

## “Sobre la “investigación-acción intercultural”: Entrevista a Juan Carlos Barrón Pastor”

POR: FABIÁN FLORES SILVA\*

### Presentación

El equipo editor de la *Revista ISEES* dialogó con el investigador mexicano Juan Carlos Barrón Pastor en el marco del “Seminario Internacional Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior” y el “2º Encuentro Interuniversitario de Educación Intercultural”. Las actividades, desarrolladas los días 29 y 30 de septiembre y 1 de octubre de 2010 en la ciudad de Temuco, Chile<sup>1</sup>, contaron con la participación de Barrón como invitado y ponente en la sesión de apertura, con la presentación “¿Quién interculturaliza la Educación Superior?”.

“Juancho” Barrón, como se presenta, es candidato a doctor en Filosofía en Estudios del Desarrollo en la Universidad de East Anglia (UEA), Reino Unido. Su tesis desarrolla la noción de la “investigación-acción intercultural”, que busca tomar en cuenta las emociones colectivas para explicar las relaciones entre identidades culturales; particularmente, las que conllevan una violencia simbólica y que se expresan en discursos educativos en México. Es co-autor de *El programa de apoyo a estudiantes indígenas ¿nivelador académico o promotor de la interculturalidad?*, publicado (2006) por la Asociación Nacional de Universidades de México (ANUIES). Colabora actualmente como tutor asistente en la misma universidad donde se desempeña y, durante el ciclo escolar pasado, colaboró como profesor visitante en la Escuela Nacional Preparatoria de la Universidad Nacional Autónoma de México (ENP-UNAM).

En esta entrevista, Juancho reflexiona sobre los avances, obstáculos y desafíos de la propuesta teórico-metodológica de la “investigación-acción intercultural” en el campo de las relaciones entre indígenas y no indígenas.

### Presentation

*The ISEES Journal editors spoke with the Mexican researcher Juan Carlos Barrón Pastor in the frame of the “International Seminar on Social Inclusion and Equity in Higher Education” and “2º Meeting of Inter Intercultural Education”. The activities, carried out on 29 and 30 September and 1 October 2010 in the city of Temuco, Chile, were attended by Barron as a guest speaker at the opening session, featuring “Who inter culturalize Education Higher Education?”*

---

\* Sociólogo, Pontificia Universidad Católica de Chile. Editor asociado de la Revista ISEES.

<sup>1</sup> El evento fue realizado en conjunto por Fundación EQUITAS, Universidad de La Frontera, Universidad de Valparaíso, Universidad de Tarapacá y la Universidad de Chile, con la colaboración de la Oficina de la Fundación Ford para la Región Andina y el Cono Sur.

*“Juancho” Barron, as presents himself, is a doctoral candidate in Philosophy in Development Studies at the University of East Anglia (UEA), UK. His thesis develops the notion of “inter cultural action research”, which seeks to consider the collective emotions to explain the relationships between cultural identities, particularly those involving a symbolic violence that are expressed in educational discourses in Mexico. He is co-author of the “El programa de apoyo a estudiantes indígenas ¿Nivelador académico o promotor de la interculturalidad”, published (2006) by the National Universities Association of Mexico (ANUIES). . Currently working as an assistant tutor at the UEA, and during the past school year, served as a visiting professor at the National Preparatory School of the Universidad Nacional Autónoma de México (ENP-UNAM).*

*In this interview, Juancho reflects on progress, obstacles and challenges of theoretical-methodological proposal of “intercultural action research” in the field of relations between indigenous and non-indigenous.*

---

### **FABIÁN FLORES SILVA: Cuéntanos sobre las motivaciones que te llevaron a trabajar con los pueblos indígenas en México**

**JUAN CARLOS BARRÓN:** Mi historia es bastante curiosa, porque nací en una familia de clase media en la Ciudad de México, donde tuvimos una nana indígena. Ella me cocinaba, fue como una segunda madre, y eso fue generando un cambio en la forma en que mirábamos las cosas que sucedían al interior de nuestra casa. Posteriormente, cuando llegó el momento de estudiar una carrera, fui a estudiar Administración por la presión familiar de clase media, pero a la mitad de la carrera renuncié. Después fui de viaje al norte y me inmiscuí entre un grupo de pescadores; años después entendí que ellos eran indígenas, pero en ese momento no lo sabía. Esa es, básicamente, la historia de cómo llegué a los pueblos indígenas. Ahí empecé, digamos, una experiencia; y luego vino el levantamiento zapatista de 1994<sup>2</sup>. Más tarde adquirí una definición política y trabajé muchísimos años con los integrantes del pueblo indígena purépecha en el occidente de México. Y no me di cuenta, hasta que fui a Inglaterra, de cuán indígena me había vuelto; hasta que volví a ver a mis compañeros mexicanos y percibí claramente que ellos eran mestizos, porque yo ya no veía el mundo como ellos lo veían. Fue la primera vez que comprendí que algo había pasado en esos 15 años.

---

2 Nota del editor. El levantamiento o rebelión zapatista es un hecho social y político de gran relevancia ocurrido en México. El 1 de enero de 1994, en el estado de Chiapas, campesinos indígenas comenzaron una serie de tomas de distintas sedes municipales, a modo de protesta por la situación de exclusión social y política en la que se encontraban. La lucha por la justicia social y por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en México llevada a cabo por este movimiento social ha tenido gran repercusión nacional e internacional. Para profundizar en los aspectos históricos y políticos de este acontecimiento, ver Díaz-Polanco, H., *La rebelión zapatista y la autonomía* (1997); Holloway, J., *Zapatista: Reinventing Revolution in Mexico* (1998), entre otros.

---

## El levantamiento zapatista y la "reemergencia" de los pueblos indígenas en México

**F. F. S:** ¿Cuál ha sido el significado y el valor del levantamiento del movimiento zapatista para la sociedad mexicana?

**J. C. B:** El levantamiento zapatista ha sido fundamental para la identidad y para la política de México, incluso ahora. Siete años antes del levantamiento zapatista se publicó el libro *El México profundo*, del antropólogo Guillermo Bonfil Batalla. Ese libro consiguió sacar hacia un público más amplio la discusión antropológica de que las civilizaciones indígenas estaban siendo negadas en el presente. El levantamiento zapatista consigue lo mismo, pero en un nivel "bestia", que golpea como un hacha a todos los mexicanos y nos pone de frente a la cuestión de que la realidad indígena no es una realidad pasada, sino que es una realidad presente. Todo eso, porque en el imaginario mestizo los indígenas son parte de nuestro glorioso pasado y entonces el presente y el futuro indígena no están. Los zapatistas lo que hicieron fue decirnos que hay un presente indígena y que queremos tener un futuro indígena.

**F. F. S:** ¿Cómo se vio impactada la política mexicana frente al levantamiento zapatista?

**J. C. B:** El levantamiento zapatista se conjuga con un momento histórico, cual es la fallida transición hacia la democracia en México. Sé que es controversial hablar de una transición fallida, pero yo pienso que fue así, es algo de lo que he escrito en otros artículos. Según mi visión, la transición falló y la prueba de ello es que hemos desembocado en un régimen militar y no en un régimen más democrático. La combinación del levantamiento zapatista con otros movimientos sociales democráticos de México creó una trenza de energía en la cual los movimientos se retroalimentaron y, a pesar de ser tan distintos y de tener objetivos tan distantes, en esos momentos, tuvieron un momento histórico fabuloso. Creo que, en gran medida, lo que pasó allí fue que los movimientos sociales, las instituciones antropológicas y las personas involucradas en este tipo de cosas se sintieron altamente comprometidas políticamente con la causa zapatista, pero también siendo nosotros mestizos y criollos comprometidos con una causa de tradición democrática se buscó desembocar en una transformación del Estado mexicano en donde los pueblos indígenas ocuparan un lugar. Ello provocó al final ciertas tensiones, porque cuando llegó el momento decisivo de la transición a la democracia -en la elección del año 2006- los zapatistas y los indígenas, con mucha razón, no vieron en la propuesta de la izquierda electoral una propuesta para ellos. De esa forma, el movimiento que hasta entonces había estado trenzado, en ese momento se hace divergente.

Porque en la Ciudad de México para muchos era claro que había que votar por el candidato a la Presidencia de ese entonces Andrés López-Obrador<sup>3</sup>, pero pensábamos que para el movimiento indígena y el movimiento zapatista votar por él incluso podría ser contraproducente. Entonces las agendas políticas estuvieron trenzadas durante algunos años y eso generó una sensación inigualable de fuerza, pero eran movimientos distintos, de inspiraciones distintas, y me imagino que ahora uno de los grandes retos es volverlos a reconciliar de alguna manera, aunque esa conciliación pasa fundamentalmente porque reconozcamos de alguna manera nuestra identidad indígena.

**F. F. S: ¿Consideras que el levantamiento zapatista logró una comprensión y reconocimiento adecuado por parte de los/as cientistas sociales de México? ¿Apreciaste algún rol importante de los intelectuales mexicanos para dar cuenta de ese proceso?**

J. C. B: Creo que sí. Hay trabajos formidables al respecto. Realmente hubo muchísima gente que lo entendió. El ejemplo más claro es Andrés Aubry quien, junto a otros antropólogos, logró definitivamente una comprensión. Aunque también se generó una tensión natural que radica en la interculturalidad, en la interacción entre culturas, pues nosotros, viniendo de una discusión moderna en el sentido del período de discusión y en la manera de conocer qué es la modernidad, teníamos cuestiones tales como las de género o las de roles ya muy ligadas a las agendas políticas de las clases medias de izquierda, lo que contribuyó a la generación de una tensión en su encuentro con las cotidianidades indígenas. Hay tensiones, por supuesto, pero yo creo que éstas fueron afinándose mejor. Yo soy más optimista de lo que se está haciendo, considero que los análisis y reflexiones sobre estos asuntos se encaminan en una buena dirección.

---

### La propuesta de la “investigación-acción intercultural”

**F. F. S: ¿En qué consiste la propuesta teórico-metodológica de la “investigación-acción intercultural” y cómo la llevas a cabo?**

---

<sup>3</sup> Nota del editor. Como candidato a la Presidencia, Andrés López-Obrador representó a la “Coalición Por el Bien de Todos”, una alianza electoral de izquierda formada por los partidos políticos mexicanos de la Revolución Democrática (PRD), del Trabajo (PT) y Convergencia.

J. C. B: Mi propuesta teórica básica es construir una ruta a partir de la experiencia intercultural. Mientras existen personas trabajando la interculturalidad desde una dimensión social, desde una perspectiva más antropológica o como un espacio educativo, en este caso lo que me preocupa es, más que el concepto, la propia experiencia acerca de cómo nosotros -como grupos y como personas- vivimos la convivencia y la interacción entre culturas. Y mi motivación para entrar a la investigación-acción es reflexionar sobre la experiencia de manera sistemática. Esta es una cuestión clave para entender mejor lo que estamos sintiendo, para entender cómo estamos haciendo las cosas y así poder desembarazarnos del traductor, del vocero. El pedagogo austriaco Iván Illich decía que la gran trampa de la educación es que pone el primer programa en la cabeza de los niños; es decir, el sistema educativo le pide a un profesor que le enseñe a los niños, cuando en verdad los seres humanos aprendemos en cualquier ocasión y en cualquier circunstancia. Claro, se pueden generar espacios para facilitar el aprendizaje -o para obstaculizarlo- pero una calidad innata del ser humano es aprender. Entonces, no necesitamos traductor, no necesitamos a alguien; en términos religiosos, no necesitamos sacerdotes para entrar en contacto con una deidad.

En esa lógica, pienso que la investigación-acción, tal como la propuso Paulo Freire, nos ayuda a identificar a los opresores y oprimidos que hemos interiorizado y, de esa forma, a reconocernos en ciertas interacciones como opresores y, en otras, como oprimidos. Además nos ayuda, desde nuestra condición de oprimidos, a poder liberarnos y a dejar de ser opresores. Todo eso implica una profunda reflexión, no es algo que tú puedas agarrar y, en una "sentada terapéutica" sacar, sino que se requiere la conformación de un grupo que genere un espacio de confianza para poder realizar una efectiva convivencia. La palabra convivencia me encanta, pues remite a la experiencia de vida, que es convivir y compartir las experiencias de cada uno, aunque para poder compartir las experiencias de vida se necesita generar un espacio, una disposición interior, y saber que puedes compartir con esas personas las experiencias de tu vida. Y si no, bueno, ahí te quedas. Entonces, para conseguir ese objetivo precisas de una reflexión profunda y de un espacio adecuado. Por tanto, para mí la investigación-acción es una herramienta ampliamente utilizada en Latinoamérica que nos ayuda a propiciar los espacios de reflexión para que los mismos involucrados generen su sistema de reflexión bajo el cual se pueda prescindir de un traductor.

**F. F. S:** **¿Cuáles son las dificultades que confronta esta propuesta para conseguir el objetivo de la deconstrucción de las interpretaciones de los sujetos sobre su entorno y sus relaciones, sean estos “oprimidos” u “opresores”?**

**J. C. B:** En primer lugar, cuantos más estudios formales tenga una persona, se hace más difícil. Es decir, una dificultad grande son las ideas preconcebidas que aprendemos en los sistemas educativos formales. Cuantos más conceptos y programas tenga incorporada una persona, el cristal por el que se observa está más empañado, lo que obstaculiza la posibilidad de ver cómo está transcurriendo su propia experiencia. Resulta que, paradójicamente, esa forma de adquisición de conocimientos es lo que nos provoca una mayor dificultad para lograr una comprensión de la experiencia.

**F. F. S:** **¿La academia sería un ejemplo de esos espacios en los que se haría más difícil llevar a cabo esta propuesta?**

**J. C. B:** Sí. Por ejemplo, si estamos buscando ver a través de nuestras cajas de conocimiento que hemos incorporado, entonces nuestro propósito es investigar la experiencia alrededor de esas cajas; justamente, en eso consiste uno de los más grandes desafíos del trabajo con esta metodología: se trata de olvidarnos de las cajas, se trata de desaprender. Y claro, no quisiera ser mal interpretado con lo que digo; tienes que aprender lo más posible, pero una vez que has aprendido lo más posible, entonces lo que sigue es desaprender.

**F. F. S:** **¿Y existen dificultades para trabajar con quienes han sido tradicionalmente denominados como parte de los “pueblos oprimidos”?**

**J. C. B:** En mi opinión, creo que eso es más problemático en el caso del mestizo. Pienso que en el mestizo la “victimización” es un fuerte componente en la elaboración de su discurso. En ese sentido, el mestizo, sintiéndose víctima, proyecta su imagen sobre los pueblos indígenas a quienes definirá como víctimas también. Sin embargo, mi experiencia es que los pueblos indígenas no se perciben a sí mismos como víctimas; ellos se perciben en guerra o se perciben oprimidos, pero se perciben dignos.

**F. F. S:** **¿Cuál es la diferencia entre sentirse “víctima” y sentirse “oprimido”?**

**J. C. B:** Pensando en el caso del mestizo, la cuestión de sentirse víctima -y por lo tanto de extender esa imagen hacia los pueblos indígenas como aun más víctimas- está relacionada con las experiencias de rupturas. Un ejemplo de ruptura es

el capitalismo, que opera casi siempre como una "fuerza oculta" que conspira contra la realización mestiza. La experiencia etnográfica que tuve con los integrantes de los pueblos indígenas purépecha y chiapaneco me dice que esa percepción mestiza no existe para ellos y no la comprenden: ellos se saben en guerra, pero de igual a igual, es decir, saben que están siendo "oprimidos" en el sentido de que están siendo perjudicados, pero no en el sentido de que estén abajo en la sociedad. Por ejemplo, lo que he visto esta semana en Chile respecto a la huelga de hambre de prisioneros del pueblo mapuche me llama muchísimo la atención, pues percibo el constante discurso de los medios masivos de comunicación para tratar a los mapuche como una clase social que está abajo de los chilenos. Pero los mapuche no se ven así, ellos son iguales frente a los chilenos y, mientras los chilenos miren a los mapuche como los de más abajo de una clase social oprimida, entonces va a continuar la acción discriminadora sobre los mapuche. Entonces creo que sí hay en este caso una condición de opresión, porque el pueblo mapuche sabe que está siendo oprimido por el Estado chileno. Pero el pueblo mapuche no es víctima, es un igual que enfrenta a un igual, en el sentido bélico de la igualdad, de un "tú a tú", de identidades culturales que tienen el mismo valor. El mestizo, en cambio, padece una suerte de neurosis, pues éste intenta asimilar lo mejor de cada mundo que se le presenta, lo que termina convirtiéndolo en víctima.

**F. F. S:** ¿Cuál es la diferencia -si consideras que existe alguna- entre aquellas perspectivas teóricas que buscan reivindicar un principio de dignidad y/o simetría entre los pueblos indígenas y las sociedades no indígenas -tomando como ejemplo las perspectivas de Bruno Latour y Claude Levi-Strauss-, y el trabajo que desarrollas desde la perspectiva de la "investigación-acción intercultural"?

**J. C. B:** El giro consiste en la teoría del "anti Edipo" desarrollada por Gilles Deleuze y Félix Guattari<sup>4</sup>. Básicamente, en la teoría del Edipo, el bebé desea poseer a su madre y quiere matar al padre, pero desde la perspectiva del "anti Edipo" esto es solamente una construcción del padre y el bebé permanece como un misterio, y por esa vía no puede conocerse. Así, para conocer los verdaderos deseos del bebé, no se puede hacer la construcción ni la deconstrucción desde la perspectiva del padre. Trasladando eso a la cultura hegemónica, si nosotros intentamos realizar la deconstrucción de los pueblos indígenas desde la cultura hegemónica vamos a fracasar, pues vamos a crear un nuevo estereotipo, una nueva invención, tal vez más o menos romántica, tal vez más o menos elaborada, pero al final de cuentas será una invención creada desde nuestras

---

<sup>4</sup> Nota del editor. Teoría expuesta por ambos autores en el libro *El anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia* (1985).

propias proyecciones, aunque éstas sean bien intencionadas. Por lo tanto, la única ruta posible de seguir es reconocer que esa ruta no es la correcta y que necesitamos partir desde las propias epistemologías de los pueblos indígenas para entenderlos. Ellos, los pueblos indígenas, ya lo hacen, pues se trata de una práctica milenaria que han desarrollado. Por eso su identidad es tan fuerte y nosotros, constituyentes de naciones relativamente nuevas, los miramos con esa fascinación y respeto que nos causa el ver ese poder de la identidad milenaria que nosotros no tenemos. Entonces, no podremos realizar el objetivo de la reconstrucción desde nuestra posición hegemónica. Lo mismo cuenta para el campo de la política: no podemos hacer política para los pueblos indígenas si ellos son considerados como “objetos” de la política. Los pueblos indígenas tienen que ser, forzosamente, los sujetos de la política.

**F. F. S:** **¿Existen prerequisites para poder trabajar desde esta perspectiva? ¿Con qué elementos y disposiciones debe colaborar cada sujeto participante para conseguir el propósito?**

**J. C. B:** Trabajamos con la reflexión afectivo-activa y con el triple eje reflexión-acción-noción. Partimos con la idea de Gilles Deleuze de que el deseo es innato en un sujeto. Entonces, en el reconocimiento de la experiencia se va a buscar entender cómo es el contexto de construcción del sujeto hegemónico, de ese sujeto socialmente construido. A partir de ello buscamos identificar y reconocer nuestros propios deseos en esa búsqueda, luego hacemos sentidos a nuestros deseos de una manera reflexiva, activa y afectiva. Esto quiere decir que las expresiones de esos deseos pueden estar reflejados en lo que hacemos, en lo que sentimos y en lo que pensamos, y entonces empezamos a analizar eso: ¿cómo sabemos?, ¿cómo pensamos?, ¿cómo actuamos? Y así nos damos cuenta de que hay ciertas contradicciones, ciertas lagunas y, desde ahí, empezamos a trabajar. Entonces nos damos cuenta de que es más lo que ignoramos que lo que sabemos y así proponemos un método sistemático de reflexión para que las personas se involucren en la búsqueda del encuentro de ese espacio vacío y de curiosidad. Es en este punto donde tratamos de incorporar un cierto rigor para que la sistematización de esa experiencia tenga un valor argumentativo de peso. Pero no estoy hablando de la búsqueda de una evidencia, sino de un rigor argumentativo que encuentra la necesidad y la dificultad de comunicar esas experiencias. En resumen, a través del trabajo de investigación-acción intercultural buscamos reconocer cómo construimos el contexto para luego ver cómo lo deconstruimos afectivamente y, finalmente, ver cómo podemos hacerle comunicable en la lógica actual y con los medios actuales. Esa es la parte más difícil, poder comunicarnos, decir lo que estamos sintiendo y pensando en cada situación. Cada etapa tiene sus retos.



**F. F. S:** Actualmente, las narrativas levantadas “desde” y “hacia” los pueblos indígenas son tan diversas como muchas veces contradictorias entre sí. En este sentido, ¿cómo aborda la perspectiva de la “investigación-acción intercultural” este desafío de la multiplicidad de narratividades e identidades indígenas?

**J. C. B:** Diversos autores han trabajado de diferentes modos la temática que mencionas, y lo han hecho bien. Por ejemplo, la socióloga mexicana María Bertely ha hecho un trabajo extraordinario buscando eso precisamente, pero la ruta que estoy siguiendo -no porque sea mejor ni peor, sino porque es la que me nace- es la ruta de la experiencia. Desde esa perspectiva los pueblos indígenas en el imaginario mestizo han tenido que ser “rurales”, “permanecer en las montañas”, vestir de un modo y ser “pobres”. Pero una vez que los indígenas dejan de ser “pobres”, pasan a la ciudad o hablan castellano, entonces ya dejan de ser el imaginario “indígena” y pasan a ser parte del imaginario “pobres” o del imaginario “clase baja”, entonces ya corresponden a otro tipo de estereotipo creado por los mestizos.

Mi propuesta es reconocer cómo está siendo realmente la experiencia intercultural, y si te has tomado muy en serio la cuestión de que ya dejaste tu pueblo y estás en una zona urbana y, por lo tanto, de lo que se trata es de sacar todas tus tradiciones, pues entonces seguramente estás haciendo una evaluación de un tipo distinto que si como indígena vas a la ciudad y estás tratando de mantener a toda costa las raíces de tu pueblo. Esto lo podemos ver también en el caso de los inmigrantes: tenemos los inmigrantes que van a Europa y se llevan sus raíces, pero también inmigrantes que allá hacen todo lo posible por no ser asociados con migrantes y que buscan verse lo más rápido posible como británicos, españoles o gringos. De tal forma, y esa es mi respuesta teórica, siempre existe en estas experiencias una negociación interior del hacer sentido de nuestras identidades.

Yo pienso que desde la perspectiva indígena lo que hay en realidad son negociaciones y acuerdos entre identidades culturales y también entre sujetos. Tal vez estoy entrando en el terreno de lo resbaloso, pero pienso que aunque las identidades culturales son construcciones nuestras, éstas no son objetos sino sujetos que están negociando y que llegan a acuerdos, y muchas veces nosotros estamos presenciando los acuerdos que nuestras identidades culturales están tomando, pero no podría yo decir que realmente somos nosotros los que estamos haciendo esas negociaciones. No sabría decir cuál sería ese “nosotros” que negocia. Así, todas las identidades culturales tienen ese valor de iguales y tienen la posibilidad de estar negociando y de conseguir

acuerdos. Esto tal vez es algo súper abstracto, pero pienso que las personas lo que están haciendo es hacer sentido a sus experiencias y, de la manera que lo están haciendo, es a través de las negociaciones y de los acuerdos, los cuales generalmente van a ser inconscientes. Por tanto, el trabajo reflexivo nos obliga a darnos cuenta y hacer sentido de esas negociaciones. Es como cuando te preguntan “a ver, ese día que te enojaste, ¿por qué te enojaste?”. En realidad ese día que te enojaste tú simplemente te enojaste, pero cuando te preguntan dos días después “¿por qué te enojaste?”, entonces tienes que elaborar, construir, contextualizar tus deseos y tus expectativas, tienes que hacer un balance de la situación y entonces argumentas por qué te enojaste. O bien, en el caso de los movimientos sociales, lo que están viviendo hoy en Chile con los presos mapuche en huelga de hambre, por un lado, y con el resto del país impávido, por otro, debemos preguntarnos “¿cómo pasa eso, no?” “¿cómo es posible?”. De esta forma, podemos hacer toda una reflexión de por qué nos conmueve la huelga, pero si a una persona no le conmueve, entonces podemos indagar por qué es indiferente. Esas dos perspectivas son formas de hacer sentido de la experiencia de la huelga. Entonces, esa ruta me ayuda bastante a que cada persona y cada comunidad haga su propio ejercicio para hacer sentido de su experiencia.

---

### La dignidad de los pueblos indígenas

**F. F. S:** Retomando la discusión anterior sobre la distinción entre autoperibirse “digno” y autoperibirse como “víctima”, ¿podrías desarrollar más tus ideas acerca de la dignidad? ¿Quién es portador de la dignidad y cómo lo hace? Parece ser que los pueblos indígenas luchan porque se les respete esa dignidad, mientras que para nosotros, los mestizos, esa dignidad es esquiva y se encuentra extraviada en algún lugar.


**J. C. B:** Dignidad es una palabra tremenda. La dignidad es una cosa paradójica y enigmática, que solamente la puede entender aquél que la tiene. Solo el que tiene dignidad puede ver la dignidad en el otro, y el que no la tiene, entonces no la puede ver, ni en sí mismo ni en el otro. Ser digno es una belleza de definición, porque la palabra “ser” en castellano es una forma permanente, entonces no se puede dejar de ser digno, se tiene que ser digno. Esto quiere decir que alguien siempre ha sido y siempre será digno. Eso en los indígenas es clave, no hay nada que pueda romper su dignidad, porque si algo la rompe, entonces esa dignidad nunca existió. La dignidad que tienen los pueblos indígenas consiste justamente en que ellos la viven, saben que son dignos y que no se puede romper esa dignidad. Si algo hemos hecho los occidentales

y los mestizos ha sido corromper todo y violentar las experiencias, entonces la dignidad en esa ruta es el último reducto, lo que no se puede violentar, lo que no puedes violar con nada. El levantamiento zapatista vino a poner la palabra dignidad en el terreno de lo político. La rebelión de Oaxaca de 2006<sup>5</sup> tuvo el poder que tuvo porque era un movimiento esencialmente digno, no había cómo comprarlo ni cooptarlo justamente porque era digno. Pienso que la cuestión de la dignidad consiste en que sepas que no estás abajo, por muy jodido que estés, por muy encarcelado que te tengan. Al poeta español encarcelado por el fascismo Miguel Hernández, o al mismo cantante chileno Víctor Jara, con nada les pudieron quebrar su dignidad.

**F. F. S: ¿Podríamos decir entonces que parte de los movimientos sociales latinoamericanos tienen esa voluntad de luchar porque son esencialmente dignos?**

**J. C. B:** Ellos luchan porque hay dignidad, entonces todo lo demás es posible. El pueblo mapuche está luchando para que los traten como sujetos, para demostrar que son personas. Ellos tienen la dignidad, entonces eso es incontrovertible, incluso para aquellos que no la pueden ver. Hay muchos que dirán "estos indios qué se creen al realizar una huelga de hambre y para presionar a la ley antiterrorista. Qué se creen si ellos están abajo".

**F. F. S: ¿Qué sucede entonces con la dignidad de los mestizos?**

**J. C. B:** La dignidad del mestizo está de alguna forma perdida. Eso se aprecia en que el mestizo se siente víctima, siente haber fallado, siente haber violentado, se siente un pecador. Eso es una cuestión muy cristiana y, por lo tanto, el mestizo no se siente digno de rebelarse. Una crítica que se hace constantemente entre personas de clases medias y clases bajas se expresa en este tipo de acusaciones: "por qué tú te rebelas, si yo te conozco y tú también eres un ladrón" o "pero si tú también me conociste y ahora te crees muy puro". Entonces se confunde la pureza con la dignidad, pero como somos todos pecadores, no tenemos derecho a rebelarnos. Los indígenas afortunadamente no se sienten pecadores y, por eso, tienen derecho a rebelarse. Las cuestiones del pecado y de la dignidad son constituyentes de rutas que merecen revisarse con cuidado y detalle, y por eso intentamos trabajarlas a través de nuestra metodología de investigación-acción intercultural. 

---

<sup>5</sup> Nota del editor. La rebelión popular de Oaxaca refiere a un conjunto de acciones de protesta y movilización llevadas a cabo por un amplio espectro de organizaciones sociales en el estado de Oaxaca, México, entre los años 2006 y 2008, cuyo propósito fue reivindicar la justicia social y el reconocimiento de demandas laborales de la sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación. Para un análisis detallado, ver el trabajo de Osorno, D.E., *Oaxaca sitiada: la primera insurrección del siglo XXI* (2007).

---

## Bibliografía

BARRÓN, J.C. y FLORES-CRESPO, P. 2006. *El programa de apoyo a estudiantes indígenas ¿nivelador académico o promotor de la interculturalidad?*. México D.F.: Editorial de la Asociación Nacional de Universidades de México (ANUIES).

BONFIL, G. 1987. *El México Profundo, una civilización negada*. México: Editorial Grijalbo.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1985. *El anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. España: Ediciones Paidós Ibérica.

DÍAZ-POLANCO, H. 1997. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI editores.

HOLLOWAY, J. 1998. *Zapatista: Reinventing Revolution in Mexico*. London: Pluto Press.

OSORNO, D.E. 2007. *Oaxaca sitiada: la primera insurrección del siglo XXI*. Editorial Grijalbo.