

En la etnografía y el trabajo  
de campo en las ciencias sociales  
IIA/UNAM, México, 214, pp. 28-54  
54

## De la encuesta clásica a la investigación participativa en la Sierra Norte de Puebla (1969-2009)

Pierre Beaucage  
Pedro Cortés Ocotlán

Es un lugar común decir que las condiciones de trabajo de campo han cambiado mucho y que ha habido una mutación reciente en la naturaleza misma de lo que llamamos "datos". Ahora bien, esta idea no es exclusiva de nuestra época. A lo largo de su historia, la mirada antropológica, de la que la etnografía es la base, siempre ha acompañado la expansión mundial del capitalismo que iba transformando continuamente a las sociedades indígenas y campesinas que estudiamos. Así que cada generación de antropólogos ha tenido que preguntarse qué impacto iban a traer estos cambios en su manera de abordar la descripción de la cultura. Por ejemplo, los datos dispersos y de segunda mano con los que James G. Frazer había escrito su *Rama dorada* aparecían totalmente obsoletos para Bronislaw Malinowski, que fundó sus *Argonautas del Pacífico occidental* sobre cuatro años de estancia en las islas Trobriand (¡no todos voluntarios!) e hizo del trabajo de campo el sello de legitimidad del discurso antropológico. Cuando hice mis primeros estudios etnográficos, hace casi medio siglo, el trabajo de campo a la Malinowski era todavía el modelo, aunque sus interpretaciones funcionalistas habían envejecido mucho.

Pero ya no estamos en los tiempos del joven Beaucage, sino en la segunda década del siglo XXI. Así que, a partir de una investigación de largo plazo en la Sierra Norte de Puebla, el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan y yo presentaremos aquí nuestros puntos de vista sobre una

forma particular de acercamiento al trabajo etnográfico. Como antropólogo quebequense (ya mayor) compararé la perspectiva, los métodos y los resultados de mis primeras encuestas de campo en México (entre 1969 y 1971 y en 1979-1980), con la "investigación colaborativa" efectuada para la Tosepan Titataniske y –sobre todo– con las "investigaciones participativas" realizadas con el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan (Cuetzalan, Pue.), ambas a partir de 1984. Los miembros del Taller (una generación más joven que yo) han integrado en el texto sus observaciones sobre el papel de los actores indígenas en la investigación etnográfica, como "informantes de antropólogos" y como investigadores y autores de estudios antropológicos y lingüísticos.

A estos cambios contribuyeron factores como la expansión de las comunicaciones y sobre todo el empoderamiento sociopolítico de los pueblos indígenas. Eso implicó también cambios en la ética y en la práctica misma de la etnografía. Algunos antropólogos concluyen de esto que ya no es posible hacer etnografía hoy, por la "confusión de papeles".<sup>1</sup> Como verán, no es nuestro punto de vista, pues cierta concepción de la etnografía –que podemos llamar colonial– ya pasó a la historia.

### Primeras investigaciones en la Sierra Norte de Puebla (1969-1971)

En 1969, como joven profesor en la Université Laval de la ciudad de Québec, decidí hacer un estudio etnográfico en una región de México entonces poco estudiada: la Sierra Norte de Puebla. Me interesaba particularmente la organización económica y social de los nahuas y totonacos que conviven allí. Involucré a varios estudiantes, canadienses y mexicanos, en esa investigación. En la Sierra Norte de Puebla, frontera natural entre el Altiplano mexicano y la costa veracruzana, se distingue la sierra alta (más de 1 400 msnm) y la sierra baja (de 1 400 hasta 500 msnm). Para sus moradores, el principal criterio de distinción es que en la parte baja se dan el café y la caña de azúcar y se pueden hacer dos cosechas de maíz al año. En la parte sureste de la sierra, fuera de la carretera principal, hacia la costa, sólo las principales cabeceras políticas y económicas, como Zacapoaxtla en la sierra alta y Cuetzalan en la sierra baja, tenían entonces carreteras

<sup>1</sup> Me tocó asistir a un encuentro entre el Taller de Tradición Oral y un antropólogo, donde éste declaró: "Yo represento la ciencia y no tengo nada que discutir con ustedes. ¿Tal vez con sus abuelos?"

asfaltadas. Los demás pueblos se comunicaban por brechas de terracería o por los viejos caminos reales, estrechas veredas que serpenteaban en las empinadas laderas.

Mis primeras investigaciones, realizadas en ese lugar según las reglas de la antropología social clásica, comprendían la economía, el parentesco, el ritual y la política de seis pueblos nahuas y totonacos,<sup>2</sup> así como las relaciones múltiples que los unían con tres cabeceras regionales (los "centros rectores" de Aguirre Beltrán [1967]: Zacapoaxtla y Cuetzalan, para los nahuas, y Huehuetla, para los totonacos. Más allá de la comparación entre varios pueblos nahuas y totonacos, de la sierra baja y de la sierra alta, quisimos hacer un estudio regional siguiendo la tesis del mismo Aguirre Beltrán sobre lo que él llamó "procesos dominicales" es decir las estructuras de dominación (*ibid.*). Para lograr materiales comparables, nuestro principal instrumento de investigación fueron entrevistas estructuradas. Al mismo tiempo, los investigadores integraban sus observaciones etnográficas generales en un fichero común, codificado con un sistema derivado del *Outline of Cultural Materials* de Robert Murdock. Ninguno de nosotros hablaba náhuatl o totonaco, así que acudíamos a intérpretes con las personas monolingües. Con los caciques y caciquillos de la región, el problema no era lingüístico, sino de confianza: sólo después de varios tequilas en el Club de Leones de Zacapoaxtla, algunos aceptaron revelar o confirmar ciertas informaciones.<sup>3</sup>

En cuanto a la ética de la investigación, mantuvimos la confidencialidad de nuestros informantes. Vale la pena señalar que para nuestra estancia en las comunidades, solicitábamos primero el permiso del presidente municipal, al que presentábamos el proyecto y una carta de recomendación de la Dirección de Etnología del Museo Nacional de Antropología. Luego, íbamos a ver al presidente auxiliar de la comunidad que nos recomendaba una casa donde se pudiera alojar el investigador o la investigadora. Y ¡a empezar las entrevistas! Simplemente había que seguir la línea vertical del PRI-Estado para no tener problemas (veremos cómo esto cambió pocos años después, con el empoderamiento de los actores sociales indígenas).

<sup>2</sup> Los pueblos nahuas eran Atzalan y Zacapexpan, en la zona alta, y Zacatipan, en la zona baja. Los pueblos totonacos, Nanacatlán, Ocelonacatzla y Ecatlán.

<sup>3</sup> Por ejemplo: "No es cierto que yo exploto a los indios. Ellos son los que me vienen a ver porque necesitan dinero. Se lo presto, y como tengo un compadre que necesita gente en su rancho en Veracruz..."

Entre 1969 y 1971, aplicamos cientos de cuestionarios y recolectamos gran cantidad de datos, sobre todos cuantitativos, completados con observaciones cualitativas. Con esos datos se publicaron dos libros en México (Arizpe Schlosser 1973, Durand 1986) y varios artículos en Canadá y en México.

El estudio comparativo de estos seis pueblos nos daba una buena instantánea, por llamarla así, de la estructura social de la Sierra. En ambas zonas, alta y baja, encontramos una jerarquía económica, étnica y política estricta que colocaba arriba a una burguesía de criollos y mestizos y abajo a los campesinos indígenas (Beaucage 1974; Paré 1977). Como en las otras regiones multiétnicas de México, los primeros solían concentrarse en las cabeceras, desde donde controlaban una parte de las tierras, el comercio y la política de las comunidades de los alrededores. Se autodesignaban "gente de razón" y se referían a los indígenas con los términos despectivos usuales: *inditos*, *peoncitos*, *mexicaneros*, *naquitos*. Asimismo consideraban que sólo el castellano era un idioma, mientras que las lenguas autóctonas eran "dialectos". Los indígenas les devolvían el desprecio con las apelaciones: *ko-yomej* (coyotes), según los nahuas y *lu'wan* (víboras), los totonacos.

En el tiempo del estudio, en la zona de Cuetzalan se estaba operando una reorganización del poder dentro de la clase dominante: una burguesía cafetalera se independizaba progresivamente del cacique de Apulco, que había controlado hasta entonces la fabricación y la distribución del aguardiente en toda la región (Paré 1975). En el otro extremo, en las comunidades indígenas, un campesinado medio lograba producir, con la mano de obra familiar, maíz para la subsistencia y café o fruta para la venta. Pero una minoría importante de la población carecía de tierras suficientes y tenía que arrendar parcelas para sembrar. En la zona baja se empleaban también en el corte de café, mientras que en la zona alta, emigraban con las cuadrillas a la costa del Golfo para la zafra o el corte de madera (en forma incipiente, a Puebla y México).

¿Cómo interpretar esta diferenciación entre los productores? Habiendo adoptado el materialismo histórico (marxismo) como marco teórico de interpretación, privilegamos el impacto de los factores nacionales y mundiales sobre las comunidades indígenas, últimos eslabones de una cadena de mecanismos globales regidos por centros de poder situados en Estados Unidos y Europa Occidental. En consecuencia, vimos en la diferenciación interna de las comunidades el resultado de una descampesinización o proletarianización del campesinado indígena (Bartra 1974). Estudiando Zacatipan, la

comunidad nahua más tradicional de la zona, desde el punto de vista de la antropología social, Lourdes Arizpe vio en esta situación el resultado del ciclo de la reproducción de las familias: los jóvenes, aún sin tierras, esperaban heredar una parcela (Arizpe Schlosser 1973). Teníamos en parte razón los dos.

Por otra parte, nuestra insistencia exclusiva en la economía nos impidió dar un papel significativo a las culturas y a las identidades nahua y totonaca en el cambio social. Considerábamos la cultura como una superestructura destinada a desaparecer frente a la penetración multiforme del capitalismo. De la misma manera, analizábamos las relaciones sociales complejas entre indígenas y mestizos como relaciones clasistas entre campesinos y obreros agrícolas, por una parte, y terratenientes y comerciantes, por otra, ocultas por un ropaje étnico. Desde este ángulo, las dimensiones rituales y simbólicas de la vida social, como el compadrazgo y las mayordomías, no tenían otra función que reproducir estas relaciones, ocultándolas. Y la dinámica global tenía que ser una descomposición cada vez mayor del campesinado.

Se nos escapó totalmente entonces otra dimensión de la cultura, como resistencia. Como está bien establecido hoy, la estrategia de supervivencia de los pueblos originarios de Mesoamérica y de los Andes implicó replegarse en el espacio social comunitario. Allí, durante siglos, mediante la ayuda del "arma de los débiles" que es la resistencia cotidiana (Scott 1985), les fue posible conservar sectores enteros de su organización social, de sus creencias y de sus ritos, fuera de las miradas inquisitivas de los visitantes. Como los maestros y los curas, éramos inmediatamente clasificados "forasteros"; si bien se contestaba —lacónicamente— a nuestras preguntas, no nos dejaban ir más allá.

En cuanto a la devolución del conocimiento, como decimos hoy, no encontramos interlocutores locales para discutir sobre nuestras conclusiones. En realidad, ni los buscamos. En ese periodo posterior a la matanza de Tlatelolco de 1968, era peligroso hablar de lucha de clases fuera del recinto universitario y fuera de ciertas redes semiclandestinas de activistas y de intelectuales. Además, los campesinos indígenas de la sierra baja, nos parecían más bien conservadores. En la sierra alta, la Unión Campesina Independiente (UCI), que acababa de formarse para luchar contra los nuevos

impuestos prediales y en favor de la reforma agraria, hubiera podido ser un interlocutor interesante, pero actuaba en la clandestinidad.<sup>4</sup>

## El regreso a la Sierra (1979): un choque después de la ausencia

Después de una pausa de varios años, que dediqué a preparar mis clases y a participar en la educación de mis dos hijos pequeños, regresé a la Cuetzalan en 1979, para una estancia breve. Me encontré con una situación social a la vez similar y muy diferente de la que había conocido durante mis primeras estancias. Aunque las mismas familias criollas y mestizas seguían dominando el escenario económico y político, se advertía la presencia de una organización regional que ya tenía miles de miembros en decenas de comunidades: la Unión de Pequeños Productores de la Sierra (UPPS) que se transformó en 1980 en Sociedad Cooperativa Agropecuaria Tosepan Titataniske (SCARTT). El reestudio de tres comunidades indígenas, en 1980-1981, nos permitió medir el camino recorrido.

A nivel económico, los indígenas, en vez de transformarse en proletarios, como lo preveían nuestros análisis anteriores, más bien compraban parcelas. Y en ellas plantaban cafetos, aprovechando los programas de Inmecafé. Gracias a los créditos a la producción, no tenían que endeudarse ni con los comerciantes de las cabeceras ni con sus agentes en los pueblos, que antes les compraban sus cosechas en pie a la mitad del precio. Como eran también socios de la organización cooperativa, podían conseguir a bajo precio los alimentos y otros productos básicos en una de las cincuenta tiendas cooperativas distribuidas en toda la zona nahua y algunos pueblos totonacos cercanos.

Los resultados eran muy visibles. En 1970, los campesinos sólo conseguían un kilo de maíz, su alimento de base, por cada kilo de café cereza que vendían, mientras que doce años después, obtenían cinco. En abril-mayo, el ingreso diario de los jornaleros sólo les alcanzaba para comprar entre cinco y siete kilos de maíz, en 1982 se había triplicado (Beaucage *et al.* 1982; Beaucage y Montejo 1984).

Las relaciones interétnicas habían sufrido modificaciones que se podían observar en la vida cotidiana. En las tiendas de Cuetzalan, muchos

indígenas no aceptaban ya que se les atendiera en último lugar ni que se les tutelara. Algunos empezaban a dirigirse en náhuatl a los vendedores cuetzaltecos sabiendo que éstos comprendían muy bien su lengua, aunque simulaban a menudo lo contrario; sabían que los comerciantes no se arriesgarían a perder clientes cuyo poder de adquisición había aumentado de forma notable. Significativamente, la cooperativa regional construyó su sede en pleno centro de Cuetzalan, la cabecera mestiza y criolla. La casa de la cooperativa se convirtió en el punto de concentración de los campesinos indígenas de la región.

También era visible en la región la presencia de varios forasteros, que llamaré "mediadores". En Cuetzalan, se trataba sobre todo de dos grupos: unos cristianos comprometidos y unos agrónomos progresistas. Los primeros, inspirados en la teología de los pobres, formaron una ONG, PRADE A. C. y se dedicaron a apoyar la auto organización en torno a varios programas económicos, educativos y de rescate cultural en San Miguel Tzinacapan, como el Taller de Tradición Oral (ver Sánchez y Almeida 2005).

Los agrónomos trabajaban a nivel regional en una estructura llamada "Plan Zacapoaxtla" cuyo programa incluía el habitual "paquete tecnológico": introducción de semillas de alto rendimiento, fertilizantes químicos y pesticidas y promoción de monocultivos comerciales. El Plan favorecía también la reagrupación de los campesinos en cooperativas multifuncionales, que tenían mucho más autonomía que las Unidades Económicas de Producción de Café (UEPC) de Inmecafé.

La pregunta existencial que me hice entonces fue: ¿por qué la dinámica social de la sierra baja se había alejado tanto de lo que habíamos previsto diez años antes? Esa cuestión tenía un corolario metodológico: ¿por qué nuestra etnografía anterior, que permitió estudiar con bastante precisión la estructura social, no pudo prever nada de eso? Ni la intervención estatal, ni la presencia de los mediadores externos constituían explicaciones satisfactorias. ¿En cuántas regiones de México hubo tales intervenciones, sin ningún resultado?

Para poder entender algo había que hacer otra etnografía, cualitativa. Había que explorar en profundidad las representaciones colectivas, el universo simbólico de los actores sociales. Y para eso, empezar por aprender el idioma náhuatl.

<sup>4</sup>Después supimos que un texto nuestro sobre caciquismo que llegó a la UCI fue utilizado de una forma inesperada en una lucha interna: una de las facciones lo utilizó para acusar al líder de la otra de ser un cacique "como lo explican aquí".

## La inmersión cultural (1984)

En 1984 regresé a Cuetzalan, centro del movimiento regional, sin marco teórico preestablecido, salvo un recorrido de las teorías sobre movimientos sociales, en particular Melucci (1999). Quería ver, desde adentro, lo que pasaba, cómo veían el mundo los actores sociales de base, campesinos, artesanos, y los cambios que estaban viviendo.

Me acerqué primero a la organización cooperativa, la Tosepan Titataniske. Me di cuenta en seguida de que los cambios socioeconómicos que yo observaba implicaban también una transformación en las relaciones de los indígenas con los investigadores externos. La desconfianza difusa de antes había sido remplazada por una actitud a la vez más abierta y más exigente. Por ejemplo, cuando me dirigí a la junta directiva de la Tosepan, en agosto del 1984, no se interesaron en mi proyecto de investigación sobre la historia de la cooperativa: "Ya hemos perdido bastante tiempo con universitarios que han venido a hacernos entrevistas sobre eso". Dos días después, sin embargo, aceptaban un nuevo proyecto sobre la comercialización de cultivos no tradicionales.<sup>5</sup> Me facilitaron los nombres de la gente que podría darme información relevante. Cuando entregué mi informe, dos meses después, me confiaron una encuesta mucho más delicada: evaluar el nivel de "conciencia cooperativa" entre los miembros de la organización, que ya contaba con miles de miembros en unas cincuenta comunidades, muchos de ellos de adhesión reciente. Mi conclusión fue que, fuera de los tres pueblos fundadores, tal conciencia era prácticamente inexistente.<sup>6</sup> Así empezó una larga historia de lo que puedo llamar *investigación colaborativa* con la Tosepan, en la que realicé varios estudios que interesaban a la organización. El último fue una descripción de la apropiación simbólica del territorio por sus habitantes indígenas a través de su toponimia.<sup>7</sup> A nivel metodológico, estas investigaciones diferían poco de las que hacía antes, salvo por su finalidad práctica. Me permitieron entender el funcionamiento de la organización, pero no respondían a mi pregunta: ¿por qué?

<sup>5</sup> El agrónomo Álvaro Aguilar, del Plan Zacapoxtla y asesor de la Tosepan, a quien conté mi desventura, fue quien me aconsejó el nuevo proyecto. El sabía el interés que tenía la junta directiva en la diversificación agrícola y la falta de datos disponibles sobre los costos de producción y las posibilidades del mercado.

<sup>6</sup> Esta encuesta orientó la campaña de educación de 1985.

<sup>7</sup> "Historia social y construcción de un ecosistema: la toponimia y el ordenamiento territorial indígena en el municipio de Cuetzalan, Pue." (2011), ms.

Cerca de Cuetzalan, el pueblo de San Miguel Tzinacapan había sido de los primeros en organizarse a nivel local y regional, y proporcionó varios cuadros a la Tosepan, incluyendo a su primer presidente. Con el apoyo de PRADE, varias asociaciones experimentaban allí formas novedosas de producir y de comercializar, pero también de revalorar el náhuatl en la enseñanza preescolar y secundaria y de rescatar la cultura indígena. En 1979, un joven maestro, Alfonso Reynoso Rábago, había formado el Taller de Tradición Oral para recopilar cuentos y relatos de la rica literatura oral náhuatl. Cuando llegué a San Miguel en 1984, el Taller, que se componía de unos diez jóvenes indígenas y de tres mestizos, había recogido centenares de cuentos y narraciones y había empezado su publicación con medios artesanales (Taller de Tradición Oral 1983-1991). Aparte de una difusión pública general, ese material se utilizaba en diversos proyectos educativos, como la escuela secundaria alternativa *Tetsitsilin* ("la piedra que canta"), el centro preescolar *Inchankonemej* ("la casa de los niños"), cursos de alfabetización y de educación de adultos y representaciones de teatro popular, así como una clínica, *Tapajtiloyan*, y un programa de nutrición para niños.

Pensé que en San Miguel podía encontrar parte de la explicación que buscaba. Los del Taller me invitaron para asesorar un estudio de etnohistoria que llevaban a cabo y me instalé allí. Ahora bien, el Taller estaba escaldado por sus anteriores relaciones con antropólogos extranjeros. Unos meses antes de mi llegada, un etnólogo italiano, Enzo Segre, se había llevado sin permiso unos veinte relatos recopilados, transcritos y traducidos por el Taller y los publicó después con su nombre.<sup>8</sup> Así que los miembros del Taller ya no se fiaban de los antropólogos (después de una experiencia así, yo tampoco lo hubiera hecho). En una de las primeras reuniones a las que asistí, un joven declaró rotundamente: "¿Para qué necesitamos antropólogos extranjeros? Mejor lo hacemos entre nosotros y tomará el tiempo que tome". Otro afirmó: "Estamos hartos de ser informantes de antropólogos. ¡Queremos escribir los libros!" Esa fue la base de la investigación participativa. No la planeó el antropólogo: ¡se la impuso el Taller de Tradición Oral!

La mayoría de sus miembros estuvo de acuerdo con una colaboración con tal que se firmara primero un acta donde se escribieran los deberes y derechos de cada parte, con dos puntos esenciales. En primer lugar, sería una investigación participativa como las que hacían ya, donde todos con-

<sup>8</sup> El Taller de Tradición Oral expuso la situación al editor, quien aceptó retirar de la circulación el libro plagiado (véase Beaucage 1992).

tribuirían en el diseño de los proyectos, en la metodología, en el análisis y en la gestión de los fondos.<sup>9</sup> En segundo lugar, se afirmó la propiedad intelectual del Taller sobre todos los datos que se recopilaban (los originales debían quedarse en San Miguel), lo que implicaba la *coautoría* de lo que se publicaría a partir de nuestras investigaciones. Sobre esa base empezamos una colaboración que persiste, veinticinco años después.

Con la encuesta de etnohistoria (Taller de Tradición Oral 1994), ya tenía una respuesta a mi pregunta. Si había surgido un movimiento indígena en la región, no era como respuesta mecánica a la “crisis del campo” como leemos en algunos estudios de entonces. La organización se inscribía en la tradición viva del pueblo náhuatl. La imagen fundamental que se desprendía de los relatos y de muchos cuentos recogidos por el Taller no era la de un pueblo derrotado, victimizado, era la de un pueblo que logró vencer, uno por uno, los obstáculos. Como dijo un anciano: “Echamos primero a los españoles [...] luego a los franceses (*analtekos*) los devolvimos a su casa. Después acabamos con los villistas. Y si vienen otros, ¡haremos lo mismo!” añadió, mirándome.

Con dicha respuesta, hubiera podido irme. Pero no lo hice. Mis estancias en San Miguel me revelaban un idioma y una cultura fascinantes y propuse que siguiera la colaboración en torno a otros temas: decidimos estudiar las plantas, los animales, la toponimia y los archivos municipales. No vamos a exponer en detalle el resultado de tantos años de colaboración.<sup>10</sup> Mencionaré únicamente el impacto que tuvo esta forma participativa de producir conocimiento en nuestra metodología etnográfica.

## La investigación participativa y la etnografía

Como indiqué arriba, decidimos que la participación se extendería al conjunto del proceso de producción de conocimientos antropológicos, desde la definición del proyecto hasta la discusión de los materiales, pasando por el diseño del método de encuesta y la colecta misma.

<sup>9</sup> Los fondos, (unos miles de dólares anualmente entre 1984 y 1991), los proporcionó esencialmente el Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. La tesorera del Taller los iba distribuyendo a cada uno en función del trabajo efectuado. También la ONG canadiense Développement et Paix dio un subsidio entre 1987-1988, para una encuesta y unos talleres sobre salud materno-infantil.

<sup>10</sup> Para una síntesis, vease Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012.

Después de terminar el libro de etnohistoria, el primer tema que surgió fue el de las plantas medicinales. Recuerdo haber insistido para que abordáramos el conjunto del reino vegetal, puesto que podía haber una variación importante en la distribución del conocimiento entre los informantes. La idea fue aceptada y abordamos la metodología de encuesta.

En un preestudio, en la década de 1970, cometí el error de preguntar a un joven bilingüe: “¿Cómo se dice ‘planta’ en náhuatl?” Dudó mucho y por fin me dijo: “*Taktson*”, palabra que anoté como comprendiendo todo el reino vegetal. Años después, cuando acompañé a dos miembros del Taller para nuestra primera entrevista oí que uno de mis acompañantes explicaba a un señor mayor el objeto de nuestro interés: “*Kuouit uan xiuit*” (“Árboles y hierbas”). Solamente entonces comprendí que no hay categoría general equivalente a “vegetal” en náhuatl, sino que ese conjunto se designa por sus dos categorías sobresalientes: los árboles y las hierbas. ¿Y *taktson*, entonces? Un amigo me explicó que, a partir de la metáfora de una mata de zacate, este vocablo cubre todos los seres vivos (plantas, animales e incluso seres humanos) de los que se puede aclarar los ascendientes y descendientes: por las semillas, en los árboles y las hierbas, o por la preñez entre los animales y los humanos (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012: 194).

Ya estábamos encaminados para hacer las “buenas preguntas”, como habían enunciado unos años antes los etnobiólogos (Berlin *et al.* 1974). Cuando tratamos de aclarar el sistema náhuatl de clasificación de las plantas nos encontramos con otro problema: mientras la botánica occidental distingue los conceptos de “familia”, “género”, “especie” y “variedad”, en náhuatl hay una sola palabra: *taman* “cosa abstracta, idea, clase”. En una discusión con el Taller, se resolvió fácilmente: “Cada cosa tiene su nombre”. Así que, mostrando una hoja o una flor a un informante, hay que preguntar primero: “¿*Kenij monotsa nejín*?” (¿Cómo se llama eso?), y él o ella contestará, por ejemplo: *Auakakuouit* (aguacate) o *Epasot* (epazote), el equivalente náhuatl del género. Inmediatamente después, hay que preguntar: “¿*Toni nejín*?” (¿Qué es eso?), la respuesta será: *Kuouit* (árbol), *xiuit* (hierba) o *kuamekat* (bejuco), es decir, el equivalente de la familia. Si luego se añade: “¿*Kanachi taman onkak*? ¿*Kenij monotsaj*?” (“¿Cuántas clases hay? ¿Cómo se llaman?”), el informante dirá, por ejemplo: “dos, el verde y el negro”, dándonos las especies náhuatl. Si se agrega: “¿*Kejkenijkej*?”, (“¿Cómo son?”) tendremos la descripción de esas plantas, con sus usos y sus características específicas.

La investigación participativa en etnobotánica cobró una dimensión de género cuando la esposa de un miembro del Taller comentó que faltaban muchas plantas medicinales en nuestra primera encuesta: particularmente las que curan las enfermedades relacionadas con la vida reproductiva de la mujer y con los problemas de los niños pequeños: "¡Cómo les van a hablar de esas cosas las curanderas si ustedes son casi todos hombres!". En efecto, nuestro primer equipo contaba solamente con dos mujeres, una de ellas indígena. Entonces se incorporaron a la investigación cinco mujeres indígenas, el Grupo Youalxochitl ("flor de la noche"). Efectivamente esas investigadoras añadieron decenas de plantas nuevas (un total de 232), más 29 elementos de origen animal (como agujas de puerco-espín o manteca de zorrilla), con una gran variedad de maneras de prepararlas y administrarlas, para curar 132 enfermedades distintas.

Podemos afirmar que el enfoque participativo generó una metodología etnográfica que nos dio acceso a la estructura interna del conocimiento de la naturaleza en la cultura náhuatl. Los resultados obtenidos marcaron un paso adelante en relación con ideas recibidas en este campo de estudios. Mientras Berlin y sus colegas, a pesar de haber buscado las "buenas preguntas", afirman que hay cuatro categorías fundamentales en cualquier sistema botánico tradicional (Berlin 1992), nosotros encontramos, entre los nahuas de la sierra, ¡catorce! Simplemente porque los investigadores y los informantes indígenas, compartiendo la misma cultura, se negaban a poner juntas "cosas que ni se parecen ni crecen igual".

Gracias a una metodología elaborada en una interacción constante entre el antropólogo y los miembros del Taller, hemos podido mostrar cómo los conocimientos relativos al mundo vegetal son clasificados por los nahuas de la sierra no en un sistema, como lo afirmaba la teoría imperante, sino en dos: uno que obedece principalmente a *criterios utilitarios* y el otro, más detallado, a *criterios morfológicos*. Además, la abundancia y la precisión de este saber desbordan ampliamente las necesidades materiales inmediatas: se identifican y se observan con cuidado plantas que no son ni útiles ni nocivas: "¡Xiuit saj!" ("¡Es una hierba no más!").

Contra la escuela universalista que, muy preocupada por hacer las "buenas preguntas", aísla la actividad cognitiva de su contexto de prácticas técnicas y sociales, pudimos demostrar que éstas ejercen una "atracción" sobre el modelo taxonómico. Por ejemplo, los taxones "genéricos" que más "especies" tienen corresponden a las plantas más útiles para la alimentación o la medicina tradicional. Tal apertura del sistema taxonómico sobre lo con-

creto, lo cotidiano, aparecerá como una imperfección para quienes buscan una coherencia abstracta, absoluta. Al contrario, en lo que nos concierne, es el corolario necesario de la función propia de una taxonomía en la sociedad campesina autóctona: condensar y ordenar su experiencia directa, amplia y multiforme del medio vegetal y hacerlo con la mayor precisión posible, pero también con la extrema economía de medios que exige la transmisión oral. De ahí la imposibilidad de comprender concretamente ese saber sin ponerlo en relación con las prácticas a las que nos envía constantemente.

### La encuesta etnozoológica (1987-1988)

La investigación etnozoológica planteó problemas metodológicos distintos, que permiten ilustrar otro tipo de relación entre saberes y práctica. Limitamos la recolección de especímenes a los insectos. En efecto, ante la dificultad de poder obtener muestras vivas de mamíferos silvestres, reptiles y aves, optamos por la identificación a partir de los nombres, completada por ilustraciones (en color para las aves).<sup>11</sup> Nos dirigimos a más de un interlocutor por cada animal (con un promedio de 1.7 entrevistas), completando la identificación con una descripción verbal detallada del aspecto del animal, de sus costumbres y del nicho ecológico en el que vive. Nuestros interlocutores proporcionaron información sobre 318 animales, si tomamos el nivel "genérico" como el más relevante, y menos de 500 taxones terminales, incluyendo especies y variedades. Estos números son bastante inferiores a los que encontramos en el estudio de la flora náhuatl (636 géneros y poco menos de mil taxones terminales).

Si bien la identificación de los géneros (por ejemplo, tlacuache, paloma, murciélago) no presentó mayores problemas, su afiliación a determinadas familias era muy a menudo problemática. En primer lugar, obtuvimos muy pocas familias: *chiktej*, pájaro; *kouat*, serpiente; *tekuani*, fiera; *amichin*, pez y *aokuilin* bicho de agua. Y esas agrupaban una pequeña parte de los géneros encontrados. Casi siempre nuestros interlocutores respondían a la pregunta: "¿Toni nejin?" simplemente por: "Okuulin", que se puede traducir por "animal". Así que obtuvimos de inmediato una categoría que parecía el equivalente del conjunto del "reino animal" (cuyo equivalente para el "reino vegetal" buscamos en vano). Sin embargo, la inclusividad de los dos términos no es la misma. El diálogo con el Taller reveló que *okuilin* nunca se distingue de "vegetal" y de "mineral", como en la clasificación occidental,

<sup>11</sup> Utilizamos en particular el libro de Roger T. Peterson y Edward L. Chalif (1973).

sino que es parte de varios pares contrastantes. En primer lugar, se opone a *kristianoj*, "ser humano". Por ejemplo, burlándose amistosamente de nuestros repetidos "¿*Toni nejín?*" (¿Qué es ésto?) a propósito de todos los bichitos, una abuelita nos respondió un día: "*Komo amo kristianoj, ¡ta pos okuilin!*" ("Si no es gente, ¡entonces es un animal!"). A nivel gramatical, vale la pena notar que los nombres de animales toman la forma plural y determinan el plural de los verbos, como ocurre con los humanos, contrariamente a los vegetales y minerales que adoptan casi siempre la forma singular.

Pero el término *okuilin* era ambiguo. También designa de manera específica el animal silvestre y se opone a *tapiyal*, "animal doméstico". Pero esta oposición no es absoluta. Así, don Miguel Félix, a quien Alfonso Reynoso preguntó *ex abrupto* por qué hablaba de su burro como *okuilin* en lugar de *tapiyal*, respondió: "¡*Por in tekua!*" ("¡Porque muerde!").<sup>12</sup> *Okuilin* tiene un tercer sentido aún más limitado (y por el que se emplea a menudo el diminutivo *okuiltsin*, "bichito"). La misma palabra designa a la enorme cantidad de insectos y arácnidos que se arrastran y vuelan en el clima tropical húmedo de la sierra. Aparece en la nomenclatura en *sinokuilin* (gorrojo, "bicho del maíz") o *kuoujokuilin* ("bicho del árbol").

Fueron los mitos y cuentos nahuas recogidos por el Taller los que nos dieron una pista para circunscribir esta palabra polisémica. Enseñan primero cómo en el mundo sobrenatural y subterráneo del Talokan, las categorías "silvestre" y "doméstico" se invierten. Allí los animales silvestres (*kuoujtajokuilimej*) como venados o jabalíes son guardados por el Padre y la Madre de Nuestro Sustento (*Toteiskaltikatotajtsin* y *Toteiskaltikatonant-sin*) en los Catorce Corrales bajo las Catorce Lomas, como sus animales domésticos (*tapiyalmej*). Los dueños del Talokan los van liberando poco a poco para que los cazadores y pescadores "que llevan una buena vida" (*tein kualí nemij*) puedan agarrarlos. Esa economía moral se sobrepone a las relaciones utilitarias que se tienen con la fauna.

En los mismos relatos, el contraste con el ser humano acerca *okuilin* a lo sobrenatural maléfico, a los duendes (*masakamej*, *tepeuanimej*) que atajan a los viajeros de noche, en las veredas. Cuando, en medio de un cuento, el narrador dice: "Entonces vino este *okuilin*, igual que el que Nuestro Santo Patrón aplasta,<sup>13</sup> quería asustarlo, matarlo..." (Ortigoza Téllez 1980: 8), todo el auditorio comprende que se trata de un genio maléfico... ¡cuando no del mismo diablo (*Amokuali*)!

<sup>12</sup> Alfonso Reynoso 1988, comunicación personal.

<sup>13</sup> La estatua de San Miguel Arcángel lo representa a punto de clavarle su lanza al demonio.

Así que lo animal (*okuilin*) se opone a lo humano (*kristianoj*), porque participa de una naturaleza que colinda con lo sobrenatural. El mito de Juan Oso, ilustra bien esta doble dimensión de la naturaleza. Hijo de un Oso y de una mujer indígena, Juan Oso posee una fuerza sobrehumana que le imposibilita la vida en sociedad. Por otra parte, él vence sin dificultad a las fieras y a los espíritus malignos en las pruebas que se le imponen. Por último, encadenado por los Rayos en el fondo del mar, se alimenta de los cadáveres de los animales y de los humanos ahogados. Con el nombre de *Aueuejcho* (guajolote del mar) o de *Nanauatsin*<sup>14</sup> regula el curso de las lluvias como el Tláloc de los aztecas.<sup>15</sup>

Lo que apareció muy pronto en la encuesta etnozoológica, es que las relaciones de los nahuas con los animales son cualitativamente distintas de las que tienen con las plantas, y eso se refleja en su forma de conceptualizar el mundo animal. La dimensión mágico religiosa de esas relaciones es particularmente neta en lo que toca a los animales del monte o del agua. Unos animales son sabios (*tamatini*), como la chachalaca, que avisa por su grito del cambio de tiempo. Otros, como el zorrillo, causan desgracias (*tetaueliaj*) a quienes los encuentran en el monte. Otros son de mal agüero (*tetetsauia*); por ejemplo, si unos pájaros pilinches se le avientan en la vereda, el cazador sabrá que es mejor regresar a su casa ese día. Otros animales embrujan (*texoxaj*), como la serpiente, que con su aliento puede raptar el alma del feto de la mujer encinta si se la cruza en su camino; del mismo modo, la lechuza que pasa ululando encima de los tejados puede llevarse el espíritu de un enfermo o de un niño.

Eso nos obligó a modificar nuestra metodología. A sugerencia de los miembros del Taller, añadimos a la encuesta clásica (características físicas, nicho ecológico, costumbres... de los animales) preguntas abiertas, como: "¿*Tetauelia?*" ("¿Causa desgracias?") "¿*Texoxa?*" ("¿Hipnotiza?"), "¿*Se kitauelia komo se eliuisti?*" ("¿Le afecta uno si uno actúa mal?") "¿*Keniu?*" ("¿Cómo?"); además incluían la manera de prevenir el mal o de curarse.

Otra dimensión de las relaciones con la fauna la constituyen las prohibiciones alimenticias que pesan sobre varios animales, generalmente en función de analogías de orden sobrenatural. Así, se aconseja a las mujeres encinta no comer cierta clase de acamayaz (*xilimej*) para que el niño no naz-

<sup>14</sup> Nombre del dios "buboso" que primero se echó en la hoguera encendida por los dioses en Teotihuacan, para poner en marcha el universo; se convirtió en Sol.

<sup>15</sup> Ver Ortigoza Téllez [1980] y los análisis de Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral (2006, Vol 1: 114-138); Taller de Tradición Oral y Beaucage [2003].

ca con la piel rugosa o con una deformación de la mano. Tampoco deben comer carne de tlacuache (*takuatsin*), porque así como este marsupial conserva sus crías en una bolsa ventral, las mujeres tendrían dificultad de dar a luz. De la misma forma, un niño varón no deberá comer patas de guajolote porque "temblará frente al juez", ni su cabeza porque "le saldrán muchos moretones en las peleas". Por otra parte, si se cierra el puño del muchachito sobre un jicote (*xikot*) o en un hormiguero, ¡los golpes que dará serán terribles!

La misma dimensión simbólica resalta en los atributos medicinales de algunos animales. Así, la carne del zopilote, que se considera no comestible, tiene fama de curar la tosferina, mientras que la manteca del zorrillo, animal de mala suerte (*nexikolokuilin*), cura los calambres. Pareciera que la carga simbólica negativa que tiene el animal en la vida cotidiana se vuelve una ventaja cuando uno se enfrenta con una enfermedad grave.

Los "animales del monte" y las aves, comestibles o no, no solamente dan su carne a los humanos. También son los dobles (*tonalmej*) de la gente común y de los curanderos buenos. Los nahuas de la sierra comparten esta creencia en el doble animal con las demás culturas mesoamericanas. A cada ser humano que nace le corresponde un mamífero silvestre, un ave o una boa, que nace a la vez y cuyo destino estará estrechamente ligado al suyo durante toda la vida: cualquier daño que sufra el doble animal repercutirá directamente sobre la salud del ser humano asociado, provocando, por regla general, una enfermedad grave. (Sánchez 1978: 138, 145). Los dobles animales están encerrados en el Talocan, situado bajo tierra, de donde provienen la fertilidad y la abundancia (Knab 1976). Si se escapan (o los raptan) de los Catorce Corrales, cualquier accidente que les ocurra afecta al correspondiente humano. El papel del chamán consiste precisamente en localizar y traer a los dobles animales perdidos, para lo cual moviliza su propio *tonal*, capaz de viajar a voluntad en el más allá, e invoca a los espíritus dueños de las diferentes regiones del mundo. (véase Zamora Islas 1988). El daño a los dobles animales suele ser causado por la acción de los brujos. Cuando preguntamos de quién son dobles animales las aves de presa, como el gavilán (*kuixin*), el milano (*lijlit*) o la lechuza (*kuoujxajxaka*), unos interlocutores contestaron, en tono más bien confidencial: "¡De *in naualmej*!" ("¡De los brujos!"). Éstos también pueden mandar según su voluntad sus dobles animales por la noche, para capturar y herir a los de los simples mortales, provocando la enfermedad e incluso la muerte. Son esos nexos místicos entre los humanos y el mundo animal los que operan

una escisión, en la categoría "ave", entre los depredadores, como un con junto, y sus presas.

Las preguntas abiertas –y la confianza– nos permitieron recoger testimonios completos donde las relaciones sobrenaturales que unen a humanos y animales se sobreponen a las relaciones materiales de cacería, pesca y cría e interfieren constantemente con ellas. Así es como un cazador describe la cacería del conejo (*tochin*):

No se le puede agarrar con la mano, hace falta una escopeta o un perro. Si el perro es buen cazador, lo atrapa. También se puede agarrar con una trampa (*tajpeual*) de hierro, de las que sirven para los tejones (*pesomej*): dos piezas de hierro que se abren, y cuando el conejo anda sobre ellas, cae preso. También se puede hacer una trampa de madera: se necesitan dos vallas de varas y una estaca plantada en la que se apoyan dos grandes piedras planas y otra piedras. Cuando pasa el animal, hace caer la estaca y las piedras se le caen encima y lo aplastan. Si te portas mal, a lo mejor no te pasa nada, pero también tal vez la bala te toque a ti o el tiro no se dispare. Y dicen que si has disparado y no fuiste a recogerlo, te encontrarás con una serpiente. Es el conejo que se ha transformado. Lo mismo si pones una trampa a un animal silvestre [y no lo vas a recoger]: te vas a topar con el Otro (*in Oksé*, i.e. la serpiente) pero sólo si debes (*titauiika*) algo (Miguel Cruz Saldaña).

La necesaria reciprocidad<sup>16</sup> entre humanos, por una parte, y entre ellos y la naturaleza, por otra, queda perfectamente expresada en la frase: "Si tu debes algo": si faltaste a tu deber (por ejemplo, con tu pareja) la naturaleza te faltará: no podrás cazar ni pescar. No todos los malos comportamientos son sancionados de esta forma. Nuestros datos mencionan tres: la infidelidad conyugal, el despilfarro de la carne y también su mal reparto, cuando se da a quien no lo merece. Los dos primeros se designan con palabras bastante cercanas, que provienen de la raíz *-auil*, que quiere decir "juego", "actividad vana". Por extensión, *kauiltia se siuat* quiere decir "burlarse de, abusar de una mujer": incluye tanto la violación como la aventura ilícita.

<sup>16</sup> A diferencia de lo que sugiere Descola (1996: 88-91), nuestros datos indican que la reciprocidad y la predación como "modos de relación con la naturaleza" no son mutuamente excluyentes entre los nahuas. La cacería, para los nahuas, es un acto de predación sin contrapartida, por cierto, pero sólo lo aceptarán los Dueños de los Animales si el cazador y su familia se portan bien. Se incluye en un esquema de reciprocidad más amplio en el que el cazador "respeto" a los animales que caza no malgastando su carne ni llevando mala vida.

Paralelamente, *kauiloua in takualis* significa despilfarrar, malgastar la comida. Ambas expresiones tienen en común la idea de "actuar fuera de las reglas". En el mismo campo semántico, *moeliuistia* quiere decir "volverse malo", es decir "infiel" y *-eleuia*, "antojarse de" o "desear de manera desordenada". La raíz *eliuis* designa "el mal", y también "la casualidad" que se opone a la ley. Preguntado sobre la reproducción de los insectos, un interlocutor nos contestó: "Tienen su madre, ¡no llegan por casualidad!" (*Kipiaj inimomanj, jamo eliuis mochiuaj!*).

En resumen, además de constituir un acervo de conocimientos etnozoológicos, nuestra investigación nos permitió indagar hasta la filosofía moral náhuatl. Nos reveló cómo el incumplimiento de las reglas sociales, igual que el despilfarro de los recursos, rompe el equilibrio de la *economía moral*: los animales silvestres ya no se dejan cazar, aparecen serpientes en su lugar, mientras que los animales domésticos "buenos y sensibles", es decir los de origen precolombino (guajolotes y abejas nativas), se mueren o huyen. El castigo a quien da pescado o carne de cacería a gente mala se explica por la dimensión mística de la comensalidad: convidar a alguien a comer o a beber (*teuantia*) es un acto de consecuencia, pues uno se identifica con la persona a la que invita. Un pescador nos confió: "No vayas a regalar las ranas (*kalamej*) que agarraste. Tal vez a la persona a la que se las diste ya no le apetezcan y las tire. Entonces tú no podrás agarrar más. Mejor las vendes: el que las compra, ¡sí las va comer!"

En este punto, los datos etnozoológicos nos regresan a nuestra encuesta sobre plantas, en particular al maíz. Un relato dice que las mazorcas deformes lloran cuando son desdenadas por el dueño de la milpa y se vengan negándole la próxima cosecha.<sup>17</sup> Cuando la molendera lo malgasta, el maíz responde mandándole una víbora a su cocina. Y sobre todo, el hijo que negó maíz a su madre provocó una granizada destructora sobre toda la región. De igual forma, cuando unos arribeños llegaron, en 1991, para comprar *totomoxtle* (hojas de maíz, utilizadas para envolver tamales), no les pareció a todos oportuno venderlas: "Antes, los abuelos no vendían nada del maíz, todo era para el gasto de la casa. Y tenían cosechas regulares. Quién sabe con qué gente ira a parar ese totomoxtle". Parece que la relación con el mundo animal es similar a una alianza matrimonial: una falta provoca

<sup>17</sup> De allí que los pixcadores lleven consigo un cuchillito, hecho con un hueso de guajolote, para deshojar y llevarse a casa inmediatamente las mazorcas pequeñas o malformadas: este maíz se comerá primero.

una ruptura, acompañada de un desquite que se limita al propio cazador o pescador. Mientras que la relación con el maíz se asemeja a la filiación misma: una falta en los deberes filiales provoca un cataclismo social, privando a toda la comunidad del alimento básico.<sup>18</sup>

## Conclusión

En conformidad con la dimensión esencialmente etnográfica y metodológica de esta presentación, no hemos detallado los resultados de esta investigación participativa que empezó hace veinticinco años y abarcó también los campos de la etnomedicina y de la toponimia.<sup>19</sup> A manera de conclusión, nos limitaremos a subrayar una característica de nuestra metodología.

En primer lugar, no correspondió a ningún plan anterior del etnólogo, que llegó a San Miguel, como hemos visto, para entender por qué sus previsiones sobre la dinámica socioeconómica de la Sierra Norte (basadas en las encuestas de los años 70) no se habían cumplido. Allí se encontró con un grupo, de mayoría indígena, que funcionaba ya de forma participativa y no quería volver a las viejas relaciones jerárquicas entre "investigador foráneo" e "informantes indígenas". Nuestra colaboración se extendió mucho más allá del estudio etnohistórico que ya había emprendido el Taller y, en los años siguientes, realizamos, en la misma forma, estudios en otros campos: etnobiología, toponimia, archivos locales.

A nivel metodológico, la fórmula participativa supuso un cambio importante. El antropólogo y los investigadores del Taller elaboramos juntos las "buenas preguntas", como lo requiere lo que se llamó entonces la "nueva etnografía". Nos permitió alcanzar una precisión mucho mayor en la encuesta sobre el mundo vegetal. En particular aclaramos los puntos de interacción entre las categorías prácticas y las categorías taxonómicas, y la "atracción" que la praxis ejerce sobre las conceptualizaciones. Cuando abordamos el mundo animal, de entrada incorporamos a la encuesta la dimensión espiritual muy presente en las relaciones de los nahuas con la fauna silvestre. Llegamos a la conclusión de que el principio de orden más general no es la morfología, sino la predación, que sitúa los humanos en una posición intermediaria. A nivel material, éstos son presa para las fieras (ja-

<sup>18</sup> También los shuar del oriente de Ecuador consideran que los seres de la naturaleza "están relacionados con los humanos con relaciones de consanguinidad (en el caso de las plantas domesticadas) y de afinidad (en el caso de los animales del bosque)" (Descola 1996: 90).

<sup>19</sup> Para ello les remitimos a Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012.

guar, coyote...) y son depredadores en relación con los animales del monte (venado, conejo...), las aves y los peces. A nivel espiritual, pueden ser víctimas de los animales que hipnotizan (como la serpiente), causan desgracias (como el zorrillo), embrujan (como el búho) o son de mal agüero (como el pilinche o tapacamino). Por otra parte, sus relaciones con las presas que los dueños del Talocan mandan a los cazadores y pescadores se ven profundamente alteradas por el desorden en las relaciones maritales y en la economía moral. No se debe malgastar los dones de los Talocanca.

Nos parece evidente que la dimensión participativa de nuestras encuestas fue esencial para alcanzar este nivel de profundidad en cuanto a la integración de los saberes de la naturaleza con la cosmovisión indígena. Sólo los investigadores indígenas podían crear el ambiente propicio para obtener datos que normalmente se esconden a los forasteros, teniendo a la vez la preparación etnográfica y la familiaridad lingüística y cultural para orientar las entrevistas hacia esas dimensiones.

Entre los objetivos prioritarios del Taller, plenamente compartidos por el antropólogo, estaba la "devolución de los conocimientos" a las comunidades indígenas en forma sintética y accesible. En 1988, nuestra primera publicación conjunta, destinada al público regional, fue *Maseualxiujpajmej / Plantas medicinales indígenas*, libro bilingüe náhuatl-español, cuyos textos constituían una síntesis de entrevistas sobre la farmacopea tradicional. Varios dibujos de plantas ilustraban el texto para facilitar la consulta. En 1994, el Instituto Nacional de Antropología e Historia publicó un volumen bilingüe titulado: *Oíamos contar a los abuelos / Tikininkakiltiaya in tatajmej uan nanajmej*. Las "vivencias de los ancianos" se habían transformado en etnohistoria.

La difusión local y el uso de estos dos libros bilingües no fueron tan amplios como habíamos previsto, a pesar de que la población indígena de San Miguel y de la región está alfabetizada y pese a una política de precios locales muy accesibles. Un factor importante que puede explicar eso es que, en una sociedad todavía dominada por la oralidad, lo escrito es algo de valor, que se conserva como algo importante, pero que no se utiliza a diario. En las casas, uno encuentra a menudo un tablón, colgado de las vigas por cuerdas o bejucos en el que se juntan (y recogen el polvo) viejos libros escolares, folletos de divulgación agrícola, y -a veces- los cuentos del Taller de Tradición Oral y nuestro libro de etnofarmacología.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Si bien *Maseualxiujpajmej* tuvo problemas de circulación, peor suerte tuvo nuestro segundo libro bilingüe: *In okuilimej tein tikkua / Los animales comestibles*. Lo mandamos al

Los canales reales de la difusión de los conocimientos tradicionales fueron las instituciones escolares y sanitarias, alternativas que se acababan de fundar en la década 1980, y unos talleres que se realizaron especialmente a este fin. En lo que se refiere a la escuela, hay que hacer una distinción. Los maestros de la escuela primaria de la región nunca se implicaron en este renacimiento de la cultura náhuatl: incluso algunos, aunque sean de origen indígena, la deprecian profundamente. Por el contrario, PRADE A. C. de la que hablamos ya, que contaba con varios pedagogos, fundó en la década de 1970 un centro preescolar bilingüe (*Inchankonemej*, "la casa de los niños") y una escuela telesecundaria (*Tetsitsilin* "la piedra que suena") y después participó en un programa de reinserción de los desertores escolares. En los tres sectores se privilegió la enseñanza bilingüe, en náhuatl y en castellano. El náhuatl predomina en el nivel preescolar, mientras que el castellano es la lengua más usada en la telesecundaria, donde la lectura y la escritura del náhuatl se enseñan como asignatura especial. Cuando Alfonso Reynoso fue maestro de primaria en Tecpancingo, una aldea de la jurisdicción de San Miguel, produjo textos con base en el náhuatl y envió a sus alumnos a hacer encuestas en la comunidad. Luego, utilizó estos materiales y otros elaborados con el Taller para una primera escolarización en náhuatl con resultados muy positivos: se comprobó que la primera enseñanza en náhuatl facilitaba incluso el aprendizaje ulterior del español (Reynoso Rábago 1988).

Por su parte, Yolanda Argueta Mereles, maestra de preescolar, integró a su enseñanza algunos de nuestros textos sobre la ecología y la toponimia del pueblo. Con ese fin, recorrió los alrededores con sus alumnos, explicándoles la significación de los nombres de lugar, muchos de los cuales se referían a la flora y a la fauna (Argueta Mereles 1999). Durante los primeros años los maestros provenían casi todos del medio urbano; luego fueron incorporándose jóvenes indígenas al personal docente. En la telesecundaria *Tetsitsilin*, uno de ellos, Pedro Cortés Ocotlán, coordinador del Taller y coautor de este capítulo, utiliza las publicaciones existentes como base para la enseñanza de la lengua náhuatl, de su gramática, de su ortografía y de los conocimientos del cuerpo humano y de la naturaleza.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> En 1991, tuvo dictamen favorable... pero nunca se publicó. El profesor Alfonso Reynoso, miembro del Taller y docente en la Universidad de Guadalajara, lo colgó hace poco en la red en <[www.maseualmej.altoseventos.com](http://www.maseualmej.altoseventos.com)>.

<sup>22</sup> A este fin, también elaboró un diccionario (Cortés Ocotlán 2009).

En el caso de la difusión de conocimientos tradicionales sobre plantas medicinales en la región de Cuetzalan, aparecieron varios canales alternativos. A fines de la década de 1970, se creó en San Miguel una clínica, *Tapajtiloyan*, también impulsada por PRADE, que funcionaba con la ayuda de voluntarios de la comunidad y de personal médico del exterior. Ya mencionamos arriba cómo las mujeres efectuaron una encuesta complementaria a la nuestra sobre enfermedades y plantas medicinales. Dos de entre ellas, Honoria e Iriana, trabajaban en *Tapajtiloyan*. Decidieron invitar a las madres jóvenes del pueblo a encuentros de información sobre salud infantil, porque habían notado que uno de los efectos colaterales de la escolarización de las muchachas era la pérdida gradual del uso de fármacos locales: al no ir al campo con sus madres e instalarse más rápidamente en su propio hogar, las jóvenes no adquirían los conocimientos acerca de las plantas curativas y de los tratamientos tradicionales, sin tener tampoco pleno acceso a los recursos médicos modernos,

Al principio, las madres no eran muy receptivas a esta forma nueva de transmisión de conocimientos. Como lo contaba Honoria Saldaña, miembro de *Youalxochitl*: "Nos decían: '¿Qué pueden conocer ustedes de la salud, siendo tan jóvenes?' Les contestamos explicándoles como habíamos conocido las plantas y sus usos. Citamos plantas que ellas no conocían y para qué servían y se interesaron. Vinieron entre 15 y 20 mujeres que asistieron a los talleres, les enseñamos cómo preparar los tés de yerbas y los jarabes". Paralelamente, en la clínica *Tapajtiloyan* se incorporaban a los tratamientos varias plantas locales que se cultivaban en un huerto vecino.

La experiencia de los talleres organizados por el Grupo *Youalxochitl* ilustra otro obstáculo a la "devolución a las comunidades" de los resultados de la investigación. En los grupos indígenas, el saber tradicional está en manos de personas mayores, como los curanderos. Esos los transmiten directamente a los que escogen para remplazarlos, siguiendo a menudo líneas de parentesco y de género, mientras que los indígenas que se adiestran para hacer encuestas como las nuestras son casi siempre jóvenes. Los talleres de *Youalxochitl* lograron evitar el escollo del texto escrito, pero la juventud de las promotoras mantenía el segundo obstáculo, hasta que encontraran la manera de vencerlo.

Pensamos que la investigación participativa que busca recuperar en forma de textos impresos los conocimientos tradicionales contribuye a contrarrestar la violencia simbólica que ejerció sobre los pueblos indígenas la mayoría mestiza que antaño despreciaba sus "supersticiones y brujerías",

al igual que sus "dialectos sin gramática".<sup>22</sup> Esto era lo que legitimaba a la élite regional para constituirse, desde hace más de un siglo, en el intermediario obligado, a todos los niveles, entre el mundo exterior y los indígenas (llamados con condescendencia "nuestra gente"). Esta posición les permitía "explicar" los indígenas a los extranjeros y "aplicar" a los indígenas los programas y decretos gubernamentales.

¿Y los antropólogos, en todo esto? En el siglo XIX se atribuyeron el papel de estudiar a los pueblos "primitivos" para conocer mejor los orígenes de la humanidad. Durante el siglo XX, con el relativismo cultural que acompañó la investigación de campo y la derrota del nazismo, se confió a la antropología la tarea de rescatar las culturas indígenas como parte del patrimonio de la humanidad y testimonio de las "muchas maneras de ser del humano". Este rescate cultural, sin embargo, no incluía de forma activa a los propios pueblos. Se suponía que desaparecerían pronto mediante la asimilación. Sus culturas quedarían en los marcos previstos por la sociedad occidental para colocar al Otro: el museo, la monografía antropológica, el primer capítulo de los libros de Historia Nacional. A la par, varios antropólogos trabajaban activamente en la aculturación planificada de los indígenas.

En años recientes, la expresión "pueblos originarios" está reemplazando cada vez más la de "indígenas". Este cambio de nombre es mucho más que una etiqueta nueva para los que fueron sucesivamente llamados "indios", "naturales", "pieles rojas" o "salvajes" en los diversos puntos del continente americano. Implica una relación privilegiada, primordial en el territorio sobre el cual tienen derechos inherentes, lo que siempre negaron las legislaciones coloniales y neocoloniales. Supone también un cambio en la correlación de fuerzas entre los que poseen el capital y controlan el Estado y los grandes medios de comunicación, por una parte, y los que sólo quedaron dueños de terruños exigüos, de su fuerza de trabajo y de su identidad propia. Ésta, cuando se transforma en organización, conduce a la exigencia de reformular las relaciones con el Estado y con la sociedad. En este contexto, cuando los indígenas dan a conocer sus conocimientos sobre su territo-

<sup>22</sup> "Nadie ya puede decir que hablamos dialecto, ¿verdad? El mexicano [náhuatl] tiene su diccionario y su gramática", comentaba con orgullo un campesino de San Miguel frente a varios libros en náhuatl, que incluían el diccionario de Sybille Toumi (1984) y la gramática de Duna Troianni (1979).

rio, con su flora, su fauna, su topografía, revelan su apropiación real de este territorio, que apoya sus reclamaciones de apropiación jurídica y política.<sup>23</sup>

Para producir estos conocimientos se requiere una nueva base de colaboración entre el investigador y las organizaciones nativas. A nivel ético, las exigencias para el antropólogo son mucho más complejas que antaño, cuando sólo tenía que preservar el anonimato de los informantes. Ahora no puede evitar tomar posición en relación con los objetivos de las organizaciones con las que se va participar o colaborar. En este caso es evidente que el investigador canadiense estuvo y está de acuerdo tanto con la labor de rescate cultural del Taller como con el mejoramiento de la condición económica y política del campesinado indígena que busca la Tosepan Titataniske. Recíprocamente, las organizaciones aceptaron la naturaleza y las exigencias metodológicas del trabajo científico.

Entonces la pregunta básica que se plantea es: ¿en qué condiciones el proceso de producción en formas modernas (libros, CD, películas) del saber tradicional puede contribuir a un auténtico empoderamiento de los pueblos originarios? Solamente en la medida en que se efectúe una verdadera transferencia de elementos metodológicos relevantes entre el investigador, por una parte, y los actores locales, por otra. Esa no puede ser relegada al papel de intérprete o de "informante" que eran los suyos en la antropología tradicional, sino plenamente integrados en la producción del saber.

## Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1967 *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, Mexico.

ARGUETA MERELES, YOLANDA

- 1999 *Los topónimos como estrategia de apoyo en el proceso de apropiación de la lengua materna náhuatl en el nivel preescolar*, tesis, Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 211, Cuetzalan.

<sup>23</sup> Así lo concibe la Unión de Cooperativas Tosepan que, además de sus funciones en los sectores de comercialización de productos agrícolas, de ahorro y crédito, de salud y de vivienda, constituye el eje principal de un comité que se formó hace dos años para defender el territorio indígena de Cuetzalan frente a un plan de turismo masivo (Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske 2011).

ARIZPE SCHLOSSER, LOURDES

- 1973 *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, Instituto Nacional Indigenista, México.

BARTRA, ROGER

- 1974 *Estructura agraria y clases sociales en México*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BEAUCAGE, PIERRE

- 1974 "Antropología económica de las comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla", *Revista Mexicana de Antropología*, 36 (1): 111-146.  
1992 "Ciencia y ética", *Ojarasca*, 6: 85-87.  
1994 "The opossum and the coyote: ethnic identity and ethnohistory in the Sierra Norte de Puebla (Mexico)", A. Chanady, (coord.), *Latin American Identity and Constructions of Difference*, University of Minnesota Press, Minneapolis: 149-186.

BEAUCAGE, PIERRE, MARIETTE GOBEIL, MARÍA ELISA

MONTEJO Y FRANÇOISE VITYÉ

- 1982 "Desarrollo rural e ideologías campesinas", *Textual*, 3 (10): 60-87.

BEAUCAGE, PIERRE Y MARÍA ELISA MONTEJO

- 1984 "Rapports fonciers et rente foncière : une étude de cas dans la Sierra Norte de Puebla", P. Beaucage, A. Corten, M. E. Montejó y M.-B. Tahon (eds.), *Le Café au Mexique et en République Dominicaine*, Université de Montréal, Cahiers du Groupe de recherches sur l'Amérique Latine. Montreal: 4-30.

BEAUCAGE, PIERRE Y TALLER DE TRADICIÓN ORAL

- 2012 *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, Plaza y Valdés, México, [versión en español de *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Une aventure en anthropologie*], Lux Montreal.

BERLIN, BRENT

- 1992 *Ethnobiological classification. Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Princeton University Press, Princeton.

BERLIN, BRENT, DENNIS E. BREEDLOVE Y PETER H. RAVEN

- 1974 *Principles of Tzeltal plant classification*, Academic Press, Nueva York.

CORTÉS OCOTLÁN, PEDRO

- 2009 *Diccionario español-nahuatl, nahuatl-español*, colab. Eliseo Zamora Islas, Telesecundaria Tetsitsilin, San Miguel Tzinacapan.

DESCOLA, PHILIPPE

- 1996 "Constructing natures. Symbolic ecology and social practice", P. Descola y G. Pálsson (coords.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Routledge, Londres: 82-102.

DURAND, PIERRE

- 1986 *Nanacatlán. Sociedad campesina y lucha de clases en México*, Fondo de Cultura Económica, México, [versión en español de *Nanacatlan. Société paysanne et lutte de classes au Mexique*, Presses de l'Université de Montréal, Montreal, 1975].

MELUCCI, ALBERTO

- 1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, México.

ORTIGOZA TÉLLEZ, FRANCISCO

- 1980 "Juan Oso, cuento relatado por Francisco Ortigoza Téllez", *La Semana de Bellas Artes*, 153: 4-11.

PARÉ, LUISA

- 1975a "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla", R. Bartra et al., (coords.), *Caciquismo y poder político en el México rural, Siglo XXI*, México: 31-61.
- 1977 "Inter-ethnic and class relations (Sierra Norte region, State of Puebla)", *Race and class in post-colonial society*, UNESCO, París: 377-420.

PETERSON, ROGER T. Y EDWARD L. CHALIF

- 1973 *A field guide to Mexican birds*, Houghton Mifflin, Boston [versión en español: *Aves de México. Guía de campo*, Diana, México 1989].

REYNOSO RÁBAGO, ALFONSO

- 1988 *Educación, revaloración y etno-desarrollo. Interpretación de una experiencia en tres comunidades indias de México*, tesis, Université de Montréal, Montreal.

REYNOSO RÁBAGO, ALFONSO Y TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC

- 2006 *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, 2 vols., Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

SÁNCHEZ, MARÍA EUGENIA

- 1978 *Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzinacapan (Mexique)*, tesis, Centre de Recherches Coopératives-École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

SÁNCHEZ, MARÍA EUGENIA Y EDUARDO ALMEIDA

- 2005 *Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna*, Universidad Iberoamericana, Puebla.

SCOTT, JAMES

- 1985 *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, Yale University Press, New Haven.

TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC

- 1983-1991 *Maseual Sanilmej - Cuentos indígenas de la Sierra Norte de Puebla*, 12 vols. Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo, San Miguel Tzinacapan.
- 1994 *Tejuan tikintenkakiliayaj ya in toueytatajuan - Les oíamos contar a nuestros abuelos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

TALLER DE TRADICION ORAL DEL CEPEC Y PIERRE BEAUCAGE

- 2003 "Una mirada indígena sobre naturaleza y cultura. La mujer, el oso y la serpiente en dos mitos nahuas," *Cuadernos del Sur*, 9 (10): 59-74.

TOUMI, SYBILLE

- 1984 *Vocabulario mexicano de Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla*, Association d'Ethnolinguistique Amérindienne (Chantiers Amerindia), París.

TROIANNI, DUNA

- 1979 *Estudio del mexicano de Tzinacapan*, tesis, Université de Paris III, París.

UNIÓN DE COOPERATIVAS TOSEPAN TITANISKE

- 2011 *Comité de ordenamiento territorial integral de Cuetzalan, Kuo-jtakiloyan. El monte donde producimos*, Unión de Cooperativas Tosepan Titaniske, Cuetzalan.

ZAMORA ISLAS, ELISEO

- 1988 "L'âme captive et les Quatre Lieux du Monde", *Culture*, 8 (2): 81-87.