

**La microhistoria de un desencuentro como soporte
de la reflexión antropológica: Trabajo de campo en una comunidad
indígena de México**



María-Cruz La Chica



Universidad
de Alcalá

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS ·IELAT·

DOCUMENTOS DE TRABAJO IELAT

Nº 88 – Julio 2016

**La microhistoria de un desencuentro como soporte
de la reflexión antropológica: Trabajo de campo en
una comunidad indígena de México**

María-Cruz La Chica

Estos documentos de trabajo del IELAT están pensados para que tengan la mayor difusión posible y que, de esa forma, contribuyan al conocimiento y al intercambio de ideas. Se autoriza, por tanto, su reproducción, siempre que se cite la fuente y se realice sin ánimo de lucro. Los trabajos son responsabilidad de los autores y su contenido no representa necesariamente la opinión del IELAT. Están disponibles en la siguiente dirección: [Http://www.ielat.com](http://www.ielat.com)

Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos
Universidad de Alcalá
C/ Trinidad 1
Edificio Trinitarios
28801 Alcalá de Henares – Madrid
www.ielat.com
ielat@uah.es
+34 91 885 25 75

Presidente de Honor:

Juan Ramón de la Fuente

Director:

Pedro Pérez Herrero

Equipo de edición:

David Corrochano Martínez
Rodrigo Escribano Roca
Gonzalo Andrés García Fernández
Yurena González Ayuso
Iván González Sarro
Carlos Martínez Sánchez
David Montero Pérez
Rogelio Núñez Castellano
Eva Sanz Jara

Consultar normas de edición en el siguiente enlace:
<http://www.ielat.com/inicio/index.php/publicaciones/documentos-de-trabajo-blog>

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España

Printed and made in Spain

ISSN: 1989-8819

Consejo Editorial

UAH

Carlos Jiménez Piernas, Catedrático de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales
Manuel Lucas Durán, Profesor Titular de Derecho Financiero y Tributario
Diego Luzón Peña, Catedrático de Derecho Penal
Daniel Sotelsek Salem, Profesor Titular de Fundamentos de Economía
Marisa Ramos Rollón,
Miguel Rodríguez Blanco, Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado

Unión Europea

Walther Bernecker (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Alemania)
José Esteban Castro (Newcastle University, Gran Bretaña)
Sergio Costa (Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad Libre de Berlín, Alemania)
Olivier Dabène (Instituto de Estudios Políticos de Paris (Sciences Política), Francia)
Timothy Power (Universidad de Oxford, Reino Unido)
Alejandro Quiroga (Universidad de Newcastle, Reino Unido)

América Latina y EEUU

Janete Abrao (Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul, Brasil)
Fabián Almonacid (Universidad Austral, Chile)
Eduardo Cavieres (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile)
Francisco Cueto (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales –FLACSO-, República Dominicana)
Pablo Gerchunoff (Universidad Torcuato Di Tella, Argentina)
Christine Hunefeldt (Universidad de California San Diego, Estados Unidos)
José Luis Machinea (Universidad Torcuato Di Tella, Argentina)
Armando Martínez Garnica (Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia)
Carlos Marichal (El Colegio de México, México)
Marcos Neder (Trench, Rossi e Watanabe Advogados Sao Paulo, Brasil)
Inmaculada Simón Ruiz (Universidad Autónoma de Chile, Chile)
Peter Smith (Universidad de California, San Diego, EEUU)
María Eugenia Romero (Universidad Autónoma de México, México D. F.)
Lorena Vásquez (Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Colombia)
Guido Zack (Inst. Interdisciplinario de Economía Política, Univ. de Buenos Aires y CONICET, Argentina)

La microhistoria de un desencuentro como soporte de la reflexión antropológica: Trabajo de campo en una comunidad indígena de México

María-Cruz La Chica¹

Resumen

En el presente estudio se analizan los pormenores del primer trabajo campo de una antropóloga española en una comunidad indígena de Chiapas, México. En este encuentro, los supuestos culturales y las expectativas de cada una de las partes interpusieron constantes obstáculos para la comunicación. Los malos entendidos que surgieron en esta primera estancia se convierten en materia para la reflexión social. Las formas de acceso a las comunidades, las estrategias de negociación de la estancia de campo, el pago por los servicios y por los bienes, las circunstancias específicas que enfrenta una mujer antropóloga en comunidades indígenas patriarcales, el derribo de los mitos de ambas partes, los cambios en nuestras respectivas concepciones que surgen del encuentro son algunos de los aspectos que se analizan aquí utilizando una metodología narrativa de la microhistoria.

Palabras clave: etnografía, trabajo de campo, metodología, indígenas, mujer

Abstract

The difficulties encountered in the first field work carried out by a Spanish anthropologist in an indigenous community of Chiapas (Mexico) is analyzed. In the course of this first contact, the cultural assumptions and expectations on each side are said to have created repeated obstacles to communication. The misunderstandings which emerged through that stay are treated as matter for reflexion. Forms of access to communities, the trading strategies between hosts and researcher, the issue of payment for services and goods, the special circumstances faced by a woman anthropologist in patriarchal indigenous communities, the destruction of myths on both sides, and changes in our respective conceptions about the other are some of the issues discussed in the paper, using a micro-historical narrative methodological approach.

Keywords: ethnography, fieldwork, methodology, indigenous, woman

¹ María-Cruz La Chica es doctora *cum laude* en Literatura Hispanoamericana por la Universidad Complutense de Madrid. Ha llevado a cabo varias estancias de campo en comunidades indígenas de México y ha realizado varias estancias de investigación en instituciones como El Colegio de México o la UNAM. Sus líneas de trabajo van desde el análisis cultural de textos de tradición oral hasta el papel de la mujer en las comunidades indígenas de América Latina.

ÍNDICE

Introducción	6
Presupuestos metodológicos	7
Primeros contactos	10
Dos formas de pactar una estancia de campo	11
Primera visita a una comunidad.....	14
Solicitud de entrada a una comunidad	22
Primera estancia en una comunidad.....	25
Final de estancia	29
Conclusiones	31
Bibliografía	35
Normas de edición de Documentos de Trabajo del IELAT	36
Colección de Documentos de Trabajo del IELAT	39



[...] nunca en mi vida he ‘amado’ a ningún pueblo o colectivo, ni al pueblo alemán ni al francés ni al americano, tampoco a la clase trabajadora o a nada de este orden. En realidad yo ‘solo’ amo a mis amigos, y el único amor que conozco y en que creo es el amor a las personas. Pero es que [...] ese amor a los judíos a mí me resulta sospechoso [...].²

Introducción

Cuando uno, como investigador, toma contacto con una comunidad indígena para realizar en ella su trabajo de campo, son muchos los caminos que pueden tomarse, pero cualquiera de ellos ha de concluir en un pacto. En él entran en juego paradigmas culturales (a veces) distintos cuya divergencia puede llegar a ser decisiva en los resultados de la investigación, en la propia vivencia del investigador durante el trabajo y en la comunidad, durante y después de la partida de éste. Estos paradigmas, a su vez, albergan conceptos intrínsecamente complejos que pueden ser valorados de forma diferente por el investigador y por los sujetos que estudia: el paradigma de investigación (‘investigar’, ‘trabajo de campo’, ‘objetivos’ ‘metodología’); el paradigma social (‘convivencia’, ‘intercambio’, ‘beneficio’, ‘pago’, ‘acuerdo’); y el paradigma personal (‘compromiso’, ‘aprendizaje’, ‘colaboración’, ‘amistad’).

Para salvarnos, en la medida de lo posible, de caer en un abismo comunicativo, es necesario llegar a un acuerdo (o al menos intentarlo) acerca de qué significan dichos conceptos. El investigador no solo habrá de estar atento a los supuestos culturales con los que él mismo se acerque a una cultura que desconoce, sino también a los supuestos culturales y expectativas

² Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (Barcelona: Paidós, 2005), 145.



que los sujetos pertenecientes a esta cultura tengan sobre él. Con sus propios supuestos, el investigador habrá de hacer un ejercicio de suspensión, distanciamiento y crítica que es intrínseco a toda reflexión antropológica. Asimismo, habrá de conocer y tener en cuenta la forma en que los sujetos a los que se acerca lo construyen a él y a su labor, pues estos serán parte fundamental de la negociación. Sin embargo, no existe una ‘receta’ que garantice el éxito de nuestra estancia de campo, y puede que, pese a todos nuestros esfuerzos, el desencuentro inicial nunca llegue a resolverse en un pacto.

El presente trabajo trata sobre mi primera estancia de campo en una comunidad indígena mexicana, en la que no logré alcanzar mis objetivos entre los que se encontraba grabar un número considerable de cuentos. Se trata, pues, del estudio de un fracaso, del análisis antropológico de un desencuentro convertido en materia para la reflexión social.

Presupuestos metodológicos

Después de haber estudiado toda la bibliografía que había llegado a mis manos sobre el grupo indígena mexicano sobre el que iba a desarrollar mi investigación, me dispuse a abordar una primera estancia de campo en el año 2011. Mi perspectiva sobre cómo afrontar el trabajo de campo se fue formando varios años antes de llegar a Chiapas. En esta perspectiva intervinieron varias asesorías con antropólogos que habían tenido experiencia en comunidades indígenas de México y algunas obras teóricas sobre etnografía, de las cuales,



la más importante fue *Etnografía: Métodos de investigación*³. Este acercamiento a la metodología del trabajo de campo fue, sin duda, muy importante pero pronto descubriría que toda preparación teórica es siempre insuficiente para una labor como ésta, y no garantiza en modo alguno el éxito de la empresa.

Si algo me quedó claro después de hablar con varios investigadores sobre mi futura entrada al campo fue que el método que habían usado algunos expertos en registro de tradición oral hispánica con los que había hablado quedaba fuera de toda posibilidad de aplicación en el ámbito indígena: no podía llegar de forma individual a las comunidades que eligiese, preguntar por los narradores más experimentados, tocar a sus puertas y solicitarles su colaboración para que me permitiesen grabarlos contando sus relatos. Por el contrario, necesitaba una ‘estrategia de acceso’ a las poblaciones indígenas (comunidades cerradas)⁴. Para ello, debía conocer los juicios y prejuicios que caían sobre mí y sobre mi trabajo, cómo se interpretaría mi estancia y mis objetivos, y qué esperaban de mí en su contexto. Además, tenía que estar atenta a los cambios que surgieran de nuestro encuentro⁵ no sólo para poder gestionarlo, sino para advertir lo que estos cambios me pudieran decir acerca de nuestras respectivas culturas. Una vez en las comunidades, debía adecuarme a la forma que ellos me indicaran para llevar a cabo mi trabajo, y

³ Martyn Hammersley y Paul Atkinson, *Etnografía: Métodos de investigación* (Barcelona: Paidós, 2009).

⁴ El cierre territorial es uno de los signos claves de la definición antropológica de este tipo de colectividades. Luciano Gallino, *Diccionario de Sociología* (México: Siglo XXI, 2008), 194.

⁵ Debía de tener en cuenta, pues, que todas las culturas son abiertas y permeables, y que están en constante movimiento. José Alejos García, «Los mayas actuales: Identidad e historia», *América Indígena* 55, 1-2 (1995): 37-63.



esto requería no sólo un conocimiento de tal forma, sino también un esfuerzo cultural de adaptación a ella. De no ser así (y, en caso de que pudiera conseguir relatos de otra manera) no sólo estaría demostrando un amplio desconocimiento de la labor antropológica, sino que —desconociendo la cultura— el contenido mismo de los relatos quedaría fuera del alcance de mi comprensión por causa de la distancia que me separaba de sus transmisores. Todo indicaba, entonces, que la forma más adecuada de llevar a cabo mi investigación era mediante la observación participante, esto es: yo tenía que llevarla a cabo a través de una experiencia de inmersión en el ámbito social que quería estudiar, haciéndome parte de él por un tiempo determinado.

Acerca de las relaciones que yo debía establecer durante mi estancia de campo, tenía en mente muchas más certezas sobre lo que no debía hacer que sobre lo que sí debía. Seguramente fruto de la mezcla entre la formación antes mencionada y de una buena cantidad de prejuicios propios, mi disposición ante el campo era lo más parecida a la que Hammersley y Atkinson calificaban de «naturalista»: «El naturalismo propone que, en la medida de lo posible, el mundo social debería ser estudiado en su estado ‘natural’, sin ser contaminado por el investigador». Bien es cierto que nunca fui tan ingenua como para pensar que mi presencia en campo podía no afectar de alguna forma al campo mismo, pero sí lo suficiente como para creer que con un esfuerzo, dicha influencia podía reducirse al mínimo. El prejuicio que nunca cuestioné, sin embargo, fue el de pensar que tal cosa era en cualquier caso deseable: a fin de cuentas ¿de dónde había sacado yo que la no-influencia en el campo era la



única o la mejor manera de llevar a cabo mi trabajo?

Finalmente, según esta perspectiva, debía adecuar mi metodología a lo encontrado en el campo y no al revés, para así lograr «ser fiel a los fenómenos que se están estudiando y no a algún cuerpo particular de principios metodológicos»⁶ previamente fijados. Esto implicaba el aplazamiento constante de toda acción o petición radical que, sin embargo, era necesaria para mi objetivo, que era registrar relatos. Una acción tal como preguntar por ellos, pedir narrarlos, pedir permiso para grabar y sacar la grabadora era poco menos que violenta según esta perspectiva. Pero, como contrapartida, el radical cuestionamiento de la propia meta me llevaba directa al fracaso.

Primeros contactos

Llegué a Chiapas en junio de 2011 y enseguida tuve mis primeros contactos con los antropólogos y lingüistas que trabajaban en pueblos indígenas de la zona. A través de ellos me enteré de que, para poder entrar a una comunidad, tenía que hacerlo con algún miembro de la misma (como invitada suya) o bien solicitando permiso a las autoridades ejidales del lugar.

Mis primeros esfuerzos estuvieron dirigidos a elegir una comunidad donde solicitar mi entrada y a pactar el modo en que se llevaría a cabo mi estancia allí. Inmediatamente, surgieron opiniones disonantes entre unos indígenas y otros, algunos antropólogos y yo. Gracias a ello, este encuentro fue rico en malos entendidos de gran interés antropológico acerca de lo que cada uno consideraba que era la mejor forma de llevar a cabo aquel trabajo.



⁶ Hammersley y Atkinson, *Etnografía*, 21.

Mi primer error consistió en tener en consideración (además de mi objetivo principal de registrar relatos) varios objetivos secundarios, distintos y confusos, todos ellos ambiciosos y carentes de toda jerarquía: quería experimentar en primera persona la noción de ‘comunidad’ de la que había leído tanto en la obra de Carlos Lenkersdorf, quería tomar contacto con (y a ser posible aprender) la lengua de mis sujetos de estudio y quería familiarizarme con la labor etnográfica mediante la observación participante. Todo esto, pensaba yo, no tenía por qué impedirme registrar un número considerable de relatos de tradición oral que me permitiera realizar mi tesis de corte, por cierto, esencialmente literario. Puse el tiempo y los objetivos a disposición de las circunstancias que me encontrara en campo pensando que la flexibilidad en mi investigación era la mejor metodología, sin tener en cuenta que, para un objetivo tan concreto como el que yo tenía, ésta quizá no llegaba a ser ni siquiera una metodología.

Dos formas de pactar una estancia de campo

Tuve mi primer contacto con el grupo indígena gracias a una colega lingüista. Ella me ofreció, además de su casa en mis primeros días en Chiapas, algunos consejos sobre el trabajo de campo. Me presentó ante sus conocidos indígenas como alguien de su confianza y les explicó que yo estaba buscando una comunidad donde vivir para hacer mi investigación. Se centró, sobre todo, en pedirle este favor a uno de sus colaboradores con el que tenía más confianza. Él pertenecía a una comunidad donde ya habían recibido a varios



investigadores. Enseguida le hablé al comisario ejidal acerca de mis intereses y le pregunté si podía vivir allí durante un tiempo. El comisario dijo que no había ningún problema y que las cosas se harían como se hicieron con los otros antropólogos: yo pagaría una cantidad de 1000 pesos al mes (54 euros aproximadamente) por un cuartito en la escuela de la comunidad donde dormiría; en cuanto a la comida, yo «me las arreglaba» con las familias de allí (les pagaba una cantidad acordada); y, si lo que yo buscaba eran cuentos, el mismo comisario ejidal me buscaría gente que me los pudiera contar y, como se había hecho ya con los otros antropólogos (lingüistas), yo a cambio les daba «algo» (de dinero) a los informantes. Los antropólogos que habían realizado su trabajo de campo en aquella comunidad habían pactado unas reglas del juego determinadas que perduraban muchos años después de su llegada en la memoria de los sujetos de estudio. La huella que habían dejado ‘en campo’ era clara y quizá también, profunda, de corte economicista.

El acuerdo económico que las autoridades de aquella comunidad me proponían no solamente me permitiría ganar tiempo y ahorrar esfuerzos culturales enormemente difíciles de manejar, sino que compensaría a las comunidades por los gastos (en términos de tiempo de trabajo en la milpa o de comida y servicios) que mi presencia supusiese. Sin embargo, yo tenía dudas acerca de esta forma de proceder. En primer lugar pensé que, si establecía una relación económica con ellos, ésta conllevaría también una relación jerárquica (¿no me verían acaso como ‘patrona’?) que, por ende, dificultaría la observación participante que quería llevar a cabo. En segundo lugar, en el



‘saco’ de las cosas por las que yo debía pagar estaban mezclados los relatos de tradición oral (bien cultural) y la comida que yo consumiera (bien material), como si se trataran de una cosa parecida. Aceptar este pacto, desde mi punto de vista, contribuiría a convertir la cultura local en un bien de mercado en lugar de tratarla como un objeto digno de registro y estudio. Además, según indicaciones de otros antropólogos a los que había consultado, lo usual cuando uno hacía trabajo de campo en una comunidad indígena era que se hospedaba en casa de una familia «aportando algo» a cambio del gasto que supone su presencia, como por ejemplo, mano de obra y despensa. Pero nunca escuché que se acostumbrara a compensar con dinero aquello que se observaba, que se anotaba o que se escuchaba a lo largo de la convivencia. ¿Debía ser diferente en el caso de los textos? ¿Podía yo basar mi investigación en textos comprados?

Lo que yo quería averiguar, en realidad, era cuál era la ‘forma indígena’ de llevar a cabo este pacto para adecuarme a ella. Sin embargo, debo confesar que estaba mucho más dispuesta a aceptar que esta forma se pareciera más al «intercambio recíproco» del que habla Marwin Harris, que a un pago al contado:

Lo que distingue, pues, al intercambio recíproco, no es, simplemente, que se regalen cosas, productos y servicios sin ningún pensamiento o expectativa de devolución, sino más bien que: 1) no hay ninguna devolución inmediata; 2) no se efectúa ningún cálculo sistemático del valor de los servicios y productos intercambiados; y 3) no se reconocen abiertamente este tipo de cálculos ni la necesidad de que la balanza acabe nivelándose⁷.



⁷ Marwin Harris, *Antropología cultural* (Madrid: Alianza, 2009), 154.

Lo ideal para mí era que la relación no se convirtiera en un mero intercambio económico sino en un «compromiso» a largo plazo, en una aportación que no se cuantificara y, por tanto, que nunca dejara saldada del todo la deuda:

[...] una vez concluido el pago con dinero, no existen posteriores obligaciones o responsabilidades entre comprador y vendedor. Pueden separarse sin volver a verse jamás. Los intercambios de mercado son, pues, destacables por el anonimato y la impersonalidad del proceso de intercambio, y contrastan con los intercambios personales y basados en el parentesco de las economías pre-estatales⁸.

Si en vez de pagar 300 pesos en efectivo a la semana al padre de la familia donde me quedara, yo llevaba comida a la casa y la compartía con todos, eso (pensaba yo) podría establecer una relación de cooperación en lugar de una relación clientelar. Quise pensar que aquél era un primer paso para acortar la distancia social y cultural entre los indígenas y yo, aunque fuese más costoso en términos de tiempo y aunque retrasara el registro de los relatos.

Primera visita a una comunidad

Otra de las mujeres indígenas que me presentó mi colega me invitó a acompañarla un domingo a su comunidad. Ella ya vivía con su esposo y sus hijos en la ciudad, pero tenía que ir a llevar flores a la tumba de su madre, fallecida hacía tres meses. Al prepararme para entrar en contacto por primera vez con la comunidad hice un repaso de algunas de las indicaciones que me dieron los antropólogos a los que había consultado: debía estar, preferentemente, con las mujeres en su espacio (la cocina), no rechazar nunca



⁸ *Ibid.*, 167-168.

la comida que me ofrecieran, beber con gusto el pozol (bebida típica de la región), y mostrarme tranquila y confiada.

Cuando llegamos a la casa donde vivía su padre, me sorprendió encontrar a los niños absortos viendo la televisión. Ésta estaba situada al lado de un pequeño altar sobre una cómoda, donde una fotografía del Comandante Marcos y varias imágenes de Jesús se encontraban rodeados por igual de velas encendidas. Fuimos a la cocina que, como en la mayoría de las casas de la zona, es una construcción independiente y allí dejé pasar el tiempo mientras mi anfitriona hablaba animadamente con su hermana. Intenté derribar algunos de los prejuicios negativos que recaían sobre mí y que sin duda obstaculizaban nuestra comunicación. Me ofrecí para ayudar a hacer la comida con el objetivo de no ser vista como «alguien a quien hay que servir», sino como «una más», pero sólo recibí la negativa de las mujeres que se encargaban de ello. Decían que no podían decirme en qué ayudar «por pena» (vergüenza), tal y como me habría pasado a mí misma si me hubiera pedido algo así un huésped al que recibo en mi casa. Pero, sin considerar la posibilidad de que ellas y yo fuéramos semejantes en esto, seguí insistiendo. Después de mucho insistir me permitieron moler maíz, y enseguida me di cuenta de que mi ayuda, lejos de ser vista como tal, estaba resultando risible. La reversión de los papeles sociales por medio de la cual «una gringa»⁹ se veía en el lugar de «una

⁹ «Con el gentilicio ‘gringo’, se conoce genéricamente en Guatemala —y en América Latina— a los estadounidenses, y de modo más amplio a un tipo de gente a quienes se reconoce por una serie de atributos, entre los que destacan la apariencia caucásica y el inglés como lengua propia, los anglosajones, extrañamente ignorada o subestimada en la investigación, mucha de la cual es realizada justamente por aquellos que los nativos llaman ‘gringos’ o que comparten sus misma apariencia y cultura». Alejos García, *Adivinos del agua: Los itzaes en los discursos de identidad en Petén Central* (México: UNAM, 2010), 133.



indígena» no podía ser otra cosa que algo cómico. Y mientras yo esperaba una solemne respuesta de las presentes que evidenciase una aproximación fraternal menos contaminada de prejuicios económicos, lo único que encontré fue que una de ellas se apresuró a fotografiarme con su móvil para congelar aquella ridícula escena.

Acompañé a dos de las hermanas al cementerio cuando fueron a limpiar la tumba de su madre. Cuando vi la distancia que ponían conmigo las mujeres, me dediqué a jugar con los niños. Se me veía como alguien de dinero al que, en cierta manera, se trataba como a un superior y del que había que desconfiar¹⁰. Más que parecer interesadas en saber qué tipo de trabajo era el que me había llevado allí, estaban interesadas en saber cómo era yo como persona y en qué estrato económico me ubicaba. Me habían preguntado cuánto costaba mi pantalón, mis zapatillas, mi mochila, mi cámara fotográfica. Esto me había resultado enormemente incómodo pues, conforme contestaba, yo misma me daba cuenta de que ‘llevaba puesto’ más dinero de lo que ellos ganaban en un mes. Nuestra diferencia económica era evidente y era lógico que para ellos fuera la diferencia más importante. ¿Cómo podía pretender, pese a esto, seguir intentando convencerlos de que yo podía ser ‘una más’ entre ellos?

A pesar de (¿o por causa de?) que la distancia social era evidente y (para ellos) importante, su hospitalidad conmigo no dejaba de sorprenderme:

¹⁰ «A estos rasgos [piel ‘blanca’, estatura alta, pelo rubio o claro y ojos claros] se suman otros como el hablar el idioma inglés (u otro europeo) y el tener dinero, mucho dinero, manifiesto en la disposición al ocio, los viajes, el consumo y los excesos. De ahí que los visitantes extranjeros que concuerdan más o menos con el estereotipo sean considerados gringos. Las valoraciones asociadas a esta categoría son muy ambivalentes y contradictorias, pudiendo ir desde el odio y desprecio hasta el amor, la envidia y la admiración». *Ibid.*, 134.



«comparten conmigo todo lo que tienen», pensé en varias ocasiones. Cuando se disculparon ante mí «con pena» por no poderme ofrecer carne en la comida (un lujo inusual que estos campesinos reservan para momentos especiales), me di cuenta de que ellos asumían que yo los despreciaba, no sabía si por su lengua, su vestimenta, su comida, su pobreza o por todas ellas. A fin de cuentas, ¿por qué iba yo a ser diferente de uno de esos adinerados mestizos que, para insultarlos, los llamaban «indio pata-rajada»?

Para contrarrestar este prejuicio, me esforcé en mostrar interés en su lengua y en su forma de vida, pero entonces algunos empezaron a sospechar que yo era uno de esos «saqueadores de la cultura» que luego ganaban dinero en el extranjero a costa de lo que aprendían en las comunidades y jamás volvían a visitar a la familia que los había invitado a su mesa ni le devolvían nada de lo que ésta les ofreció¹¹. Intentando de nuevo comprender su perspectiva, recordé el texto de Hammersley y Atkinson: «A veces se afirma que la investigación implica la explotación de aquellos a los que se estudia: que estos últimos aportan información que utiliza el investigador y que no reciben

¹¹ Los indígenas que han tenido contacto con antropólogos no siempre quedan contentos con la experiencia ni con el trato recibido. José Alejos García transcribía así las opiniones acerca de una lingüista de uno de sus informantes: «[...] él [don Domingo] me manifestó su disgusto con el trabajo que hace para aquella lingüista, pues según dice, ella ofreció pagarle diez quetzales al día! [0,96 euros; 17,53 pesos mexicanos]. Eso le parece muy injusto y no quiere continuar, aunque pensaba hacerlo por su apremiante necesidad económica. Él sabe que ellos viajan con un buen presupuesto, pagados por sus universidades. ‘Tan sólo con el viaje en avión, cuánto les cuesta, y comen bien, se dan sus gustos y todo, para pagarle a uno una miseria’, dijo con amargura. Además, dice, ‘luego ellos hacen mucho dinero con los conocimientos que uno les da, hacen libros que se venden’. Recordó que la lingüista había aprendido la lengua maya con él, había vivido en la casa, con su familia, la había alimentado, la estimaban, y ahora ella volvía para seguir sacando más cosas a su gente, conocimientos y recuerdos que a él le costaba pensarlos, para que le pagaran una verdadera miseria». *Ibid.*, 139.



nada o muy poco a cambio»¹². Era indudable para mí que debía retribuirles algo a cambio de su ayuda pero, ¿cómo retribuir por la información con la que se trabaja si ésta no es, en el ámbito del investigador, una información claramente cuantificable? ¿Acaso debería serlo en algún caso? ¿Quedaría así saldada la deuda? Quizás, la entrega de los relatos que yo grabase podría ser una buena forma de retribuir a la comunidad su apoyo y ayudar a la valoración (propia y externa) de su cultura, pero ¿estarían ellos de acuerdo con llamar a esto ‘retribución’? Un colega antropólogo me había contado que él dio a sus informantes copias en *cassette* de las grabaciones que había registrado y ellos utilizaron las cintas para grabar en ellas música de la radio, borrando todo el material. ¿Pasaría lo mismo con los cuentos que yo les devolviese? ¿Debía esto, en algún caso, importarme?

Me hacía estas preguntas en el camino de vuelta a la ciudad, que duraba aproximadamente una hora y media. Entonces me atreví a comentarle mis dudas a la mujer indígena con la que fui. Quería saber qué opinaba ella de que un investigador pagara a sus informantes. Ella me dijo «No: nosotros no somos así» (refiriéndose, con ese «nosotros» a los indígenas, según entendí) y me ofreció quedarme en su casa con su padre y su hermana. Me dijo, en cuanto al pago por mis gastos, que «ya se vería», que podía «cooperar» pero «no así», y que a ella le gustaba ayudar a la gente porque luego «quién sabe lo que uno puede necesitar». Esto se parecía más a un intercambio recíproco que a una relación de compra-venta y yo estaba contenta por haber encontrado la verdadera forma indígena de pactar.

¹² Hammersley y Atkinson, *Etnografía*, 294.



A lo largo de aquella conversación me comentó que hubo en su comunidad un antropólogo que entrevistó a su padre un par de veces, pero que nunca volvió a visitarlo a pesar de que vivía muy cerca de allí. Con ello se evidenciaba que la relación que el antropólogo había establecido con su padre no es que fuese una relación interesada, sino que era *únicamente* una relación interesada. Aquella mujer indígena, familiarizada con la labor de los antropólogos, me estaba diciendo cómo debía llevar a cabo mi trabajo de campo: para que los informantes no se quedaran con la sensación de haber sido usados, había que volver, visitarlos y mantener la relación personal que se había establecido, especialmente, cuando la relación profesional había terminado. Esto equivalía, según entendí, a afirmar que el trabajo antropológico debería llevarse a cabo *entre medias* de una relación personal que no diferenciase entre el objeto de estudio y la persona que lo guarda, que el interés en uno no fuese una cosa distinta del interés en el otro.

Pero ¿qué implicaba este compromiso personal a largo plazo? Una persona cercana a la familia procedente de otra región indígena de Chiapas completó aquellas ‘instrucciones’ sugiriéndome que intentase buscar alguna subvención para un proyecto de investigación en aquella zona:

Me dicen que a ver si yo puedo encontrar alguna subvención para seguir con el proyecto y les explico con sinceridad que sería muy difícil para mí en este momento. Me remarcan que hay mucho trabajo que hacer en este mismo lugar, pero que muchos vienen y se llevan allá su cultura, allá la comercializan y no «regresan nada»¹³.

Él era un joven indígena que había salido pronto de su comunidad en busca de trabajo, y había vivido varios años en San Cristóbal de las Casas. En esta



¹³ Diario de campo de la autora: Chiapas, 25 de junio de 2011.

ciudad, punto de encuentro fundamental de la antropología mexicana, había tenido contacto con algunos académicos y había absorbido el discurso que éstos elaboraban en relación al indígena, de forma que la descripción que él hacía sobre su propia cultura se parecía más a la de un antropólogo que a la de un nativo. Tematizaba su propia indianidad con algunos de los lugares comunes de la antropología mexicana de las últimas décadas del siglo xx: la comunidad frente al individuo, la bondad y la generosidad natural, la disposición a la colaboración y a la solidaridad, el respeto a la naturaleza, la sacralización de la vida, etc.

Me ponía como ejemplo del ‘buen antropólogo’ a un estadounidense que había aprendido la lengua y había conseguido financiación para varios proyectos que beneficiaban a los que lo ayudaron en su trabajo de campo. Pero, teniendo en cuenta el tipo de discurso que tenía, ¿era ‘auténticamente india’ la demanda que él me hacía? ¿Tenía acaso algún sentido la pregunta sobre esta autenticidad?

Ciertamente, la retribución que me sugería no era injusta ni abusiva, aunque sí era fruto de una estrategia que presionaba a favor de asegurar mi compromiso con ellos a largo plazo. En aquel momento, me decepcionó la posibilidad de que él esperara un beneficio material de la ayuda que me ofrecían, pues desde mi perspectiva, dicha ayuda se volvía de alguna manera ‘impura’; la expectativa material ‘ensuciaba’ así la relación personal. Estaba confundiendo un intercambio cubierto por la relación personal con una compra encubierta de relación personal. No tenía presente que la relación personal que



ellos me estaban mostrando, no solamente no evade lo material, sino que es imposible sin ello. El intercambio material debe ir ‘envuelto’ y ‘vestido’ con la relación personal porque ésta es no sólo su condición de posibilidad, sino también su finalidad. A fin de cuentas, el cubrir nuestras mutuas necesidades, el acudir en nuestra ayuda, no es sino un pretexto para convivir, para establecer vínculos, alimentarlos y reforzarlos, para estar juntos, en definitiva. El compromiso que me pedían, no es que fuera impersonal en la medida en que era también material, sino que era material porque era humano.

Sin embargo, esto no lo comprendí del todo hasta mucho tiempo después. Lo que me dije entonces fue que, quizás por desconocimiento acerca de lo que es la investigación social, mi trabajo estaba bajo sospecha e iba a ser difícil cambiar esa situación. Todas estas exigencias me iban pesando cada vez más, de tal forma que —sin haber logrado grabar ni un solo relato— cualquier movimiento que estuviera pensado con base en mis objetivos de investigación era sospechoso —ahora también ante mis propios ojos— de ser siempre desagradecido, falto de ética, aprovechado. ¿Debía, entonces, rendirme ante este malentendido y pagar por cada cosa con el fin de allanar el camino? ¿No sería esto también una forma de traición hacia ellos, hacia mi propia investigación y hacia el trabajo antropológico?

Al intentar comprender y asumir eso que yo entendía como «la perspectiva del ‘otro’», llegué a difuminar mi propia escala de valor, y dudé de la legitimidad de mis metas y de la del propio trabajo de campo. Quizá caí en uno de los peligros en los que cae el antropólogo que, como el espía del que



hablaba Geertz¹⁴ (que finge la perspectiva de sus espías y acalla la suya propia), puede llegar a olvidar su objetivo inicial y perder de vista el sentido original de su labor:

El etnógrafo, en su dinámica de inmersión y distanciamiento simultáneos, puede vivir una especie de esquizofrenia. Pero este sentimiento [...] no es algo que necesariamente tenga que evitarse [...] La impresión de estar «como en casa» también es una señal de peligro. [...] la cuestión no es «rendirse» a ellos o «volverse uno de ellos». Siempre quedará algo sin mostrar, una determinada distancia intelectual y social¹⁵.

En ese momento, la vivencia de aquellos conflictos se me hizo del todo infructuosa y ambigua. Sin embargo, más tarde comprendí que aquella primera estancia de campo fue imprescindible para que pudiera llevar a cabo la segunda.

Solicitud de entrada a una comunidad

Los encuentros con mis conocidos indígenas fueron cada vez más frecuentes, tanto en la ciudad, donde vivían algunos de ellos, como en la comunidad. Después de un tiempo de habernos tratado, decidí solicitarles su apoyo para quedarme en la casa en la que vivía el padre de familia con una de sus hijas. De todas las hermanas, la más cercana a mí hizo de interlocutora con su padre. Ella me dijo que su padre le había dicho que «no había ningún problema», pero que quería quedar un día conmigo para hablar sobre el asunto.

Nos vimos en la casa de una de las hermanas. La conversación fue firme y directa. El señor me preguntó enseguida cuáles eran mis «planes» y yo

¹⁴ Clifford Geertz, «Historia y antropología», *Revista de Occidente*, 137 (1992): 55-74.

¹⁵ Hammersley y Atkinson, *Etnografía*, 132.



titubeé y fui ambigua hasta decir, finalmente, que lo que quería era «aprender su lengua y su cultura». Al momento supe que aquel hombre no solamente no había comprendido mis objetivos sino que, simplemente, no me había creído: ¿qué era eso de irme a vivir a su casa para «aprender su lengua y su cultura», que para él son causa de pobreza y marginación? Entonces pensé que quizá hubiera sido mejor anunciarle un objetivo mucho más concreto y tangible (a riesgo de contravenir los consejos de su hija) como «registrar cuentos» e intentar convencerlo de que aquello no era en ningún caso «robar su cultura», sino todo lo contrario¹⁶. Es cierto que es una falacia «asumir que el investigador y la gente estudiada verán la investigación del mismo modo»¹⁷, pero ahora creo que es un error no intentar por todos los medios que así sea. ¿Por qué no dije desde un primer momento que ante todo yo necesitaba grabar esos relatos? ¿Estaba intimidada por los prejuicios acerca de los antropólogos «saqueadores de la cultura» de los que tanto me habían hablado y quise refugiarme en la ambigüedad falsamente desinteresada para que no me confundieran con uno de ellos? ¿Había olvidado realmente que aquella era, por encima de todas, mi prioridad? Más tarde pude confirmar las advertencias que se hacen sobre estos conflictos en la obra de Hammersely y Atkinson:

Aunque decir «toda la verdad» en las negociaciones al inicio de la investigación, como en muchas otras situaciones sociales, tal vez no sea siempre una estrategia adecuada y ni siquiera viable, se debe evitar en la medida de lo posible el engaño, no sólo por razones éticas, sino también

¹⁶ «[...] me comentó también que cuando el anterior antropólogo había ido allí con ellos a estudiar y había pedido en asamblea platicar con las personas, en la asamblea se dijo que si querían contarle cosas aquellos con quienes él se quedaba, bien, pero que no quería obligaciones con él a nivel comunitario, pues para qué quería él 'robarles su cultura'. Diario de campo de la autora: Chiapas, 1 de julio de 2011.

¹⁷ Hammersley y Atkinson, *Etnografía*, 295.



porque más adelante, durante el trabajo de campo, la omisión de determinada información podría volverse en contra de uno mismo¹⁸.

El padre de familia me preguntó, de forma directa y mirándome a los ojos, si iba a trabajar, a lo que respondí que sí. En un intento por advertirme de la dureza de la vida en el campo, me dijo que había que levantarse a las cinco, que había que tortear¹⁹, que había que ir por leña —probando si yo iba trabajar como las demás mujeres—. Le contesté que yo podía hacer todos esos trabajos si ellos tenían la paciencia de enseñarme y que no habría problema por levantarme temprano. En aquella conversación pude notar que no era lo mismo ser hombre, llegar a una comunidad indígena y ponerse a trabajar con el padre de familia, que llegar (siendo mujer) y ponerse a trabajar con la mujer, pues esto implicaba irremediamente un puesto mucho más bajo en la jerarquía. Si yo hubiera sido un hombre, él no se hubiera atrevido a hablarme de la forma en que me habló:

—¿Vas a tortear?

—Voy a tortear, sí.

—¿Vas a levantarte temprano?

—Sí.

—¿A cocer el frijol?

—Sí.

—Eso quiero yo, que vayas a mi casa para que me prepares mi frijol.

(En ese momento, aquel hombre sonreía mirándome a los ojos. Yo busqué con la mirada la complicitad de sus dos hijas, para que me confirmaran si aquel comentario había estado o no fuera de lugar tal y como yo sentía. Ellas, sin embargo, sonreían en silencio mirando cada una a su plato. Sentí una enorme indefensión)²⁰.

Le pregunté si era conveniente solicitar permiso a la comunidad por mi llegada y me dijo que la comunidad no tendría que dar permiso si él quería recibir a

¹⁸ *Ibid.*, 90.

¹⁹ Hacer tortillas de maíz con la masa que ya hay preparada y ponerlas en el comal a la lumbre para que desayunen los hombres a primera hora del día.

²⁰ Diario de campo de la autora: Chiapas, 17 de agosto de 2011.



alguien en su casa como invitado, ya que ésta era su «privado». Ello implicaba, sin embargo, que yo no gozaría de una ‘protección’ a nivel oficial mediante la cual se pudiera hacer responsable de mi seguridad e integridad a las autoridades.

Así planteadas las cosas, el objetivo concreto de grabar relatos de tradición oral quedaba todavía muy lejos y ya habían pasado varios meses. Según me decía mi contacto indígena más cercano, a los seis meses de convivencia podría empezar a plantearlo, cuando ya me conocieran y me tuvieran confianza. Acepté el camino que me marcaron para llevar a cabo mi trabajo de campo pensando que así mi convivencia, mi investigación y mi huella en la comunidad iban a salir mejor paradas que si yo asumía otra forma cualquiera de actuación. No quería convertir mi estancia en la comunidad en una intromisión pero esto es, en todo caso, inevitable, y (según lo veo hoy) no necesariamente negativo.

Primera estancia en una comunidad

Mi entrada a la comunidad fue acompañada de una gran expectación. La voz se corrió velozmente y todo el mundo sabía que «una gringa» llegaba a vivir durante un tiempo a aquella casa. Cuando caminaba por la comunidad, los niños venían corriendo tras de mí y hablaban entre ellos mirándome como si yo fuese una asombrosa atracción de feria: «¿Ella nos ve muy raros a nosotros?», le preguntaron a una de las hijas; «¡Es tan grande como ese árbol!», decían mientras señalaban al más alto de los árboles que teníamos a la vista.



El día de mi llegada llevé una considerable cantidad de comida. Al principio pensaban que era para mí y me indicaron dónde podía ponerla. Cuando les dije que era para todos recibieron la noticia con un gusto contenido. Los días se sucedían lentamente, todavía era época de lluvias, y yo anotaba cada noche mis impresiones en el diario de campo, así como algunas palabras aprendidas gracias a los niños, con quienes pasaba la mayor parte del tiempo. Eran pocas las labores en las que yo podía ayudar en la casa: cuando intentaba colaborar en la cocina (con algo que no fuera lavar platos o poner la mesa) tenía la sensación de que más que ayudar, estorbaba. La misma familia, sin embargo, me pidió ayuda en otro aspecto en el que, quizá, yo podía ser verdaderamente útil. Cuando uno de los hijos varones se enfermó y necesitó una intervención quirúrgica, yo serví de traductora cultural entre la familia y los médicos, y viceversa. Como ya había planteado Ruz, las concepciones del cuerpo, la enfermedad, los medicamentos y la curación son tan distintas entre los indígenas y los médicos mestizos que la distancia parece insalvable y la intervención médica puede ser muy violenta culturalmente²¹.

Sin embargo, a pesar de la pequeña ayuda que pude ofrecerles en esta ocasión, no podía evitar tener la sensación de que no era suficiente y así se lo expresé a otro de los hijos varones. Él me contestó que, honestamente, les gustaba mucho que «gente como usted nos visite». Entendí que mi presencia dotaba de cierto prestigio a la familia con la que vivía a ojos de los otros miembros de la comunidad y, por ello (supuse también), celos y recelos.

²¹ Mario Humberto Ruz, «Médicos y loctores: Enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales» en Mario Humberto Ruz (ed.), *Los legítimos hombres: Aproximación antropológica al grupo tojolabal* (México: UNAM, 1983), t. III, 143-194.



Cuando por las tardes venían familiares a visitarnos, en seguida preguntaban por mí (que qué hacía allí, que cuánto me quedaría), y todos ellos me invitaban calurosamente a visitar sus casas para tomar café.

En aquella estancia me di cuenta de que entre nosotros las diferencias no eran tan grandes ni tan insuperables como había leído en las obras de famosos antropólogos. Yo conocía bien la vida de los campesinos españoles, pues me crié en un pueblo de 400 habitantes, ganaderos y agricultores, en la provincia de Ciudad Real, España. Si bien me parecía fascinante que los mayas consideraran sagrado el maíz y lo recogieran del suelo cuando se caía²², en seguida recordé que en mi pequeño pueblo, los niños dábamos un beso al pan antes de desechar cualquier pedazo que nos sobrara, porque era «pecado» tirarlo. Me había resultado apasionante que el colibrí fuera un ave intermediaria entre los dioses y el hombre²³, pero también recordé que, en mi infancia, un vecino cazador nos dijo que Dios le iba a castigar porque había matado a una golondrina, y «las golondrinas son del Señor».

Yo había leído que los indígenas tenían con los animales una relación igualitaria, y que les hablaban para convencerlos de que colaboraran en el trabajo²⁴. Por eso le pregunté a una de las mujeres de la casa si solía hablar con los animales, pero ella contestó un rotundo «no» riéndose de mi extravagante pregunta, y añadió que sus perros ni siquiera tenían nombre. La raquítica flaqueza de éstos y el palo para regañarlos, que estaba colgado al

²² Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos* (México: Siglo XXI, 2008), 73.

²³ Mercedes de la Garza, *Aves sagradas de los Mayas* (México: UNAM, 1995), 59.

²⁴ Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos*, 113.



lado de la puerta de la cocina, me recordaban completamente a la maltrecha vida que llevaban los perros de mi pueblo.

En la casa donde yo vivía, la madre encontró una mañana a dos pollos muertos por el frío y a uno moribundo en su gallinero. Puso al que estaba aún con vida cerca de la lumbre con la esperanza de que se recuperase. Pero cuando llegó la noche y vio que seguía en las mismas condiciones, lo echó a la bolsa en la que había tirado ya a los otros dos. Yo le dije, con angustia e ingenuidad, que si podíamos retorcerle el pescuezo para que no sufriera, y ella me miró incrédula intentando averiguar si yo le estaba gastando alguna broma. Entendí entonces que aquella mujer indígena era muy parecida a las campesinas que yo había conocido en mi niñez y abandoné mi intento de convencerla mientras ella anudaba la bolsa mirándome a los ojos y la tiraba al suelo sin apartar de mí su mirada.

En su relación con los animales no pude ver ni más deferencia ni más crueldad que la que vi en el contexto en el que yo misma crecí. Los animales son usados por el hombre y el trato que reciben está en función de la importancia que tienen para el campesino como fuerza o como alimento: la prueba de que la relación ‘emocional’ con ellos queda en un segundo lugar es que el peor trato lo reciben los animales ‘de compañía’ (gatos y perros). Los indígenas son más cercanos a la naturaleza que cualquier persona educada en un contexto urbano, como cualquier campesino del mundo lo es en los mismos términos comparativos. Asimismo, en su relación con la tierra que trabajan, la agresividad de su intervención es proporcional a los medios de que disponen



para explotarla, como podría esperarse de cualquier persona que depende de ella para vivir. Si bien es cierto que de una economía mayormente autosuficiente y generadora de un escaso excedente como es la de muchas comunidades indígenas de Chiapas, no se puede esperar una explotación enormemente agresiva.

Final de estancia

Una de las cosas que más veces me preguntaron cuando llegué a la comunidad fue si tenía novio y si pensaba casarme. A esta pregunta casi siempre le acompañaba otra acerca de mi edad. Cuando se enteraban de que a mis veintiséis años aún no tenía esposo ni hijos la reacción era invariablemente la misma: la burla. Aunque sabía que la soltería después de los veinte años era, para estos indígenas, motivo suficiente para la vergüenza,²⁵ cometí el error de decir que no tenía compromiso. Este error podría traer, además, varios problemas que bien podrían ser los de otras mujeres antropólogas en una situación parecida a la mía, sobre los que nunca fui advertida antes de mi entrada a campo y sobre los que nunca había leído nada:

El problema se centraba en que yo no estaba casada y era mayor de lo que se entendía como razonable para no estarlo, no tenía la protección de mi familia y viajaba sola, y eso las chicas solteras y vírgenes no lo hacían. [...] No estar casada significaba que yo no debía beber, ni fumar, ni salir sola por las noches, ni hacer visitas durante el día sin un auténtico motivo, ni hablar

²⁵ «Para los solteros y las solteras tojolabales unirse en matrimonio implica cumplir con una exigencia social, pues tener pareja constituye un paso para adquirir la categoría de hombres y de mujeres cabales. En contraste, quedar ‘soltero’ o ‘soltera’ de por vida (o como niño viejo o niña vieja⁴⁸) constituye un estado vergonzoso e indeseable para la gente del lugar». Martín de la Cruz López Moya, *Hacerse hombres cabales: Masculinidad entre los tojolabales* (México: CIESAS-UNICACH, 2010), 70-71.



de temas como el sexo o el embarazo, ni charlar con chicos u hombres en mi casa excepto en presencia de personas mayores, ni tampoco hacer preguntas de ningún tipo²⁶.

A esto se añadía que el padre de familia, en cuya casa me hospedaba, era viudo, y por aquel entonces estaba buscando una nueva esposa. Los vecinos (¿acaso también él mismo?) podían interpretar que yo era la mujer que iba a ocupar ese lugar. Cuando me di cuenta de mi error (demasiado tarde quizá) rectifiqué y dije que sí tenía novio, pero de nada servía porque, además, si mi novio o mi marido me dejaba irme sola y convivir con otros hombres, no se hacía respetar como esposo y yo, por mí misma, no merecía tampoco ese respeto. Cuando un hombre soltero cercano a la familia tuvo gestos de acercamiento hacia mí empecé a preocuparme por mi integridad física ya que, según me había contado una mujer indígena de otra comunidad, la violación (de la que ella misma había sido víctima) seguía siendo frecuente en algunas zonas. A fin de cuentas, toda observación participante requiere un rol social en el campo que se estudia y éste siempre ha de ser un rol culturalmente reconocible para la comunidad, preexistente a la llegada del antropólogo. Como no podía ser de otra manera, el rol que me estaban asignando era en todo caso el propio de una mujer (¿esposa de?). Conforme pasaban los días, era más difícil para mí recuperar la distancia que tanto había luchado por derribar al comienzo de mi trabajo y que, sin embargo, era la única cosa que a esas alturas podía mantenerme a salvo de los peligros de mi acercamiento a la familia. A esto se sumó un problema de salud que me obligó a salir de la

²⁶ Peggy Golde (comp.), *Women in the Field: Anthropological Experiences* (Berkeley: University of California Press, 1986), 79-80. Debo la cita y la traducción a Hammersley y Atkinson, *Etnografía*, 110.



comunidad para realizar algunas pruebas médicas en la capital del país. Cuando volví, el padre de familia se había quedado solo en su casa, con lo cual la estancia en aquella casa quedaba, por el momento, fuera de mi alcance. Sin haber conseguido ni un solo relato, esto supuso el fin de mi primera estancia de campo.

Conclusiones

Esta experiencia constituyó el primer intento de enfrentarme al campo con las herramientas propias de la etnografía. Es cierto que no logré alcanzar el objetivo primordial de mi estancia, que era el de registrar relatos. Sin embargo, sin este primer des-encuentro y la reflexión antropológica que surgió en torno a él quizás no habría podido lograrlo después. Esta primera estancia me aclaró dos puntos que fueron imprescindibles para poder seguir adelante con la investigación: el primero fue que, efectivamente, no es factible acceder a las comunidades indígenas sin algunos conocimientos básicos de los métodos etnográficos de investigación social, así como de su cultura y su especificidad; el segundo fue que, a pesar de ello, una metodología de observación participante y la cercanía interpersonal que éste conlleva no tienen por qué ser la forma más ética, ni mucho menos la más eficaz para lograr según qué objetivos. Además, en el caso de una mujer, la labor de observadora participante puede suponer en algunas comunidades indígenas una serie de riesgos para los que se debe estar preparada específicamente.

En cuanto a cómo negociar con los informantes la manera en la que



compensarlos por la información registrada en campo, a día de hoy sigo pensando que elegir caminos alternativos a una vía meramente económica es lo mejor para la investigación, para la relación con las comunidades y para futuros trabajos antropológicos en ellas, ya sean propios o ajenos. Sin embargo, las barreras sociales, económicas y culturales entre los indígenas y el investigador pueden llegar a ser tan complejas que pensar que evitar una relación jerárquico-económica equivale a derribar dichas barreras es una completa ingenuidad. En este sentido, esta primera estancia de campo me hizo comprender que la distancia entre dos personas de diferentes culturas puede llegar a no acortarse nunca o puede hacerlo, pero ello no está determinado por el tipo de pacto que el investigador realice con ellas. Si bien puede darse una forma de ‘explotación’ en la labor de algunos antropólogos al abusar de la bondad de sus informantes, no creo que pagar una cantidad por las entrevistas sea una sencilla forma de no-explotarlos.

Este primer encuentro con los indígenas fue, en realidad, la historia de un desencanto en el mejor sentido de la palabra por lo que respecta a una investigación social. Llegué a Chiapas esperando encontrar en ellos, ni más ni menos, la utopía que Carlos Lenkersdorf había descrito en sus libros y en sus clases en la Universidad Nacional Autónoma de México: una utopía en la cual los campesinos vivían más fraternal y solidariamente de lo que yo nunca había podido vivir, y en unión con la naturaleza. Pero, afortunadamente, no encontré allí esa utopía mejor de lo que la hubiera encontrado en cualquier comunidad campesina del mundo. Lo que de «comunidad» había en ellos, además, no era



una condición esencial de los indígenas ni venía determinada por una especie de superioridad moral, sino una respuesta más o menos esperable a una determinada circunstancia social y económica de notable dureza. Su sistema social tenía enormes carencias que pude corroborar en mis primeras semanas de campo como, por ejemplo, la indefensión de la mujer en casos de violencia doméstica y sexual.

Mi encuentro con ellos logró ‘deshacer el hechizo’ por el cual yo creía con auténtica fe en su superioridad incuestionable como seres humanos. En aquella estancia me di cuenta de que los indígenas eran capaces de la ira, la envidia y la soberbia porque también eran capaces de la bondad, la generosidad y la humildad. El afortunado ‘desencanto’ consistió en descubrir que eran «gente normal», como años después me diría con su aplastante sentido común el sacerdote católico Ramón Castillo Aguilar²⁷. Yo había llegado a ellos con una perspectiva relativista, según la cual nuestras diferencias culturales eran tantas y tan profundas, que el diálogo sólo podía surgir si yo aprendía su ‘lenguaje cultural’ y fingía ‘hablarlo’ como una más. Pero su ‘lenguaje cultural’ no era tan diferente, y sólo mi empeño por verlo así entorpecía nuestro diálogo, por más rudimentario que éste pudiera ser. El intento desesperado y siempre insuficiente por tener la máxima flexibilidad cultural no condujo sino a una enorme pesadez que impedía toda posible comprensión mutua. Sólo abandonando el objetivo de lograr una perfecta comunicación pude establecer, al menos, alguna comunicación. Yo (y no ellos)

²⁷ Este sacerdote realiza desde hace más de tres décadas una labor de misionero en las comunidades indígenas de Chiapas.

nos había concebido esencialmente distintos; y ellos, sólo circunstancialmente distantes, como de hecho somos. Cuando, en mi segunda estancia de campo, acepté esta diferencia tangencial pero ineludible, y con ella el tablero de juego que ellos dibujaron, el pacto necesario para nuestro encuentro pudo por fin hacerse realidad.



Bibliografía

- Alejos García, José. *Adivinos del agua: Los itzaes en los discursos de identidad en Petén Central*. México: UNAM, 2010.
- _____. «Los mayas actuales: Identidad e historia». *América Indígena* 55, 1-2 (1995): 37-63.
- Arendt, Hannah. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Gallino, Luciano. *Diccionario de Sociología*. México: Siglo XXI, 2008.
- Garza, Mercedes de la. *Aves sagradas de los Mayas*. México: UNAM, 1995.
- Geertz, Clifford. «Historia y antropología». *Revista de Occidente* 137 (1992): 55-74.
- Golde, Peggy (comp.). *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson. *Etnografía: Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Harris, Marvin. *Antropología cultural*. Madrid: Alianza, 2009.
- Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos*. México: Siglo XXI, 2008.
- López Moya, Martín de la Cruz. *Hacerse hombres cabales: Masculinidad entre los tojolabales*. México: CIESAS-UNICACH, 2010.
- Ruz, Mario Humberto. «Médicos y loktores: Enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales». En *Los legítimos hombres: Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, editado por Mario Humberto Ruz, t. III, 143-194. México: UNAM, 1983.



Normas de edición de Documentos de Trabajo del IELAT

Tipos y tamaños de letra

En el cuerpo del texto, Arial, tamaño 11 o Times New Roman, tamaño 12.

Para las notas a pie de página y los encabezados, en caso de que los haya, Arial 9 o Times New Roman 10.

Los títulos de introducción, capítulos y conclusiones irán en Arial 13 o Times New Roman 14, mientras que los títulos del resto de epígrafes irán en Arial 11 o Times New Roman 12.

Todos los títulos y epígrafes irán en negrita, pero no se utilizarán ni negritas ni cursivas para subrayar palabras en el texto, sino comillas.

En ningún caso se utilizarán subrayados.

Irán en cursiva todas las palabras en otros idiomas.

Las palabras que sean cita textual de otros autores irán en cursiva o entrecomilladas.

Párrafos

Dos opciones:

1. A espacio uno y medio, con espacio entre párrafo de 12 puntos.
2. A espacio doble, sin espacio entre párrafos y con sangría izquierda en la primera línea de cada párrafo.

El texto irá justificado a izquierda y derecha. Los subtítulos deberán ubicarse sobre la izquierda sin numeración, letras ni símbolos, con la misma letra del cuerpo central y separado con doble espacio del párrafo anterior.

Notas a pie de página

Deberán numerarse consecutivamente a lo largo de todo el documento, con numeración arábica y en letra. Irán en Arial, tamaño 9 o Times New Roman, tamaño 10.

Las notas a pie de página deberán justificarse a izquierda y derecha, con interlineado sencillo y sin espacio entre párrafos ni entre notas. Las llamadas a pie de página se colocarán antes de los signos de puntuación.

Referencias bibliográficas y documentales

Se seguirá el estilo de citación de Chicago.

a. En el texto

En notas a pie de página. Poner la llamada al pie tras la cita textual o intertextual, antes del signo de puntuación en caso de que lo haya. Al pie, se pondrá el apellido o apellidos del autor y el título completo de la obra citada. A continuación, es obligatorio poner el/los número/s de página/s de la referencia tomada si es cita textual y si es intertextual es también conveniente ponerlo. Puede utilizarse *Ibid* o *Ibidem* si las citas son consecutivas, pero nunca *Op cit*.



b. En la bibliografía final

LIBRO:

Apellido o apellidos, Nombre. Título de la obra en cursiva. Lugar: Editorial, Año.

Ejemplo:

Soto Carmona, Álvaro. *Transición y cambio en España, 1975-1996*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

CAPÍTULO DE LIBRO:

Apellido o apellidos, Nombre. «Título». En Título de la obra en cursiva, editado por Nombre y

Apellido o Apellidos, números de páginas que ocupa el capítulo. Lugar: Editorial, año.

Ejemplo:

Del Campo García, Esther. «Estado y sociedad en el Chile postautoritario: el proyecto de Ley de

Bases de Participación ciudadana en la Gestión Pública». En Chile. Política y modernización democrática, editado por Manuel Alcántara Saez y Letizia M. Ruiz Rodríguez, 199-231. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2006.

ARTÍCULO:

Apellido o Apellidos, Nombre. «Título del artículo entre comillas». Nombre de la revista,

volumen, número, año, páginas. Ejemplo:

Ros Ferrer, Violeta. “Narrativas de La Transición.” *Kamchatka: Revista de Análisis Cultural*, no.

4 (2014): 233–55.

WEB:

Institución/Apellido o Apellidos. «Título», año. Disponible en, fecha de última consulta:.

Ejemplo:

Gobierno de Chile. «Informe Rettig». Disponible en, <http://www.gob.cl/informe-rettig/> , fecha de última consulta: 15-02-2016.

TESIS Y TESINAS:

Apellido o Apellidos, Nombre. «Título». Universidad, Año. Ejemplo:

González Ayuso, Yurena. «Transiciones democráticas: Chile y España en perspectiva comparada,

1976-1990». Trabajo fin de máster, Universidad de Alcalá, 2014.

MANUSCRITOS, PONENCIAS O CONFERENCIAS NO PUBLICADAS:

Apellidos, Nombre. «Título». Título del seminario o de congreso, Lugar, Fecha.

Ejemplo: Escribano Roca, Rodrigo, y Yurena González Ayuso. «Utilización de bases



de datos: clave para la iniciación investigadora y la recopilación bibliográfica». Seminario presentado en Seminarios del IELAT, Universidad de Alcalá, 9 de diciembre de 2015.

DOCUMENTOS DE TRABAJO

La publicación de los documentos de trabajo estará sujeta a la evaluación por la Comisión Editorial y el Equipo de Edición de Documentos de Trabajo del Instituto de Estudios Latinoamericanos.

Los documentos pueden estar escritos en castellano, portugués o inglés y no deben superar las 35 páginas.

Se enviarán por correo electrónico a la siguiente dirección: ielat@uah.es

Los DT se publicaran en formato digital en la página web del IELAT y al mismo tiempo en formato papel.

Guía para el desarrollo del DT

Presentación

En ella debe aparecer la siguiente información:

- Título del documento de trabajo en mayúsculas
- Nombre de autor/a
- Institución a la que pertenece el autor/a
- Breve resumen cv del autor/a- Entre 30-50 palabras máximo
- Contacto postal y electrónico del autor/a
- Agradecimientos si corresponde

Resumen del DT: Resumen del documento de trabajo (150-200 palabras) en castellano y en inglés.

Palabras clave seleccionadas (3-5) en castellano y en inglés.

Cuerpo del Documento de Trabajo

Debe constar de los siguientes apartados:

- Introducción
- Desarrollo: Se recomienda que cada apartado esté bien identificado con sus correspondientes capítulos, subcapítulos, etc. con la debida numeración si corresponde.
- Conclusiones
- Anexos si corresponde



Colección de Documentos de Trabajo del IELAT

DT 1: Jaime E. Rodríguez O., *México, Estados Unidos y los Países Hispanoamericanos*.

Una visión comparativa de la independencia. Mayo 2008.

DT 2: Ramón Casilda Béjar, *Remesas y Bancarización en Iberoamérica*.
Octubre 2008.

DT 3: Fernando Groisman, *Segregación residencial socioeconómica en Argentina durante la recuperación económica (2002 – 2007)*. F. Abril 2009

DT 4: Eli Diniz, *El post-consenso de Washington: globalización, estado y gobernabilidad reexaminados*. Junio 2009.

DT 5: Leopoldo Laborda Catillo, Justo de Jorge Moreno y Elio Rafael De Zuani, *Externalidades dinámicas y crecimiento endógeno. Análisis de la flexibilidad de la empresa industrial español*. Julio 2009

DT 6: Pablo de San Román, *Conflicto político y reforma estructural: la experiencia del desarrollismo en Argentina durante la presidencia de Frondizi (1958 - 1962)*.

Septiembre 2009

DT 7: José L. Machinea, *La crisis financiera y su impacto en America Latina*.
Octubre 2009.

DT 8: Arnulfo R. Gómez, *Las relaciones económicas México- España (1977-2008)*. Noviembre 2009.

DT 9: José Lázaro, *Las relaciones económicas Cuba- España (1990-2008)*.
Diciembre 2009.

DT 10: Pablo Gerchunoff, *Circulando en el laberinto: la economía argentina entre la depresión y la guerra (1929-1939)*. Enero 2010.

DT 11: Jaime Aristy-Escuder, *Impacto de la inmigración haitiana sobre el mercado laboral y las finanzas públicas de la República Dominicana*. Febrero 2010.

DT 12: Eva Sanz Jara, *La crisis del indigenismo mexicano: antropólogos críticos y asociaciones indígenas (1968 - 1994)*. Marzo 2010.

DT 13: Joaquín Varela, *El constitucionalismo español en su contexto comparado*. Abril 2010.



DT 14: Justo de Jorge Moreno, Leopoldo Laborda y Daniel Sotelsek, *Productivity growth and international openness: Evidence from Latin American countries 1980- 2006*. Mayo 2010.

DT 15: José Luis Machinea y Guido Zack, *Progresos y falencias de América Latina en los años previos a la crisis*. Junio 2010.

DT 16: Inmaculada Simón Ruiz, *Apuntes sobre historiografía y técnicas de investigación en la historia ambiental mexicana*. Julio 2010.

DT 17: Julián Isaías Rodríguez, Belín Vázquez y Ligia Berbesi de Salazar, *Independencia y formación del Estado en Venezuela*. Agosto 2010.

DT 18: Juan Pablo Arroyo Ortiz, *El presidencialismo autoritario y el partido de Estado en la transición a la economía de libre mercado*. Septiembre 2010.

DT 19: Lorena Vásquez González, *Asociacionismo en América Latina. Una Aproximación*. Octubre 2010.

DT 20: Magdalena Díaz Hernández, *Anversos y reversos: Estados Unidos y México, fronteras socio-culturales en La Democracia en América de Alexis de Tocqueville*. Noviembre de 2010.

DT 21: Antonio Ruiz Caballero, *¡Abre los ojos, pueblo americano! La música hacia el fin del orden colonial en Nueva España*. Diciembre de 2010.

DT 22: Klaus Schmidt- Hebbel, *Macroeconomic Regimes, Policies, and Outcomes in the World*. Enero de 2011

DT 23: Susanne Gratius, Günther Maihold y Álvaro Aguillo Fidalgo. *Alcances, límites y retos de la diplomacia de Cumbres europeo-latinoamericanas*. Febrero de 2011.

DT 24: Daniel Díaz- Fuentes y Julio Revuelta, *Crecimiento, gasto público y Estado de Bienestar en América Latina durante el último medio siglo*. Marzo de 2011.

DT 25: Vanesa Ubeira Salim, *El potencial argentino para la producción de biodiésel a partir de soja y su impacto en el bienestar social*. Abril de 2011.



DT 26: Hernán Núñez Rocha, *La solución de diferencias en el seno de la OMC en materia de propiedad intelectual*. Mayo de 2011.

DT 27: Itxaso Arias Arana, Jhonny Peralta Espinosa y Juan Carlos Lago, *La intrahistoria de las comunidades indígenas de Chiapas a través de los relatos de la experiencia en el marco de los procesos migratorios*. Junio 2011.

DT 28: Angélica Becerra, Mercedes Burguillo, Concepción Carrasco, Alicia Gil, Lorena Vásquez y Guido Zack, *Seminario Migraciones y Fronteras*. Julio 2011.

DT 29: Pablo Rubio Apiolaza, *Régimen autoritario y derecha civil: El caso de Chile, 1973-1983*. Agosto 2011.

DT 30: Diego Azqueta, Carlos A. Melo y Alejandro Yáñez, *Clean Development Mechanism Projects in Latin America: Beyond reducing CO2 (e) emissions. A case study in Chile*. Septiembre 2011.

DT 31: Pablo de San Román, *Los militares y la idea de progreso: la utopía modernizadora de la revolución argentina (1966-1971)*. Octubre 2011.

DT 32: José Manuel Azcona, *Metodología estructural militar de la represión en la Argentina de la dictadura (1973-1983)*. Noviembre 2011.

DT 33: María Dolores Almazán Ramos, *El discurso universitario a ambos lados del Atlántico*. Diciembre 2011.

DT 34: José Manuel Castro Arango, *La cláusula antisubcapitalización española: problemas actuales*. Enero 2012.

DT 35: Edwin Cruz Rodríguez, *La acción colectiva en los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador: una perspectiva comparada*. Febrero 2012.

DT 36: María Isabel Garrido Gómez (coord.), *Contribución de las políticas públicas a la realización efectiva de los derechos de la mujer*. Marzo 2012.

DT 37: Javier Bouzas Herrera, *Una aproximación a la creación de la nación como proyecto político en Argentina y España en los siglos XIX y XX. Un estudio comparativo*. Abril 2012.

DT 38: Walther L. Bernecker, *Entre dominación europea y estadounidense: independencia y comercio exterior de México (siglo XIX)*. Mayo 2012.

DT 39: Edel José Fresneda, *El concepto de Subdesarrollo Humano Socialista: ideas nudo sobre una realidad social*. Junio 2012.



DT 40: Sergio A. Cañedo, Martha Beatriz Guerrero, Elda Moreno Acevedo, José Joaquín Pinto e Iliana Marcela Quintanar, *Fiscalidad en América Latina. Monográfico Historia*. Julio de 2012.

DT 41: Nicolás Villanova, *Los recuperadores de desechos en América Latina y su vínculo con las empresas. Un estudio comparado entre diferentes países de la región y avances para la construcción de una hipótesis*. Agosto de 2012.

DT 42: Juan Carlos Berganza, María Goenaga Ruiz de Zuazu y Javier Martín Román, *Fiscalidad en América Latina. Monográfico Economía*. Septiembre de 2012.

DT 43: Emiliano Abad García, *América Latina y la experiencia postcolonial: identidad subalterna y límites de la subversión epistémica*. Octubre 2012.

DT 44: Sergio Caballero Santos, *Unasur y su aporte a la resolución de conflictos sudamericanos: el caso de Bolivia*. Noviembre 2012.

DT 45: Jacqueline Alejandra Ramos, *La llegada de los juristas del exilio español a México y su incorporación a la Escuela Nacional de Jurisprudencia*. Diciembre 2012.

DT 46: Maíra Machado Bichir, *À guisa de um debate: um estudo sobre a vertente marxista da dependência*. Enero 2013.

DT 47: Carlos Armando Preciado de Alba. *La apuesta al liberalismo. Visiones y proyectos de políticos guanajuatenses en las primeras décadas del México independiente*. Febrero 2013.

DT 48: Karla Annett Cynthia Sáenz López y Elvin Torres Bulnes, *Evolución de la representación proporcional en México*. Marzo 2013.

DT 49: Antônio Márcio Buainain y Junior Ruiz Garcia, *Roles and Challenges of Brazilian Small Holding Agriculture*. Abril 2013.

DT 50: Angela Maria Hidalgo, *As Influências da Unesco sobre a Educação Rural no Brasil e na Espanha*. Mayo 2013.

DT 51: Ermanno Abbondanza, “Ciudadanos sobre mesa”. *Construcción del Sonorense bajo el régimen de Porfirio Díaz (México, 1876-1910)*. Junio 2013.

DT 52: *Seminario Internacional: América Latina-Caribe y la Unión Europea en el nuevo contexto internacional*. Julio 2013.

DT 53: Armando Martínez Garnica, *La ambición desmedida: una nación continental llamada Colombia*. Agosto 2013.

DT 55: Beatriz Urías Horcasitas, *El nacionalismo revolucionario mexicano y*



sus críticos
(1920-1960). Octubre 2013.

DT 56: Josep Borrell, *Europa, América Latina y la regionalización del mundo*. Noviembre 2013.

DT 57: Mauren G. Navarro Castillo, *Understanding the voice behind The Latino Gangsters*. Diciembre 2013.

DT 58: Gabriele Tomei, *Corredores de oportunidades. Estructura, dinámicas y perspectivas de las migraciones ecuatorianas a Italia*. Enero 2014.

DT 59: Francisco Lizcano Fernández, *El Caribe a comienzos del siglo XXI: composición étnica y diversidad lingüística*. Febrero 2014.

DT 60: Claire Wright, *Executives and Emergencies: Presidential Decrees of Exception in Bolivia, Ecuador, and Peru*. Marzo 2014.

DT 61: Carlos de Jesús Becerril H., *Un acercamiento a la historiografía sobre las instituciones jurídicas del Porfiriato, 1876-1911*. Abril 2014.

DT 62: Gonzalo Andrés García Fernández, *El pasado como una lección del presente. Una reflexión histórica para el Chile actual*. Mayo 2014.

DT 63: Cecilia A. Fandos, *Tierras comunales indígenas en Argentina. Una relectura de la desarticulación de la propiedad comunal en Jujuy en el siglo XIX*. Junio 2014.

DT 64: Ramón Casilda Béjar, *América Latina y las empresas multilatinas*. Julio 2014.

DT 65: David Corrochano Martínez, *Política y democracia en América Latina y la Unión Europea*. Agosto 2014.

DT 66: Pablo de San Román, *Participación o ruptura: la ilusión del capitalismo sindical en la Argentina post-peronista*. Septiembre de 2014.

DT 67: José Joaquín Pinto Bernal, *Los orígenes de la deuda pública en Colombia*. Octubre de 2014.

DT 68: Fernando Martín Morra, *Moderando inflaciones moderadas*. Noviembre de 2014.

DT 69: Janete Abrão, *Como se deve (re)escrever a História nacional?*. Diciembre de 2014.



DT 70: Estela Cristina Salles y Héctor Omar Noejovich, La transformación política, jurídica y económica del territorio originario del virreinato del Perú, 1750-1836. Enero de 2015.

DT 71: M^o Isabel Garrido Gómez, J. Alberto del Real Alcalá y Ángeles Solanes Corella, Modernización y mejora de la Administración de Justicia y de la operatividad de los jueces en España. Febrero 2015

DT 72: Guido Zack, El papel de las políticas públicas en los períodos de crecimiento y desaceleración de América Latina. Marzo 2015.

DT: 73: Alicia Gil Lázaro y María José Fernández Vicente, Los discursos sobre la emigración española en perspectiva comparada, principios del siglo XX-principios del siglo XXI. Abril 2015.

DT: 74: Pablo de San Román, Desconfianza y participación: la cultura política santafesina (Argentina, 2014). Mayo 2015.

DT: 75: María Teresa Gallo, Rubén Garrido, Efraín Gonzales de Olarte y Juan Manuel del Pozo, La cara amarga del crecimiento económico peruano: Persistencia de la desigualdad y divergencia territorial. Junio 2015.

DT: 76: Leopoldo Gamarra Vilchez, Crisis económica, globalización y Derecho del Trabajo en América Latina. Julio 2015.

DT: 77: Alicia Gil Lázaro, Eva Sanz Jara e Inmaculada Simón, Universalización e historia. Repensar los pasados para imaginar los futuros. Agosto 2015.

DT: 78: Sonia Oster Mena, Corporate Diplomacy in the EU. The strategic corporate response to meet global challenges. Septiembre 2015

DT: 79: Edgar Záyago Lau, Guillermo Foladori, Liliana Villa Vázquez, Richard P. Appelbaum y Ramón Arteaga Figueroa, Análisis económico sectorial de las empresas de nanotecnología en México, Octubre 2015.

DT: 80: Yurena González Ayuso, Presente y pasado de la transición española. Un estado de la cuestión pertinente, Noviembre 2015.

DT: 81: Janet Abrao, Construções discursivo-ideológicas e históricas da identidade nacional brasileira, Diciembre 2015.

DT: 82: Guido Zack, Una aproximación a las elasticidades del comercio exterior de la Argentina, Enero 2016.

DT: 83: Rodrigo Escribano Roca, “Lamentables noticias” Redes de información e imaginación política en la crisis revolucionaria del mundo atlántico. Un



análisis micro-histórico del Colegio de Chillán en Chile (1808-1812), Febrero 2016.

DT: 84: Iván González Sarro, La calidad de la democracia en América Latina. Análisis de las causas del «déficit democrático» latinoamericano: una visión a través de los casos de Honduras y Paraguay, Marzo 2016.

DT: 85: Carlos de Jesús Becerril Hernández, “Una vez triunfantes las armas del ejército francés en Puebla”. De las actas de adhesión de la Ciudad de Puebla y de los pueblos en el Distrito de Cholula, 1863, Abril 2016.

DT: 86: Laura Sánchez Guijarro, La adhesión de la Unión Europea al Convenio Europeo de Derechos Humanos: Un desafío para Europa todavía pendiente, Mayo 2016.

DT: 87: Pablo Gerchunoff y Osvaldo Kacef, “¿Y ahora qué hacemos?” La economía política del Kirchnerismo, Junio 2016.

DT: 88: María-Cruz La Chica, La microhistoria de un desencuentro como soporte de la reflexión antropológica: Trabajo de campo en una comunidad indígena de México, Julio 2016.



Universidad
de Alcalá

INSTITUTO UNIVERSITARIO
DE INVESTIGACIÓN EN
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
(IELAT)

Todas las publicaciones están disponibles en la página Web del Instituto: www.ielat.com

© Instituto de Estudios Latinoamericanos (IELAT)

Los documentos de trabajo que IELAT desarrolla contienen información analítica sobre distintos temas y son elaborados por diferentes miembros del Instituto u otros profesionales colaboradores del mismo. Cada uno de ellos ha sido seleccionado y editado por el IELAT tras ser aprobado por la Comisión Académica correspondiente.

Desde el IELAT animamos a que estos documentos se utilicen y distribuyan con fines académicos indicando siempre la fuente. La información e interpretación contenida en los documentos son de exclusiva responsabilidad del autor y no necesariamente reflejan las opiniones del IELAT.

Instituto de Estudios Latinoamericanos
Colegio de Trinitarios
C/Trinidad 1 – 28801
Alcalá de Henares (Madrid)
España
34 – 91 885 2579
ielat@uah.es
www.ielat.es

P.V.P.: 20 €

Con la colaboración de:

