

Vínculos no lineales y estrategias de resistencia del conocimiento campesino en San Sebastián Tlacotepec, Puebla

Non-linear relationships and resistance strategies of peasant knowledge in San Sebastian Tlacotepec, Puebla

Daniela Palma Patiño 

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
danpalpat@gmail.com

Recibido: 31 julio 2023 / Aceptado: 6 noviembre 2023

RESUMEN

El siguiente artículo se sustenta en la información etnográfica recopilada en campo, desde el año 2013 a 2023, en el municipio de San Sebastián Tlacotepec. Presenta un acercamiento a los vínculos no lineales que intervienen en la configuración del conocimiento campesino desde un diálogo de saberes. Analiza cómo a partir de los lazos de reciprocidad y la familiaridad con los seres humanos y no humanos se construyen estrategias de resistencia frente la modernidad capital, patriarcal y colonial. Esto es porque los conocimientos, que se construyen en dicho contexto, no se desligan de las personas que los producen ni de su entorno natural. Los testimonios y experiencias de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla nos permiten problematizar dicha categoría, no desde una postura productivista, que busca equipararlo con el conocimiento científico para validarlo, sino desde su dimensión afectiva y cosmogónica en constante diálogo con el territorio y la memoria.

Palabras clave: experiencia, lazos, nahuas, reciprocidad, San Sebastián Tlacotepec, territorio

ABSTRACT

The following article, based on ethnographic information collected in the field, from 2013 to 2023, in the municipality of San Sebastián Tlacotepec, presents an approach to the non-linear relationships involved in the configuration of peasant knowledge from a dialogue of knowledge. It analyzes how from the bonds of reciprocity and familiarity with human and non-human beings, strategies of resistance to capital, patriarchal and colonial modernity are built. The knowledge that is constructed in

this context is not detached from the people who produce it, nor from their natural environment. The testimonies and experiences of the Nahuas of the Sierra Negra de Puebla allow us to problematize this category, not from a productivist posture that seeks to equate it to scientific knowledge to validate it, but from its affective and cosmogonic dimension in constant dialogue with the territory and memory.

Keywords: *experience, bonds, reciprocity, San Sebastián Tlacotepec, nahuas, territory*

INTRODUCCIÓN

San Sebastián Tlacotepec, ubicado en el sureste del estado de Puebla, forma parte de los nueve municipios que conforman la región de la Sierra Negra: Ajalpan, Coxcatlán, Coyomeapan, Eloxochitlán, Nicolás Bravo, San Sebastián Zinacatepec, Vicente Guerrero y Zoquitlan. Colinda al norte con el estado de Veracruz y al sur con el estado de Oaxaca. Su población para el año 2020 fue de un total de 13,189 habitantes, siendo 50.8% mujeres y 49.2% hombres (Data México, 2023). Su cercanía con los estados de Oaxaca y Veracruz le brinda a este municipio un carácter pluriétnico debido a que concentra grupos nahuas (7,872 hablantes), mestizos y mazatecos (2,846 habitantes); que presentan rasgos culturales y lingüísticos muy diversos. Así mismo, las condiciones topográficas y climáticas del municipio son muy bastas. Abarca un mosaico ecológico que incluye selva alta perennifolia, relieves montañosos, valles interserranos, áreas de lomeríos y pequeñas llanuras aluviales. La vegetación dominante es selva baja caducifolia secundaria, habiendo presencia —en algunas zonas— de bosques de encino (Barranco, 2003, pp. 232-233). Por esta razón podemos encontrar un clima fluctuante templado húmedo, con abundantes lluvias en verano; semicálido; subhúmedo, con lluvias todo el año y cálido húmedo dominante en las partes más bajas.

Las principales formaciones montañosas en el municipio son: el cerro Kovatepetl, Kwixtepetl y Tzitzintepetl. Este tipo de condiciones topográficas hace muy compleja la introducción de vías de comunicación e infraestructura, tanto para las autoridades estatales como para la gestión comunitaria¹. Lo anterior repre-

¹ Muchas de las obras públicas, que surgieron a partir de la década de los sesenta, como la colocación de los puentes de luz y la creación de caminos, han sido fruto del trabajo colectivo que surge de las faenas. La faena es una práctica en la que, anteriormente, destacaba la figura de Los Caracterizados. Es decir, personas con reconocimiento local por su importante participación de la vida religiosa y la organización social en San Sebastián. Actualmente la participación en la práctica de la faena ha disminuido, esto se debe a la

senta para los habitantes del municipio grandes desafíos para poder acceder a servicios educativos y de salud, así como para la comercialización de productos agrícolas. Es por esta razón que la movilidad es una de las opciones que tienen para poder obtener ingresos y oportunidades a nivel profesional. Los puntos de movilidad más comunes para ellos son la Ciudad de Tehuacán, Ciudad de México y Guadalajara.

Esta compleja geografía ha permitido adaptar cultivos redituables como el café, que es la base de la economía de San Sebastián. El café, a pesar de tener un origen colonial, ha sido apropiado al contexto natural del municipio e implica relaciones sociales y simbólicas que responden a una lógica distinta a la del mercado. Esto se debe a su relación con el territorio debido al despliegue de múltiples expresiones de reciprocidad, entre seres humanos y no humanos, (como las plantas, los cerros o los dueños del monte o el agua) que habitan en él. Estas relaciones se expresan también a través del trabajo campesino, por ejemplo, en prácticas como la faena, la mano vuelta, y mediante la transmisión de mitos y leyendas sobre el entorno que los rodea, lo que finalmente se traduce en conocimientos. Dicho escenario da muestras de resistencia frente a los embates de la modernidad capital, colonial y patriarcal. Lo anterior se refiere a que, a través de sus conocimientos, los nahuas de San Sebastián se cuestionan sobre los riesgos de un modo de vida que ve en el territorio una fuente inagotable de recursos, siendo ello una postura que visibilizan los peligros de hacer de éstos una mercancía.

HACIA UN CONCEPTO DE CONOCIMIENTO CAMPESINO Y VÍNCULOS NO LINEALES

En torno al conocimiento, sea positivo o no, existe una reflexión amplia que, en términos históricos, viene de doctrinas filosóficas y económicas que muestran, desde una dimensión macro, cómo ha preponderado el conocimiento científico en distintos aspectos sociales y culturales. Quijano (2000) sitúa el problema de la producción de conocimiento desde la imposición de occidente, específicamente de Europa. Lo describe como una clase de conocimiento basado en el capitalismo fundamentada en una clasificación racial étnica que opera en distintas dimensiones, materiales y subjetivas, mediante el proceso de colonización en América. Siendo este un proceso que se consolidó al capitalismo desde la búsqueda de la

aparición de partidos políticos que han acaparado la gestión de los asuntos referidos a los servicios e infraestructura.

modernidad que deriva en relaciones de poder que configuraron identidades societales para la satisfacción de las necesidades del capital, conformaron un universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo hegemonías eurocéntricas.

La modernidad es entendida como el eje de las necesidades cognitivas del capitalismo que se expresaba en relaciones entre el hombre y la naturaleza, la propiedad de los recursos y su producción; hecho que, instaurado en el pensamiento filosófico e histórico social, naturalizó a la razón como única racionalidad válida, aún imperante y que fue producto del iluminismo del siglo XVIII (Quijano, 2000, pp. 342-343).

Específicamente en la década de los ochenta es más evidente la crisis del pensamiento eurocéntrico y del sistema capitalista. La crítica marxista, por ejemplo, sostenía la relevancia política e histórica de movimientos contra la hegemonía mundial. A esta crítica se unió la discusión en contra del discurso neoliberal que, en términos productivos, se traduce en conocimientos apelan a la eficacia, ganancia y la rentabilidad.

En un enfoque reflexivo de crítica al cientificismo de tradición eurocéntrica, más contemporáneo, podemos situar, la propuesta de Boaventura de Sousa (2010) hacia una epistemología del sur. En ella se cuestiona el papel hegemónico de la producción de conocimiento de occidente. Básicamente desde una perspectiva como esta, es posible identificar sobre los problemas actuales que se dan en el ámbito académico, político y económico, los cuales repercuten directamente en los grupos productores y reproductores de los conocimientos tradicionales.

Lo anterior también se vincula a la búsqueda de la autonomía política, étnica que parte de un posible Estado plurinacional, así como también en lo que respecta a las decisiones sobre las formas del uso y conservación del territorio. En palabras, la epistemología del sur, por medio de un diálogo intercultural plantea que, el patrimonio biocultural ya sea material o desde sistemas culturales y sociales como lo son los conocimientos locales, tienen gran peso en el desarrollo de los procesos históricos de cada grupo, en los cuales sobreviven sistemas tradicionales y prácticas ancestrales sobre el manejo de los recursos cuya eficacia, por su larga trayectoria en el tiempo, está sustentada en la experiencia y la innovación que estos grupos ponen en marca al adaptarse a distintas dinámicas.

Autores como Boada y Toledo (2003), así como Díaz, Núñez y Ortiz (2011) han hecho una gran labor al contextualizar y teorizar en torno al concepto de conocimiento campesino, poniéndolo en el mapa de la discusión de las ciencias sociales. Especialmente se han enfocado en el ámbito agrícola, ya que, las expresiones del conocimiento campesino se han entendido desde grandes ámbitos,

como el cuidado del medio ambiente, la medicina tradicional, la agricultura y la alimentación. La mayoría coincide en que los conocimientos campesinos son un conjunto de prácticas que las sociedades llevan a cabo cotidianamente, de generación en generación, para la transformación de su entorno natural, en la que se integran una serie de costumbres, tradiciones, significaciones e innovaciones. Sin embargo, como podemos ver en su propuesta, el concepto se limita a los aspectos cognitivos que intervienen en el desarrollo de técnicas.

Un sistema complejo en el que se inscriben diferentes estrategias y mecanismos de cognición, entre las que se encuentran la experimentación, la formulación de hipótesis, pedagogías autóctonas, mecanismos de validación, instrucciones algoritmizadas, el modelaje del cuerpo como herramienta, la educación de los sentidos, formulaciones teóricas y, desde luego, mecanismos empíricos de cognición (Ortiz, 2009, p. 99).

Para dicho autor, el conocimiento es la forma con la cual el campesino dinamiza su producción y, simultáneamente, genera conocimiento, lo cual lo hace un mecanismo de cognición válido, al igual que la ciencia. Sin embargo, pensar en el conocimiento campesino desde los mismos parámetros de las ciencias es seguir el mismo camino de la colonialidad de occidente. Desde esta propuesta, el conocimiento campesino implica, siguiendo a Rosas (2013) que los saberes de los pueblos originarios constituyen una actitud ética, comunidad y una forma de reciprocidad, lo cual difiere a la racionalidad del conocimiento científico. En esta propuesta, la categoría del conocimiento campesino se abre al ámbito de la experiencia, porque esta permite, en el caso de los nahuas de San Sebastián, reivindicar aquella relación con el mundo que se desvanece por la introducción de un pensamiento racional, que reduce la experiencia campesina a una técnica de cultivo.

Siguiendo a autores como Staroselsky (2020), la experiencia surge cuando tenemos la capacidad de compartir lo vivido. En el caso del conocimiento campesino este no se concentra en el individuo a nivel cognitivo, sino que tiene lugar a partir de un proceso de subjetividad e intersubjetividad. Para ahondar más en este punto es posible caracterizar esa experiencia no como cualquier vivencia subjetiva, ni cualquier encuentro con el mundo. Implica una elaboración de ese material en la forma de un relato significativo para otros (Staroselsky, 2020, pp. 1-2).

Por lo tanto, un elemento importante en la experiencia campesina también comprende el lenguaje y la comunidad. Siendo estos aspectos que además configuran una tradición, un marco de sentido que permita comunicar el conocimiento

campesino y que ve en el territorio una entidad que tiene algo que decirnos; una historia que no se restringe al ámbito de lo humano, sino que expresa desde narrativa no lineal, que reivindica a la naturaleza como una entidad que muestra actitudes y toma acciones frente a un modo de vida que atenta contra ella y la vida de los otros.

Siguiendo con otras categorías que definen al conocimiento campesino, cabe mencionar posturas críticas como la de Boada y Toledo (2003), quien ha puesto en evidencia que el interés por considerar a las categorías referidas a los saberes locales o tradicionales surge de la necesidad de occidente de asegurar la conservación de los recursos naturales. Viendo en los grupos campesinos e indígenas la capacidad de generar conocimiento como un sinónimo de sustentabilidad, dado que la crisis civilizatoria ponía en evidencia la urgencia de reivindicar un modo de vida alternativo al modo de vida occidental. El conocimiento campesino entonces, requiere de:

El estudio complejo integrado por el sistema de creencias (kosmos), el conjunto de conocimientos (corpus) y de prácticas productivas (praxis) de un agregado social o comunidad epistémica, lo cual hace posible comprender cabalmente las relaciones que establecen entre la interpretación o lectura, la imagen o representación y el uso o manejo de la naturaleza y sus procesos de dicho agregado (Toledo y Alarcón, 2012, p. 8).

Desde entonces ha surgido un gran interés por invitar a que académicos y estudiosos del tema se sitúen desde las comunidades portadoras de sabiduría y coadyuven en la construcción del conocimiento, lo que entendemos como un diálogo de saberes. Un diálogo que, en San Sebastián Tlacotepec, surge no sólo a través de las investigaciones académicas o antropológicas, para ser precisos, sino que surge dentro del mismo campo de acción de los miembros de la comunidad quienes, comparten y dinamizan su conocimiento local con conocimientos que han adquirido desde instituciones educativas y en el ramo de la agroecología, ya que, en las generaciones más jóvenes hay un fuerte interés por profesionalizar la práctica campesina.

Vemos en posturas como la de los autores Díaz, Núñez y Ortiz (2011), una ruptura con aquella forma antes descrita. Ya no considerando al conocimiento campesino como algo que nos conducirá a un modo de vida más sostenible. Ese ya no es su centro de interés, sino demostrar, que el conocimiento campesino es totalmente válido, tanto como el conocimiento que surge en el contexto científico. Lo ven como un saber no anclado en una sola tradición, enfatizando

que, durante siglos, han demostrado su eficacia y rendimiento. Pues, a través de su conocimiento, las sociedades indígenas y campesinas han logrado, no solo sobrevivir, sino que, también, han sostenido a las ciudades con la venta de sus productos. Destacan que los conocimientos campesinos se han adaptado a los constantes cambios socioculturales, no sólo por la necesidad de introducirse en el mercado, sino que los sistemas campesinos de conocimiento son lo suficientemente dinámicos para elaborar toda una serie de estrategias cognitivas y pedagógicas, sobre los procesos de transformación de la naturaleza. Donde destacan manejos sofisticados sobre los ecosistemas, sistemas clasificatorios y técnicas donde los componentes rituales y simbólicos son inherentes a ellos.

Partiendo de la experiencia directa en campo en San Sebastián Tlacotepec, se ha orientado la reflexión a establecer algunas diferencias entre estas formas de entender al conocimiento campesino. En las posturas anteriores podíamos entender que el conocimiento, analíticamente hablando, se entiende entre una praxis, una técnica y una cosmovisión. La aportación de los autores antes citados, en el contexto de las prácticas agrícolas, aportan un elemento importante para situarlos en la realidad empírica; la experimentación y la innovación. Disociando tanto a la naturaleza, como a las personas que intervienen en los procesos de producción de conocimiento puesto que se centra en qué se produce: bienes agrícolas y taxonomías, para distinguir procesos climáticos y de los ciclos vegetales, así como para nombrar los elementos del entorno natural. Desde esta postura, se considera que el peligro de validar y legitimar a los conocimientos campesinos, únicamente desde el carácter de la eficiencia y la productividad, puede obviar una cosificación de la naturaleza y los mismos conocimientos, pues partimos de su utilidad.

Es por esa razón que, lo que dichos autores designan como naturaleza, aquí se abordará no como un nicho ecológico o territorio *per se*, sino a través de vínculos no lineales, que nos demuestran que los conocimientos campesinos aluden a un modo de vida otro frente al modo de vida occidental capitalista. Pues en San Sebastián, los grupos nahuas no actúan sobre el territorio o la naturaleza, sino que cohabitan con ella. Siendo un personaje más dentro de la trama de la vida comunitaria, así como los seres no humanos que intervienen ella.

Las relaciones de reciprocidad y familiaridad con seres humanos y no humanos con el territorio, en San Sebastián Tlacotepec permiten observar una serie de conocimientos y estrategias frente a las violencias de la modernidad capital, patriarcal y colonial. Pues sus conocimientos, desde esta postura, no se muestran únicamente como una estrategia de subsistencia para incursionar en la lógica del mercado, sino que, su conocimiento alude siempre a un vínculo no lineal con el

territorio, con su devenir como pueblo, la memoria sobre su origen y el futuro. Esto se ejemplifica más adelante desde una de las historias sobre los dueños de los cerros que actúan frente a la devastación de la fauna de San Sebastián. Por otra parte, esa reciprocidad se expresa entre humanos, no sólo como un intercambio de fuerza de trabajo, se entiende también aquí como un respeto y cuidado por el esfuerzo y la vida de los otros. En todas aquellas experiencias referentes al cuidado de los cultivos, sean para el autoconsumo o para la venta, están presentes formas en las que se aprende a respetar el trabajo del otro no sólo por el carácter sagrado de los cultivos, como por ejemplo en el caso del maíz, también porque la consideración del trabajo de los otros es muy importante en San Sebastián, a pesar de que la lógica del mercado ha fracturado esa relación por medio de la legitimación de discursos que tratan de invisibilizar estos procesos, considerando que el saber campesino debe limitarse al aspecto técnico.

La idea de incorporar en la reflexión sobre el conocimiento campesino los vínculos no lineales se nutre de la tesis de Walter Benjamin (2008) sobre la historia, pues a través de ejercicios de memoria, desde la oralidad se comparten relatos sobre actividades como caminar y trabajar en la milpa o el cafetal, de efectuar la cacería de animales que se consideran sagrados. Estos relatos nos muestran imágenes donde no existe un tiempo uniforme que apunte hacia un progreso, sino que pasado y presente se muestran de forma cíclica y nos enseñan algo sobre la vida propia y la del territorio. En estos relatos vemos cómo la enfermedad del territorio influye en la vida de las personas y el daño causado puede revertirse a través de la muerte. Antes de pasar a aquellos relatos, cabe retomar que aquel peligro de cosificar la naturaleza no es otra cosa más que una ruptura o rechazo a la idea de progreso. Ese progreso lineal, unívoco, homogéneo y acumulativo que vuelve a la naturaleza una mercancía y los posibles lazos que estableciéramos con ella en fetiches de rentabilidad, eficiencia y lucro. Ante esta visión extractivista del mundo, la historia y una naturaleza cosificada, Benjamín advierte que ese tren que se llama progreso nos lleva a la catástrofe donde no habrá sino piedra sobre piedra y ni siquiera nuestros muertos estarán a salvo:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos

y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 2008, p. 44).

El conocimiento campesino en San Sebastián Tlacotepec se expresa en un conjunto de prácticas en que se traduce el trabajo campesino, es decir, las formas que realizan sus cultivos y la forma en la que se relacionan con su entorno natural, por ejemplo, la forma en la que nombran y describen los procesos de la naturaleza para el cuidado de la vida. En ello intervienen otros aspectos como la lengua y la forma particular de ver el mundo, la cosmovisión. Es por ello por lo que todas las prácticas agrícolas siempre están relacionadas con la ritualidad y con sus mitos. Además, cabe decir que el conocimiento campesino está situado porque parte de una posición particular en el mundo. Esto se expresa en el rol social que desempeña cada miembro de una comunidad, si consideramos la edad y el género y el contexto en el que se inscribe el trabajo campesino, como los procesos políticos y la migración, como se muestra en el siguiente caso etnográfico en el que se intenta identificar 1) conocimiento campesino situado, que responde a una lógica de 2) reciprocidad y familiaridad con la naturaleza, es decir, entre seres humanos y no humanos y 3) no se agota a una técnica ni a su efectividad, sino que responde a una resistencia frente a la modernidad capital, patriarcal y colonial.

NO TE METAS ALLÁ PORQUE ALLÁ HAY UNO QUE MANDA

El trabajo de campo en San Sebastián Tlacotepec se llevó a cabo con una amplia diversidad de actores sociales: cafecultores varones de diversas edades, infancias y especialmente destacó la participación de mujeres que desempeñan un papel importante en la vida campesina. Este es el caso de Esperanza, una mujer de 65 años que retornó al municipio después de 25 años de trabajar en un taller de maquila en la Ciudad de México. Esperanza regresó a su comunidad para dedicarse al campo, especialmente al cultivo del café. Para Esperanza este proceso fue como volver a empezar, conocer y reconocer todo de nuevo. Fue un proceso en el que interactuó con actores que la ayudaron en ese camino. También se enfrentó a tensiones debido a que su forma de cultivar era distinta a la de otros campesinos, como se narra a continuación.

Al caminar con Esperanza hacia su cafetal, me hizo reconocer los elementos del entorno que nos podían ayudar a agobiar los cafetales. Para ello necesitábamos bejuco². Esperanza me describió al bejuco a través de la analogía de un parásito, ya que éste se alimenta de las plantas; por eso es bueno quitarlo. Además, con él se pueden elaborar otros productos, como canastos. Explicó que ella aprendió en la marcha y mostró cómo obtiene el rastrillo con el que se apoya para chapear o limpiar el cafetal. El rastrillo es un tipo de gancho con el que van jalando la hierba que crece entre las plantas de café. “Rastrillo rústico de pura madera para la tabla, aquí los hacen con machete”, fue lo que ella dijo. Al mismo tiempo enseñó cómo va agobiando. Contó que sus plantas de café están correosas, es decir, que se van quebrando. Con el rastrillo y el machete fue podando y agobiando su café que, por cierto, mencionó era criollo. Explicó que es importante retirar el bejuco de los árboles porque este le resta nutrientes a las plantas y, además, se puede aprovechar para hacer canastos o para amarrar cosas.

Ella siempre que va al cafetal busca el bejuco. Mientras agobiaba pasó algo muy importante que la hizo detenerse de la actividad que realizaba. Unos jóvenes jornaleros se aproximaron a su parcela y empezaron a hablarse en secreto frente a ella. Eso la hizo sentir mal, se sintió apenada. Dijo que eran los hijos de uno de sus anteriores trabajadores, quienes la critican: “[...] porque dicen que así no se debe de agobiar, porque, si se quiebran se perderán las plantas. Algunos cafecultores optan por plantas mejoradas que proporciona el estado, sin embargo, hay cafecultores que, como Esperanza, se resisten a remplazar sus plantas criollas. “Mi esposo y yo lo hacemos así, de forma muy empírica. Esos señores han de decir ‘qué burra’, pero así voy aprendiendo, voy experimentando [...] Quiero saber cuáles son correosas y cuáles no, cuáles se pueden trozar más fácilmente y cuáles no”.

Su interés tenía una razón de ser. Esperanza no quería perder el fruto del café, pero estaba pendiente de los procesos y momentos de la planta y cuál era el alcance de estas. Tenía interés por saber cuáles son más resistentes a las lluvias y cuáles pueden resistir más y conservar mejor los frutos. Ahí también explicó que ella aprendió en la marcha. Es bueno ir podando sus plantas de café e ir sacando las

² El bejuco es un tipo de tallo que sale del árbol de bejuco, es largo delgado, de color verde o café según se va secando. Por ser flexible, además, hay varias posibilidades para usarlo, la más común es la de asir objetos, tejidos de cestería. En el caso de las prácticas agrícolas se usan como cuerdas ya que son muy resistentes. El uso es muy importante porque no genera dependencia a insumos externos como cuerdas de plástico.

ramas que le estorban, quitar la pura leña muy suavcita o *Pochkuavilt*, para que no eche mucha rama, porque estorba.

Habló también del valor de árboles como el jinicuil,³ puesto que, este le da sombra al café. Justo lo contó por una preocupación que tenía pues, en su cafetal había un árbol muy antiguo que a su parecer se tenía que quitar, pero le daba miedo que se cayera y pudiera causar un mal a alguna persona o a ella misma. Sin embargo, las personas que vivían cerca de ahí le comentaban que no tenía por qué quitar ese árbol porque era parte importante de ese lugar y que tenía que respetarse. Entre tanto, Esperanza explicó que, para ella, había sido muy difícil adaptarse nuevamente al trabajo del campo. Me dijo que, incluso, sentía que había adelgazado mucho, por lo pesado que era trabajar un cafetal, limpiarlo, trabajar las plantas y cortar el café.

Esperanza, además de tener inquietud por conocer los ciclos y características de las plantas de café, conocía y compartía historias sobre los seres de la naturaleza que aparecen en los recorridos de los campesinos. Historias que reflejan los riesgos a los que se enfrentan en su día a día y que nos demuestran una relación de reciprocidad entre seres humanos y no humanos, donde el conocimiento campesino no es una apropiación técnica —de la naturaleza— sino una actitud de escucha, una inquietud, una apertura (Larrosa, 2006, p. 100). En eso se traduce la experiencia campesina, puesto que tiene lugar en los sujetos.

En el anterior fragmento etnográfico podemos reconocer desde dónde parte ese conocimiento, desde qué experiencia, como lo es retornar al territorio después de haber migrado durante décadas y cómo desde esa experiencia se relacionan con él. Por otra parte, también podemos rastrear que con la migración los actores vuelven al territorio a desarrollar la agricultura o la cacería desde otra lógica, la del mercado, que acaba con la vida. Lo anterior más que una contradicción demuestra cómo incluso frente a esos escenarios los testimonios de aquellos quienes atentaron contra su territorio dejan un saber para los otros, son un testimonio de los peligros de la modernidad y eso hace que el conocimiento no sólo se vuelva una técnica que se reproduce bajo los mismos resultados, sino que convierte su saber en una estrategia frente a las formas de dominación estructural.

³ El árbol jinicuil pertenece a la familia de las leguminosas, alcanza alturas hasta de 20 m y diámetros hasta de 40 cm. Tronco recto y la copa redondeada y densa, compuesta de ramas delgadas y ascendentes. De él se desprenden sus semillas en forma de vainas y es muy importante en su presencia en las parcelas de café porque dan sombra, lo que favorece la producción de café.

En San Sebastián Tlacotepec hay lugares donde habitan seres como el Ehekaméh, el dueño del monte; Achane, la dueña del agua; y otros como los chaneques. La relación que los habitantes tienen con estos seres es de respeto. El monte, los ríos y arroyos, los árboles de ceiba son lugares especiales, considerados puros o sagrados, pues están lejos de la ocupación humana. Los habitantes del municipio son cuidadosos y tratan de no adentrarse de forma irrespetuosa a estos lugares, ya que éstos pueden causar grandes daños en la salud física y espiritual de las personas o incluso la muerte. El Ehekaméh, por ejemplo, puede definirse como una forma de clasificar a todos los seres que pertenecen al ámbito no humano: los Xantilméh (los antepasados, cuya lógica es la que prevalecía en el tiempo de la oscuridad, antes de que existiera el día y la noche, seres que habitaban espacios que, actualmente no habitan los seres humanos y que son altamente peligrosos para ellos (Romero, 2020, p.39), los duendes y los aires de muerto.

Estos seres son importantes en la memoria de los nahuas de San Sebastián porque se inscriben en las historias que se cuentan sobre el trabajo campesino. Se cruzan en el camino de las personas que se trasladan al cafetal, a la recolección de leña o cuando se practica la cacería de animales cuya presencia es cada vez menor. Algunos de los testimonios que se recopilaron, directamente en campo, nos hablan de Ehekaméh, como un ser que se encuentra molesto por la caza despiadada de animales que habitan el monte, animales sagrados como el tepezcuintle. La forma en que actúa dicho ser se describe a partir del siguiente relato:

[...] No recuerdo si por Naranjastitla. Dice que había un chamaco que siempre cazaba. Llevaba tepezcuintle o cualquier animal llevaba. Pero para esto, ya lo había agarrado como negocio. Llegó un día en que le dieron 40 mil pesos para que llevara un tepezcuintle para México.

Llegó de la ciudad, se quitó su mochila, se puso ropa para ir al campo, comió, se preparó y se fue al campo. Vio las huellas, vio más o menos dónde estaban. Iba a ser un animal muy grande, pensó que le podían dar más. Dice que era un animal con “manotas” así grandes, era un tepezcuintle viejo. Le llevó maíz para que se acercara. Le echó el maíz y llegó el tepezcuintle, enorme. Empezó a comer y él se preparó para darle.

Sí le dio, pero corrió y empezó a caminar. Empezaron, el cazador y su hermano, siguiendo las huellas de la sangre. Dijo mi sobrino que su mamá le dijo que vinieron a terminar como por este cerro, atrás. Pero dice que el hermano del que fue a cazar con él se cansó y que le dijo: “si quieres seguir, ve, yo me voy”. Y se fue a su casa. Llegó y la mamá le preguntó dónde estaba su hermano y que le contestó: “ahí lo iba siguiendo, nomás está herido el animal, yo me cansé, él que siga, él es el que hizo el trato”.

No llegó al otro día, lo empezaron a buscar. Dice que su papá le preguntó “dónde lo dejaste”, y que los llevó hasta donde se separó de su hermano. Seguían las huellas, pero para esto, ya el pueblo se levantó, parece ser hasta el tercer día que lo empezaron a seguir, que lo metió en un cerro ya grande, lejos lo llevó. Creen que al pisar una laja, una piedra, el animal brincó y se fue a la barranca. Creen que él resbaló y que se rompió su cráneo y ahí quedó muerto. Creo que mi hermana le hizo preguntas, ¿si no le dolía? “Estoy conforme –dijo— porque mi hijo ha hecho mucho daño a la naturaleza y se lo llevó. La naturaleza le cobró por todo lo que él hizo. Desde los 12 años empezó a cazar animales y no había un día que se fuera y regresara sin uno. Traía dos, traía tres, lo que más cazaba era el tepezcuintle, ese se acaba”. No, pues dice. “la naturaleza ya se enojó. Eso fue una trampa de la naturaleza, no me duele, la naturaleza tenía que cobrar todo”. Ya la gente lo levantó y lo trajeron (Hernández, comunicación personal, 2015).

El conocimiento que se desprende de este relato es sumamente potente. Nos plantea un escenario en el que la depredación de la naturaleza enferma tanto a los cuerpos como al territorio y en este caso puede causar la muerte. Nos muestra las consecuencias y peligros de sumergirnos en la lógica de una sociedad donde la experiencia se reproduce sin considerar al territorio. El joven del relato, determinado por la lógica de otro contexto socioeconómico, vio en aquel tepezcuintle una mercancía, lo ubicó en un tiempo de consumo. Un tiempo diferente al tiempo y espacio de los no humanos, del Ehekameh, un ser que no podemos ver pero que ahí, en San Sebastián Tlacotepec, en el cerro y en el monte virgen existe fuera de la lógica del capital. Aquellos seres, con personalidad y características propias de la condición humana como el enojo, no sólo nos dan cuenta de la relación entre sociedad y medio ambiente. Son seres que intervienen en la vida de los nahuas de San Sebastián. Están molestos frente a los agravios a las distintas formas de vida que coexisten en los entornos naturales y toman acciones. Son parte de la vida comunitaria pues atestiguan transformaciones, como los efectos que las violencias estructurales que el modo de vida capital produce en los individuos, quienes, en algunos casos, abandonan su territorio.

CONCLUSIONES

En los ejemplos anteriores se presentaron sólo algunas de las múltiples expresiones del conocimiento campesino que, en San Sebastián Tlacotepec, aluden a otras formas de relacionarse con el territorio y con los otros. Conocer más a fondo sobre los seres como el dueño del cerro, o Ehekameh, muestra otros caminos para

aproximarse a la forma en la que los actores crean, recrean y resguardan los conocimientos campesinos, que surgen en constante diálogo con el territorio. Con los ejemplos etnográficos se enfatizó en que los conocimientos campesinos no pueden entenderse sin considerar a las personas que lo producen y sin tomar en cuenta la dimensión cosmogónica y afectiva. De esta manera, todos los miembros de la comunidad de alguna manera generan conocimiento. Todos aportan y saben algo profundamente significativo, incluso quienes actuaron en contra de la naturaleza, ya que su vida y su actuar deja un saber que se comparte a través de la oralidad. Un testimonio que forma parte de la memoria y nos enseña a no repetir aquello que transgrede el orden de la vida comunitaria y del territorio. Así mismo, la experiencia de los campesinos de San Sebastián Tlacotepec nos enseña que uno no sólo se cuida del monte, a las plantas de café porque estas representan una mercancía, se debe cuidar también al monte, a los animales que habitan en él, porque, de esta manera es posible la reproducción y preservación de la vida comunitaria desde un horizonte más allá de la modernidad capital, patriarcal y colonial.

REFERENCIAS

- Barranco Torres, N. (2003). “Presencia mazateca en el sur del estado de Puebla”. En E. Masferrer-Kan, G. Vences-Ruiz, N. Barranco-Torres, E. Díaz- Brenis y J. Mondragón-Melo (Eds.), *Etnografía del Estado de Puebla*. (pp. 232-253). Puebla: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/ÍTACA
- Boada, M. y Toledo, V. (2003). *El planeta, nuestro cuerpo. La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/SEP/CONACYT.
- Data México. (2023). *Acerca de San Sebastián Tlacotepec*. Secretaría de Economía. <https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/san-sebastian-tlacotepec#:~:text=La%20poblaci%C3%B3n%20total%20de%20San,%25%20mujeres%20y%2049.2%25%20hombres>
- Díaz, G., Núñez, I. y Ortíz, P. (2011). “Interculturalidad, saberes campesinos y educación”. En A. Argueta, E. Corona y P. Hersch (Eds.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 235-255). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- de Sousa, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Quito: Editorial Abya-Yala.

- Echeverría, B. (2020). “El ángel de la historia y el materialismo histórico”. *Estudios Artísticos: revista de investigación creadora*, 6(8), pp. 96-104.
- Larrosa, J. (2006). “Sobre la experiencia”. *Aloma. Revista de Psicología i Ciències de l'Educació*, (19), pp. 87-112.
- Ortiz, P. (2009). *Conocimientos campesinos y prácticas agrícolas en el centro de México Hacia una antropología plural del saber*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World Systems Research*, 6(2), pp. 342-86.
- Romero, L. (2020). *Saber ver, Saber soñar. El proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec*. Puebla: Universidad de las Américas Puebla.
- Rosas, T. (2013). “La epistemología náhuatl y la descolonización desde las lenguas originarias”. En S. Hernández, M. Ramírez, Y. Manjarrez y A. Flores (Coords.), *Educación Intercultural a nivel superior: Reflexiones desde diversas realidades latinoamericanas* (pp. 81-95). Puebla: Universidad Intercultural del Estado de Puebla.
- Staroselsky, T. (2020). “Una flor imposible: Walter Benjamin y la experiencia en crisis”. *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 1(1), pp. 9-2. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.12424/pr.12424.pdf
- Toledo, V. M. y Alarcón-Cháires, P. (2012). “La Etnoecología hoy: Panorama, avances, desafíos”. *Etnoecológica*, 9(1), pp. 1-16.