

UNIVERSIDAD VERACRUZANA
CENTRO DE INVESTIGACIONES TROPICALES



**DIÁLOGO DE SABERES PARA EL REPLANTEAMIENTO TEÓRICO
DE LA RESTAURACIÓN ECOLÓGICA
CON ENFOQUE BIOCULTURAL**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA EN ECOLOGÍA TROPICAL

PRESENTA

KRYSTYNA BARBARA PARADOWSKA

Comité tutorial:
Dra. Silvia del Amo Rodríguez
Dr. José María Ramos Prado
Dra. Alba González Jácome

XALAPA DE ENRÍQUEZ, VERACRUZ

JULIO DE 2013

DECLARATORIA /DERECHOS DE AUTOR

El trabajo de tesis titulado “Diálogo de saberes para el replanteamiento teórico de la restauración ecológica con enfoque biocultural” fue desarrollado entre agosto de 2009 y julio de 2013 por la Maestra en Ciencias Sociales y Humanidades Krystyna Barbara Paradowska, como parte de sus estudios de doctorado en el Posgrado en Ecología Tropical del Centro de Investigaciones Tropicales de la Universidad Veracruzana. Para tal efecto se contó con el apoyo de la beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) mediante su Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC), desde septiembre de 2009 a julio de 2012, con el número de CVU/becario 336996/229635.

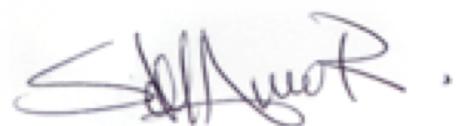
Los datos reportados en la tesis son originales, fruto de esta investigación y no han sido utilizados con anterioridad para obtener grado académico alguno, ni deberán ser usados en el futuro con el mismo fin.

Candidata



Krystyna Barbara Paradowska

Directora de tesis



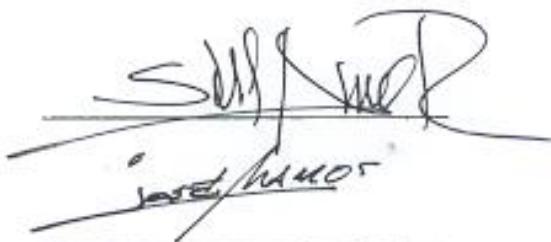
Silvia del Amo Rodríguez

ACTA DE APROBACIÓN DE TESIS

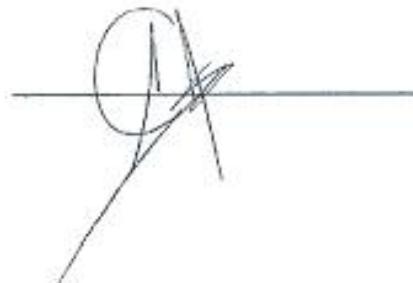
El presente documento: "Diálogo de saberes para el replanteamiento teórico de la restauración ecológica con enfoque biocultural", realizado por Krystyna Barbara Paradowska, ha sido aprobado y aceptado como requisito parcial para obtener el grado de Doctora en Ecología Tropical.

COMITÉ TUTORIAL

Director: Dra. Silvia del Amo Rodriguez



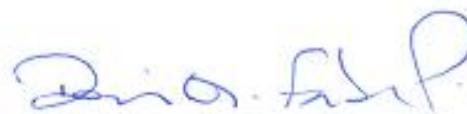
Asesor: Dr. José María Ramos Prado



Asesor: Dra. Alba González Jácome

JURADO

Presidente: Dr. Danú Alberto Fabre Platas



Secretario: Dr. Gunther Dietz



Vocal: Dra. Ma. Cristina Núñez Madrazo

DEDICATORIA

Para los habitantes de Cazuelas y Cuyuxquihui,
cuyas voces, valores y sentimientos espero haber retratado.

Con agradecimiento, respeto y amistad.

Para quienes les importa e inspira este trabajo...

AGRADECIMIENTOS

A Todas y Todos quienes con sus valores, conocimientos, amistad y amor han contribuido a lo largo de mi vida a este trabajo: mis padres, mis profesores, mis amigos, los seres queridos y admirados de toda la vida. En especial, a todos los que a lo largo de estos últimos cuatro años me han acompañado y apoyado de diversas maneras.

A los tutores y lectores de mi tesis:

A Silvia Del Amo, por su generosidad, confianza, paciencia, entusiasmo, sensibilidad, profundo humanismo y su apoyo absoluto que siempre me ha brindado; por ser una referencia constante del amor y del compromiso por rescatar lo bello y lo valioso de México; por dejarme ir descubriendo, a mi propio ritmo, las mismas verdades implícitas en su trabajo y su vida. Gracias por compartir.

A José María Ramos Prado, por su amistad y su espíritu inquieto que inspiró esta tesis; por su honestidad y el apoyo incondicional en los momentos de mayor “complejidad”.

A Alba González Jácome por sus observaciones acertadas, cuyas intenciones espero haber integrado en la tesis, como el valor del aprendizaje de campo que me ha enseñado.

A Danú Fabre Platas, por ser un ejemplo admirable de investigador y docente comprometido con la formación de sus estudiantes; por ser culpable de muchas risas y algunos dolores de cabeza; por motivarme a cambiar las preguntas cuando ya parecía tener todas las respuestas; por enseñarme a valorar la teoría; por empujarme a caminar; por “la chispa de la vida”.

A Gunther Dietz por su generosidad en compartir su gran conocimiento, su pasión y su calidad humana admirables; por sus comentarios brillantes y reveladores; por enseñarme nuevos y fructíferos horizontes en mi búsqueda.

A Cristina Núñez Madrazo, por su frescura, su claridad y su honestidad; por su confianza en mí; por abrirme las puertas del aprendizaje extraordinario y “reencantarme” con la academia.

A Isabel, Xavier, Ignacio y Roldán por su compañerismo y su compromiso con nuestra tarea-aventura compartida. Gracias por su amistad y sus enseñanzas para la vida, todas de gran valía; por darme el aliento y la esperanza de que la decadencia no es un destino inevitable.

A todos mis profesores y a los compañeros del aula: ha sido una experiencia enriquecedora e inolvidable.

Al Parque Takilhsukut de El Tajín y su personal por la orientación y la posada.

A doña Gisela, don José y Erik, por brindarme su hospitalidad y cariño.

A todas las personas de Cazuelas, Cuyuxquihui, Francisco Sarabia, El Remolino, Papantla, El Tajín, quienes fueron nuestros anfitriones, interlocutores invaluables y maestros de la vida, sin los que este trabajo simplemente no existiría. Especial agradecimiento y admiración a don Cecilio y su esposa, a Tacho, Carlos y Natividad, a don Pascual y su esposa, a Adán y Porfirio de Cazuelas; a Rosa y Luisa, a doña Valentina, don Juan, don Acacio, don José y todos los abuelos del kantiyán de Cuyuxquihui; a don Santiago y don Tomás de Francisco Sarabia; a don Herón y doña Paula de El Remolino; a los abuelos y abuelas del Centro de las Artes Indígenas de El Tajín.

A Juan José y a Margarita Villalobos por su gran corazón, optimismo, su enorme comprensión, paciencia y por sus cuidados invaluables que me han dado en estos años.

RESUMEN

Esta tesis se inscribe en la búsqueda de nuevas vías - teóricas, estratégicas, inter y transdisciplinarias -, para conservar y restaurar los recursos bioculturales del Trópico. En particular, plantea un ejercicio de deconstrucción y formulación de un enfoque de restauración pertinente a las condiciones sociales y ambientales de México, profundizando en la dimensión cultural y en el aspecto de poder. Mi investigación parte de la perspectiva decolonial y recurre a dos niveles de diálogo – interdisciplinario e intercultural – y a cuatro pilares metodológicos, de los cuales la etnografía y la investigación participativa son los más relevantes.

El estudio de caso fue desarrollado en varias comunidades indígenas del municipio de Papantla, Veracruz y consistió en indagar sobre cómo los actores locales – los campesinos totonacas – entienden el deterioro y la restauración, cómo significan el paisaje y su patrimonio biocultural, y en qué consiste su relación particular con la naturaleza, con otros seres humanos y con la sociedad. También incluyó procesos de visibilización, interaprendizaje y reapropiación del patrimonio biocultural en el marco de ocho foros comunitarios en Cazuelas y Cuyuxquihui. En resultado, fue posible comprender que la dicotomía entre “lo tradicional-local-indígena” y “lo moderno-urbano-occidental” polariza la mayoría de los campos significativos, y que el deterioro socioambiental es en gran medida un efecto de la pérdida de control local sobre sus recursos.

Este aprendizaje ha sido rico en consecuencias teóricas, haciendo patente: (1) la pertinencia del enfoque intercultural y del abordaje transdisciplinario para comprender la complejidad del campo de la restauración, (2) la necesidad de “decolonizar” y ajustar sus bases teórico-conceptuales, (3) la importancia de la autoconsciencia y la reflexividad del investigador, (4) el papel primordial de la perspectiva del actor y del diálogo de saberes para la identificación de referencias y la construcción de rumbos, y finalmente (5) la conveniencia de restauraciones locales.

El objetivo de la propuesta emergente que llamé “biocultural” consiste en la recuperación de funciones, servicios y significados del paisaje cultural para propiciar el bienestar a la población local y en la reconstrucción de la resiliencia del sistema socioambiental. Construir esta resiliencia implica robustecer la diversidad en todas sus formas, a través de la promoción del capital social, innovación, relativa independencia, mantenimiento de instituciones propias/informales, y la adaptabilidad y creatividad social en torno al patrimonio biocultural.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1: REPENSAR LA RESTAURACIÓN DE PAISAJE: RETOS DE UNA PROPUESTA EMERGENTE	9
1. Aciertos y desafíos de un campo en construcción	9
2. Retos y particularidades de la restauración ecológica en México	13
3. Preguntas y objetivos de la investigación	20
CAPÍTULO 2: REDIMENSIONANDO EL CAMPO DE LA RESTAURACIÓN A PARTIR DE LA PERSPECTIVA DECOLONIAL	23
1. Cultura, poder y saber en la perspectiva del pensamiento decolonial	2
2. Tejiendo “constelaciones de ideas” alrededor de la restauración	34
3. Resistencia, capital social comunitario y resiliencia socioambiental como conceptos clave de la restauración biocultural	37
4. Restauración ecológica como campo multidimensional, intercultural y colonial	49
CAPÍTULO 3: GENERANDO PROCESOS DIALÓGICOS	52
1. Una mirada general al proceso de construcción de la restauración biocultural desde la ecología de saberes	52
2. Metodología de trabajo de campo como proceso: heterogeneidad, adaptabilidad e integración como estrategia metodológica	56
3. Dos niveles de diálogo en la investigación	59
4. Cuatro pilares epistemológico-metodológicos y su aplicación	60
5. Nota sobre la forma de presentar los resultados de la investigación de campo	79

CAPÍTULO 4: ZONA DE ESTUDIO: ENTRE LA MODERNIZACIÓN Y LA RESISTENCIA	81
1. Marco histórico y social de las transformaciones del paisaje de Papantla	85
2. Caracterización etnoecológica del mosaico agroforestal totonaco	88
3. Datos básicos de las localidades estudiadas	95
CAPÍTULO 5: TEJIENDO LA RED DE INFORMANTES, TEMAS Y SIGNIFICADOS LOCALES ALREDEDOR DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL TOTONACO	101
1. Descripción del proceso de trabajo de campo y de los ejes de análisis	101
2. Comunidad y paisaje: un boceto del escenario	107
3. Ontología, epistemología y ética ambiental de los campesinos totonacas	117
4. Percepción del deterioro ambiental	143
5. Percepciones y experiencias alrededor de la restauración	152
6. Identidad, otredad y reivindicación cultural en el contexto intercultural de las comunidades estudiadas	164
CAPÍTULO 6: MEMORIA, COMUNIDAD Y PAISAJE EN LA HISTORIA ORAL DE CUYUXQUIHUI	206
1. Marcas terrestres como llave de la historia y territorialidad	207
2. La comunidad	215
3. La memoria del paisaje	226
CAPÍTULO 7: VISIBILIZANDO, COMPARTIENDO Y RECONSTRUYENDO LOS SIGNIFICADOS ALREDEDOR DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL	243
1. Foro sobre el bienestar	245
2. Foro sobre el paisaje y el manejo de los recursos en el pasado y en el presente	260
3. Foro sobre la construcción de escenarios	270
4. Foros de devolución de resultados	281

CAPÍTULO 8: REFLEXIONES SOBRE EL DIÁLOGO Y LA DIMENSIÓN CULTURAL A PARTIR DE LA EXPERIENCIA DE CAMPO	290
1. ¿Es posible el diálogo? Evaluación de las herramientas metodológicas empleadas	290
2. Lecturas de la “dimensión cultural”	302
3. El poder y la resistencia	314
CAPÍTULO 9: CONSTRUYENDO LA RESTAURACIÓN BIOCULTURAL DESDE LA ECOLOGÍA DE SABERES	317
1. Ajustando el marco teórico-conceptual: coincidencias y divergencias con respecto a otros enfoques sobre la restauración	317
2. Características de la propuesta emergente	332
CAPÍTULO 10: CONCLUSIONES	337
1. Respuestas a las preguntas de investigación	337
2. Vetas teóricas abiertas al debate	347
3. Principales aportes y algunos campos de aplicación de la investigación	354
REFERNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	359
ANEXOS	376
Anexo I: Cuestionario sobre el conocimiento etnobotánico útil para la restauración, con énfasis en unidades de paisaje y recursos forestales	376
Anexo II. Guía de temas y preguntas relevantes para redimensionar la restauración en el trabajo de campo	383
Anexo III. Ejes de análisis emergidos de la primera lectura del contenido de las entrevistas y temas generadores de los ejes de análisis	385

Anexo IV. Objetivos, contenidos y participantes de los foros de reflexión comunitaria en Cuyuxquihui y Cazuelas. 389

Anexo V. Memoria fotográfica 395

CURRICULUM VITAE 401

LISTA DE TABLAS Y FIGURAS

<p>Tabla 1. Números del México Indígena. <i>Fuente: CDI-PNUD (2006), Informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas de México 2006, Sistema de Indicadores sobre la población indígena en México con base en INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, México 2000.</i></p> <p>Tabla 2. Campos analíticos: las precategorías, sus comprensiones con base a insumos teóricos encontrados y la principal bibliografía consultada.</p> <p>Tabla 3. Índice de Desarrollo Humano, Índice de sobrevida infantil, educación e ingresos de la región indígena de Sierra Norte de Puebla y Totonacapan (PNUD-CDI, 2006).</p> <p>Tablas 4A. 4B, 4C, 4D y 4E. Aspectos agroecológicos del paisaje agrario totonaca (basado en información de Medellín Morales, 1988, ejido Plan de Hidalgo). 4 A - solar, 4 B – milpa, 4 C – acahuall, 4 D – monte alto, 4 E – potrero.</p> <p>Tabla 5. Localización y características de los lugares de estudio (con datos de <i>Catálogo de Localidades Indígenas 2010</i>, CDI y Censo de Población y Vivienda de 2010, INEGI).</p> <p>Tabla 6. Principales instituciones políticas, culturales y empresas con actividades y programas vigentes en la zona de estudio (retomado de Hipólito, 2011 y complementado).</p> <p>Tabla 7. Dos conceptos de restauración (elaboración propia con base en trabajo de campo).</p> <p>Tabla 8. Comparación entre enfoques sobre la restauración: definición y objetivos.</p> <p>Tabla 9. Comparación entre enfoques sobre la restauración: área de aplicación, sistema de referencia y unidad de restauración.</p> <p>Tabla 10. Valores locales y valores occidentales (elaboración propia, basada en aprendizaje de campo).</p>	<p>17</p> <p>36</p> <p>81</p> <p>90</p> <p>96</p> <p>99</p> <p>307</p> <p>323</p> <p>325</p> <p>344</p>
--	---

Figura 1. Dos vías para enfrentar la complejidad de la problemática actual: pensamiento colonial y pensamiento decolonial. Elaboración propia.	34
Figura 2. Construcción de la restauración biocultural desde la ecología de saberes.	52
Figura 3. Estrategia metodológica de trabajo de campo.	53
Figura 4. Tres aproximaciones en el trabajo de campo.	54
Figura 5. Revisión de enfoques sobre la restauración para los ajustes al marco teórico-conceptual de la RBC.	55
Figura 6. Conceptualización del conocimiento ecológico tradicional – base de los ejes analíticos de la entrevista etnobotánica en la fase inicial de mi investigación.	66
Figura 7. Distribución de los territorios indígenas en el estado de Veracruz. <i>Tomado y modificado de:</i> Mapa de los territorios actuales de los pueblos indígenas de México (Boege, 2008).	82
Figura 8. Localización geográfica de la región Totonaca y del Mpio. de Papantla, Veracruz (tomado y modificado de Hipólito, 2011).	84
Figura 9. Manejo totonaco de la sucesión ecológica (tomado de Toledo et al. 1999).	88
Figura 10. Saber vivir totonaca en nuestra interpretación. Foros de devolución, Cazuelas y Cuyuxquihui (elaboración colectiva).	282
Figura 11. El tejido cotidiano entre la vida tradicional y la modernidad. Foros de devolución, Cazuelas y Cuyuxquihui (elaboración colectiva).	283
Figura 12. La rueda de elementos en transformación, con sus problemáticas y posibilidades. Foros de devolución, Cazuelas y Cuyuxquihui (elaboración colectiva).	283
Figura 13. La comunidad: entre la tradición y la modernidad (elaboración propia con base en trabajo de campo).	304
Figura 14. El ser humano y la naturaleza en la cosmovisión tradicional (elaboración propia con base en trabajo de campo y aportes teóricos).	306

INTRODUCCIÓN

El momento de entrega de la tesis doctoral inevitablemente incita a la reflexión sobre el proceso intelectual y vivencial por el que he pasado como estudiante del doctorado en el CITRO-UV. Ha sido un camino lleno de encrucijadas y emboscadas, pero sin atajos; un proceso, que desde la perspectiva actual apenas cobra la dirección y significado. El desarrollo del trabajo demandó múltiples cambios de rumbo, expresados en la reformulación de objetivos y preguntas, reinención de estrategias metodológicas y redimensionamiento de conceptos clave, en fin, fue un proceso de construcción constante de objeto de estudio. Las transformaciones del título de la tesis apenas reflejan las reconfiguraciones dramáticas que sucedían atrás de la fachada. Más que una trayectoria lineal y unidireccional del punto A (protocolo) al punto B (documento final de tesis) la investigación ha sido un proceso en forma de espiral que recibía retroalimentación de sí misma y del exterior.

Fue un ejercicio en la clase de Dr. José María Ramos Prado que desató la tormenta. Su objetivo era formular propuestas de abordaje, por parte de los estudiantes, de tres diferentes formas de restauración, que provisionalmente se nombraron como “restauración ecológica-funcional”, “restauración productiva” y “restauración etnoecológica”. En aquel primer ejercicio nos basamos más en nuestra intuición, creatividad y diálogo que en un conocimiento científico rígido debidamente sustentado por referencias bibliográficas. Como resultado de este intercambio de puntos de vista, intereses, experiencias y conocimientos diversos de los estudiantes, surgieron tres propuestas-modelo, entre las cuales dos de ellas: la “productiva” y la “funcional” contaron con una aceptación general. No obstante, el tercer tipo - la “restauración etnoecológica” -, dejó una sensación de duda. La propuesta etnoecológica, la que también habíamos definido como “biocultural”, se vio irresuelta e incompleta, sobre todo en su parte conceptual. Cada noción empleada en la definición de su “espíritu” o su “esencia” remitía a diversos contextos de uso y perspectivas epistémicas divergentes. Una nueva plataforma epistémica se volvió un espejismo, pues con cada paso que aparentemente nos acercaba al objetivo, se abría otro horizonte repleto de dudas. Más que una rutina de clase, la pregunta nos puso en una encrucijada, en la que la única certeza que logramos visualizar era la complejidad del reto que representa formular un nuevo

enfoque teórico-metodológico, en este caso de una propuesta de restauración ecológica culturalmente apropiada.

El reto se tornó un punto de partida para esta investigación. En ella me propuse deconstruir y reformular esta algo vaga idea de la restauración etnoecológica, recurriendo a la integración de la ecología y las ciencias sociales, por un lado y al estudio empírico de caso, por el otro, en un ejercicio de diálogo interdisciplinario e intercultural. Se necesitaba trascender las remanencias del “paradigma positivista” arraigado en las estructuras institucionales de la academia y nuestros propios “ámbitos de lo pensable y de lo discutible”, que suele traducirse en la tácita práctica de legitimar o negar la validez de aportaciones no ortodoxas.

Estas circunstancias me parecen dignas de mencionar porque recuerdan que el documento entregado no es sólo resultado del escepticismo personal o de mi anterior “de-formación académica” influenciada por las ciencias sociales y humanidades, sino que es un producto de las inquietudes del posgrado y del centro de investigaciones que lo alberga, acorde con la búsqueda de nuevas vías para conservar y restaurar los recursos bioculturales del Trópico: teóricas, estratégicas, inter y transdisciplinarias. También considero relevante señalar que surge de una experiencia colectiva en un salón de clase, que posteriormente se reforzó con una experiencia de trabajo en equipo durante la planeación conjunta de algunas actividades y las salidas del campo con los compañeros-estudiantes con intereses compatibles. Los intercambios y los aprendizajes en otros círculos académicos, sobre todo en el marco del “Seminario en Educación Intercultural” en el Instituto de Investigaciones en Educación, la experiencia educativa de “La dimensión social en lo ambiental” en el Instituto de Estudios Superiores Económicos y Sociales y el “Seminario Transdisciplinario” organizado por el Centro de Ecodiálogo de la Universidad Veracruzana, me han ayudado a “dudar en lo obvio” y me han llevado a reformular las preguntas y redimensionar mi objeto de estudio. Finalmente, el contacto con la realidad concreta de las comunidades totonacas del municipio de Papantla, donde desarrollé mi estudio de caso, propiciaron una estimulante retroalimentación.

Pero también este estudio se inscribe en un debate global sobre la crisis social y ambiental contemporánea, la crisis de nuestra racionalidad dominante, de la ciencia y de la civilización occidental. “La crisis ambiental es en el fondo una crisis de conocimiento”, afirma Enrique Leff (2006:27), refiriéndose a una “racionalidad cognitivo-instrumental de la modernidad” y de su

modelo económico capitalista, que “desplaza su propósito de comprender la realidad hacia el objetivo de intervenir lo real (la naturaleza y la sociedad), y cuya más clara expresión es la tecnologización y la economización del mundo y de los mundos de vida de la gente” (2006:59). Varios críticos de la modernidad han proporcionado argumentos contundentes sobre el carácter injusto, excluyente, equivocado e indolente del pensamiento occidental moderno, incluyendo la racionalidad científica (Nicolescu, 1996; Morin, 2004; Santos, 2009). “La indolencia de la razón” - concluye Boaventura de Sousa Santos – “se manifiesta, entre otras formas, en el modo como se resiste al cambio de las rutinas, y como transforma intereses hegemónicos en conocimientos verdaderos” (Santos, 2009:9-10). Una vez más, “urge dar respuestas a preguntas simples, elementales, inteligibles” que cíclicamente incomodan y motivan a la humanidad: sobre la relación entre la ciencia y la virtud, el valor del conocimiento ordinario, y sobre la contribución de la ciencia a nuestra felicidad (Santos, 2009:19-20).

Nuestra discusión aterriza en el campo de la restauración ecológica, concebida como un campo dominado por la teoría ecológica de la restauración, el cual tiene que reconocer sus limitaciones epistémicas y prácticas y ser abierto a otros saberes y experiencias (disciplinarias, empíricas, cotidianas) para poder abordar la complejidad que encierra.

“Repensar la restauración de paisaje: retos de una propuesta emergente” es el capítulo introductorio en el que se discuten los aciertos y los desafíos de este nuevo campo disciplinario y nos lleva a la conclusión sobre la necesidad de una reformulación teórica de la restauración, atendiendo sobre todo los vacíos e incongruencias en el nivel teórico-conceptual y ético-pragmático. Éstas se presentan de manera más evidente en el intento de integrar el “factor cultural” y de intervenir en un ámbito social estructurado por relaciones de poder entre actores, saberes y horizontes culturales distintos. Este es el caso de México rural y en especial de las regiones con población indígena que requieren de un planteamiento de la restauración especial y acorde a las circunstancias. La pobreza, la exclusión y la inequidad que caracterizan este sector con respecto a otros sectores del país contrastan con el reconocimiento de sus saberes, experiencias y tecnologías para el manejo sustentable de los recursos, principalmente por parte de los partidarios del recién acuñado “paradigma biocultural” de la conservación. Los pueblos indígenas de origen mesoamericano han sido importantes para el desarrollo de la diversidad cultivada en el pasado, son los custodios de esta diversidad y los responsables por la conservación *in situ* en la actualidad,

pero también serán los actores clave en la construcción de una nueva sociedad sustentable que el país y la humanidad necesitan para reconstruir la resiliencia socioambiental de las comunidades del mundo.

Los objetivos particulares que emergen de esta problemática y que orientan el desarrollo de la tesis son: (1) redimensionar el objeto de la restauración ecológica y replantear sus objetivos en las zonas rurales indígenas; (2) redefinir el papel del investigador-promotor y de la población local en la restauración ecológica; (3) buscar un marco teórico-metodológico apropiado para lograr una reelaboración epistémica, con la finalidad principal de ofrecer una plataforma renovada y ajustada a contextos socioambientales de las zonas tropicales de México.

El segundo capítulo parte de la búsqueda de una teoría capaz de atender la complejidad del reto, el cual consiste en redimensionar la restauración, comprender lo cultural en el contexto intercultural y atender la relación entre el sujeto investigador y el sujeto investigado de forma consciente y justa. Se recogen insumos teóricos, provenientes básicamente de las ciencias sociales para diversas dimensiones que se concatenan en el campo de la restauración y de allí se formulan preguntas clave que orientarán la futura indagación. El pensamiento decolonial es retomado como el enfoque más actual y pertinente para el tema de la investigación, por su postura crítica y propositiva en cuanto a la transformación de la ciencia y de la sociedad, proporcionando recursos teóricos y conceptuales enriquecedores y reveladores para nuestro problema de estudio. Entre estos aportes, la ecología de saberes de De Sousa Santos (Santos, 2009), el diálogo (Bohm, 1996; Argueta et al., 2012), la doble reflexividad (Dietz) y la colaboración intercultural transformadora (Mato, 2008; Pérez y Argueta, 2011) son las propuestas más relevantes. Desde esta nueva óptica, la restauración ecológica se vislumbra como un campo sumergido en las relaciones de tipo colonial, lo cual deriva de sus ataduras disciplinarias y su relación hegemónica con respecto a otros saberes y otros sujetos.

Este andamiaje teórico permite definir la restauración como un “campo multirreferencial, intercultural y colonial”, lo cual tiene consecuencias importantes en la definición de la estrategia metodológica. Para decolonizar la restauración, se acude al diálogo interdisciplinario e intercultural. El capítulo metodológico titulado “Generando procesos dialógicos” describe estos dos niveles de diálogo que se despliegan en una heterogeneidad de enfoques y herramientas, seleccionadas por su interés especial en otorgar el peso a los saberes y significados culturalmente

situados, al punto de vista de los “otros” y a la intersubjetividad como fundamento de la realidad social. Los cuatro pilares metodológicos son la etnoecología, la microhistoria, los métodos participativos y la etnografía. En el campo, se realizaron entrevistas estructuradas, entrevistas etnográficas, foros de reflexión comunitaria, grupos de enfoque y observación participante. La mirada etnográfica resultó ser la más apropiada para abrazar la totalidad de la experiencia y aprovechar el aprendizaje adquirido en el proceso para construir un aporte teórico.

El estudio de caso fue desarrollado en varias comunidades indígenas del municipio de Papantla, localizado en la parte centro-norte del estado de Veracruz, en la región del Totonacapan. La condición de estas poblaciones rurales oscila en un vaivén “entre la modernización y la resistencia” y se caracteriza por el mantenimiento, a pesar de las adversidades, del tradicional mosaico agroforestal totonaca (Kelly y Palerm, 1952; Medellín, 1988, Ortiz-Espejel, 1995; Toledo *et al.* 1999; Rodríguez-Melgarejo, 2002). En la primera etapa, caracterizada por el empleo de métodos etnoecológicos y etnográficos, fue importante indagar cómo los actores locales – los campesinos totonacas – entienden el deterioro y la restauración, cómo significan el paisaje y su patrimonio biocultural, y en qué consiste su relación particular con la naturaleza, con otros seres humanos y con la sociedad. Después, se agregó la investigación participativa, específicamente una serie de foros alrededor del tema del patrimonio biocultural totonaca en las comunidades de Cazuelas y Cuyuxquihui, para seguir con la indagación y complementarla con la visibilización, el interaprendizaje y la reappropriación del patrimonio biocultural por parte de los colectivos locales.

Los resultados están agrupados en cuatro bloques - capítulos. El primero, “Tejiendo la red de informantes, temas y significados locales alrededor del patrimonio biocultural”, trata de la primera etapa de trabajo de campo, durante la cual se exploró los alcances de la entrevista etnobotánica, y en vista de sus limitaciones, se amplió el universo estudiado a nuevas preguntas, contextos y nuevos entrevistados. El segundo capítulo intenta retratar el paisaje y la comunidad totonaca desde la memoria de los ancianos y ofrece al lector “Una reconstrucción microhistórica de Cuyuxquihui”, empleando la historia oral como herramienta para comprender el significado del paisaje, así como para la determinación de rumbos y acciones para su recuperación. En el capítulo titulado “Visibilizando, compartiendo y reconstruyendo los significados alrededor del patrimonio biocultural”, se aborda la etapa participativa del proceso de investigación, presentando los resultados del análisis de los foros de reflexión comunitaria. Se procuró reflejar la riqueza de

información encontrada manteniendo la densidad de las descripciones y realizando las primeras interpretaciones de la problemática emergente en estos encuentros.

A manera de concluir la parte dedicada al trabajo empírico, se integra el capítulo con “Reflexiones sobre el aprendizaje de campo”, dividido en dos secciones. Primero se examinan los métodos empleados en el trabajo desde la perspectiva de sus capacidades dialógicas y decolonizadora, para responder la pregunta si el diálogo fue posible. A continuación se retoma el aprendizaje del campo para darle el contenido al “factor cultural”, integrando la perspectiva de los actores que permiten crear nuevas comprensiones alrededor de las nociiones de comunidad, organización, paisaje, naturaleza, deterioro, restauración, identidad, bienestar y futuro, tradición y modernidad. Las consecuencias teóricas de estas lecturas se resumen en varios ámbitos, señalando principalmente la pertinencia del enfoque intercultural y del abordaje transdisciplinario, la importancia de la autoconsciencia y la reflexividad del investigador, la necesidad de la “decolonización” de conceptos básicos, como restauración, deterioro, paisaje o bienestar, el papel primordial de la perspectiva del actor y el diálogo de saberes para la identificación de referencias y construcción de rumbos y la conveniencia de las microescalas para la acción.

La discusión, dedicada a la “Construcción de la restauración biocultural desde la ecología de saberes”¹, se enfoca a las coincidencias, las divergencias y las nuevas contribuciones teóricas y conceptuales con respecto al estado actual del debate alrededor de la restauración ecológica, que permite afinar nuestra propuesta. Estas reflexiones se retoman en la segunda sección del capítulo dedicado a la descripción de las características del emergente enfoque biocultural de la restauración. En resumen, el nuevo enfoque propone: la integralidad del sistema biocultural, la interculturalidad como escenario de la restauración y el diálogo de saberes como aproximación metodológica. De allí derivan las divergencias epistemológicas, metodológicas y éticas con respecto a los enfoques anteriores. La restauración biocultural plantea sus objetivos con ética y sentido. El objetivo se desplaza a la recuperación de funciones, servicios y significados del paisaje cultural para propiciar el bienestar a la población local y a la reconstrucción de la resiliencia socioambiental del sistema. La construcción de resiliencia implica robustecer la diversidad no sólo de paisajes, agroecosistemas y genes, sino también de la diversidad de saberes y formas de entender el mundo, diversidad de formas de vivir, organizarse y trabajar. En otras palabras, la

¹ En el contexto de la tesis, la ecología de saberes – un concepto introducido por Santos (2009) – se desarrolla partir del diálogo interdisciplinario y dialógico inrecultural.

restauración debe preocuparse también por promover el capital social, la innovación, la relativa independencia, el mantenimiento de instituciones propias/informales, pero también incluye la adaptabilidad y la creatividad para mantener funciones del sistema en el contexto de cambios globales.

Uno de los aprendizajes más notables apunta a la urgencia de una transformación social y cultural como condición para llevar a cabo la restauración y sanar la relación entre la sociedad y la naturaleza. Trascender los conflictos socioambientales que surgen desde relaciones de poder asimétricas, de la incapacidad de comunicación y acción solidaria, es el camino para restablecer esta buena relación con la naturaleza. Se requiere de mucha voluntad humana y creatividad social para perseguir lo que suele llamarse “utopía”.

Los principales aportes de la tesis deben contemplarse en tres planos: (1) teórico metodológico, (2) empírico-descriptivo y (3) transformación de la realidad social. En el primer plano, el documento ofrece la propuesta renovada de restauración, llamada aquí “la restauración biocultural”, cuyo desarrollo implicó un ejercicio de integración inter y transdisciplinaria que entrelazó un conjunto de conceptos, enfoques y principios pertinentes, así como requirió de un esfuerzo que condujera a la construcción de una metodología dialógico-reflexiva original, lo cual en su conjunto permitió lograr el objetivo principal. En el segundo plano, la tesis integra el estudio empírico basado en el trabajo de campo en las comunidades indígenas de Papantla, ofreciendo al lector descripciones densas de la realidad estudiada, ponderando la perspectiva del actor y los significados que emergen en el diálogo entre la población local y el investigador. En el tercer plano, la retroalimentación que surgió en diferentes contextos dialógicos contribuyó a los procesos de cuestionamiento y transformación, tanto en las comunidades totonacas estudiadas como en las comunidades académicas involucradas. Estos procesos se inscriben en un esfuerzo decolonial, logrando el mayor resultado en el plano de la deconstrucción de los discursos fundamentados en las asimetrías sociales, la visibilización de las fortalezas y del interaprendizaje, constituyendo sin duda el primer paso hacia la restauración biocultural.

Cabe mencionar que mi trabajo traza algunos campos de aplicación de los resultados, pero también insinua algunas vetas abiertas para la discusión. Los aportes pueden ser aprovechados en la promoción de restauración biocultural en Cazuelas y Cuyuxquihui u otros ámbitos locales con características semejantes, o bien pueden reforzar los procesos de formación de profesionistas en

ecología y sustentabilidad. Entre los temas insinuados para debates posteriores están la pertinencia del abordaje transdisciplinario para el estudio de la problemática sociambiental y la posibilidad del diálogo en condiciones de asimetría social y la resistencia que le acompaña.

CAPÍTULO 1: REPENSAR LA RESTAURACIÓN DE PAISAJE: RETOS DE UNA PROPUESTA EMERGENTE

1. Aciertos y desafíos de un campo en construcción

En el contexto de la complejidad² de la problemática responsable por la actual crisis socioambiental, la sociedad moderna y sus instituciones sólidas³ como la ciencia, la democracia y el capitalismo, han mostrado sus limitaciones para ofrecer soluciones eficaces y a largo plazo a esta crisis. Más aún, han evidenciado ser parte de las causas del problema. El desencanto⁴ que acompaña la reflexión sobre los dudosos logros de la civilización hegemónica - occidental, en algunos casos también ha inspirado la inconformidad y la búsqueda de caminos no ortodoxos y transformadores. En este círculo de debate, el cual ya dio como resultado algunas visiones más utópicas y otras propuestas más aterrizadas⁵, se sitúa esta tesis.

Mi investigación se enfoca al reto de la restauración de la diversidad ecológica expresada en la diversidad de paisajes de los trópicos mexicanos. Desde su origen (Bradshaw, 1987) la restauración ecológica pretende aportar una solución a la perdida de la biodiversidad, funciones y servicios ambientales de los ecosistemas. No obstante, considero que está expuesta al fracaso si sigue planteándose desde un paradigma científico y político tradicional. La ciencia en general y la teoría ecológica en particular contienen vacíos o inconsistencias entre sus postulados y su práctica, los cuales no pueden ser trascendidos dentro de su propio nicho.

La restauración es sólo una vía entre otros múltiples esfuerzos posibles que tienen que darse para volver al estado de la resiliencia socioambiental. El deterioro, pues, es complejo y multidimensional. La teoría ecológica tiene que admitir que los conocimientos y modelos que aporta no son ni únicos ni suficientes. El campo de la restauración ecológica entonces tiene que ser abierto a otros saberes y experiencias- disciplinarias, empíricas, cotidianas, para poder abordar esta complejidad. Esta tesis nace del reconocimiento de las mencionadas limitaciones y de

² *Sensu* Morin, 2004.

³ *Sensu* Bauman, 2003.

⁴ *Sensu* Berman, 2001 y Sousa Santos, 2009.

⁵ Véase el capítulo teórico de esta tesis, donde se recuperan algunas de estas propuestas como: sociedades sustentables (Quiroga, 2003, Del Amo, 2012), el reencantamiento del mundo y la conciencia participativa (Berman, 2001), el diálogo de saberes (Bohm, 1996, Arqueta, 2011), la ecología de saberes (Sousa, 2009) y el pensamiento decolonial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

la necesidad de responder a los retos epistémicos, éticos y prácticos, buscando otras vías de abordar el problema del deterioro, conservación y restauración ecológica, lo cual inevitablemente conlleva una tarea de reformulación teórica.

La restauración ecológica (RE), entendida como un campo de negociación entre actores, saberes y poderes, es el objeto de esta tesis. Si bien la propuesta de de- y re-construcción teórica de la RE no se planteó desde el inicio de mi investigación, el cuestionamiento ha estado madurando hasta convertirse en su eje principal. En este proceso ha sido necesario cuestionar la manera en que se concibe y practica la RE desde el paradigma dominante y parcial de las ciencias naturales y, a continuación, buscar un abordaje más humanista, cualitativo y comprensivo del contexto social y cultural en el que se propone la restauración, ajustando la propuesta a las condiciones rurales e indígenas de México.

Desde mi perspectiva, entre los aciertos de la teoría y la práctica de la restauración ecológica están sus tres fortalezas: (1) la incuestionable importancia de la RE como una tarea necesaria y urgente; (2) el empleo de la teoría de sistemas complejos, dinámicos y adaptativos y el principio de la incertidumbre como base para comprender el deterioro y diseñar las estrategias de restauración, y (3) la apertura de la RE al diálogo con otras disciplinas y a la incorporación de experiencias derivadas de la práctica de restaurar.

Con respecto a la importancia y la urgencia de la RE, ésta se argumenta con un gran número de estudios sobre las facetas y la magnitud del deterioro ambiental a escala global, regional y local. Este deterioro no solamente se manifiesta en la fragmentación del hábitat, la contaminación y en la pérdida de la biodiversidad, tanto la natural como la cultivada, sino también afecta el bienestar humano en su significado más amplio (Challenger, 2009). Los estudios que señalan a la restauración como una medida prioritaria en el siglo XXI, recurren a la argumentación que demuestra que actualmente ya no quedan lugares prístinos a conservar, que la huella humana es omnipresente y que la supervivencia de las especies, incluyendo a la humana, depende de lo que logremos recuperar mediante la restauración (Amo et al. 2009a, Amo et al. 2011, Amo, 2013).

Varios trabajos (citados por Boege, 2008) nos alertan sobre la magnitud del deterioro en el planeta y proporcionan argumentos a favor de la restauración. Se demostró, por ejemplo, que en 2006 la Tierra rebasó la capacidad biológica para recuperarse y que el deterioro se va acumulando,

reduciéndose así las posibilidades de la biorregulación de la vida en el planeta (Footprint Network, 2006). Estos cambios sustanciales negativos en los ciclos biogeoquímicos impactan la habilidad de los ecosistemas para proporcionar los recursos ambientales necesarios para la reproducción de la vida y de los propios humanos. Entre las principales causas se señalan la expansión de monocultivos que sustituyen la vegetación natural de bosques y selvas primarias y secundarias (Haberl et al., 2007). En la actualidad, 45 por ciento de los ecosistemas naturales del mundo están severamente impactados y han dejado de ser funcionales, el restante 55 por ciento sostiene los servicios ambientales para la vida del planeta y se calcula que para 2025 la cifra anterior será sólo de 30 por ciento (Ramos, 2004).

En el México contemporáneo, el alto índice de deterioro ambiental se manifiesta no sólo en la pérdida de biodiversidad, sino también en los procesos de desertificación, pérdida de suelos, incapacidad de captación de agua, salinización de suelos por riego inadecuado, pérdida de reservas de agua fósil, intrusión de agua salina en las costas, deterioro o desaparición de lagunas costeras, contaminación creciente y aguda de agua y suelo. Se pierde la salud y funcionalidad de los ecosistemas básicos para la supervivencia humana y del país.

Existen múltiples trabajos que señalan las causas del deterioro, así como propuestas de cómo prevenirlo o solucionarlo, sea por medio de la conservación, del manejo sustentable de los recursos y, finalmente, a través de la recuperación intencional de los ecosistemas, poblaciones, servicios y funciones ambientales. Algunos ofrecen estrategias integrales, como por ejemplo la Restauración Ecológica Productiva, la cual contempla de forma inseparable la restauración, conservación, manejo sustentable y la producción en el medio rural como manera de abordar el problema de deterioro.

La principal matriz teórica de la restauración ecológica es, desde luego, la ecología, fuertemente asentada en el paradigma de las ciencias naturales. Esto constituye su principal fortaleza en el campo de la ciencia moderna, sobre todo desde el momento en que la teoría de sistemas complejos, dinámicos y adaptativos y el principio de la incertidumbre son incorporados a la teoría ecológica de la restauración (Sunding & Gross, 2006). A pesar de los avances en el camino hacia la comprensión de la realidad que aportan estas teorías, el fuerte e incuestionable anclaje de la restauración en el dominio de las ciencias naturales también implican ciertas ataduras disciplinarias y limitaciones epistémicas, éticas y prácticas.

La RE es un campo en construcción, cuyo paradigma está cambiando y trascendiendo en diferentes grados sus propias limitaciones. Si revisamos la breve trayectoria de esta relativamente nueva disciplina, observamos su dinamismo y apertura; a nivel teórico, esto se manifiesta en la integración de otros enfoques y adopción de algunas nociones de las ciencias sociales (SERI, 2004) y a nivel práctico, en las iniciativas de la restauración productiva, holística y etnoecológica, por mencionar algunas, en las que participan nuevos principios, no contemplados por el enfoque clásico y estrictamente ecológico de la restauración.

Las necesidades de un replanteamiento de la restauración ecológica pueden ser contempladas en tres niveles: (1) epistémico, derivado de la complejidad del contexto socioambiental donde se plantea, (2) conceptual, asociado a la práctica de la multi e interdisciplina, y (3) ético, que emerge en situaciones de planteamiento de argumentos, objetivos y la ejecución del trabajo en el campo.

A pesar de las importantes transformaciones que ocurren en el seno de la RE, para el paradigma de las ciencias naturales resulta difícil, si no imposible, abordar y comprender “el factor humano/social/cultural”. Considero que la mencionada apertura e integración de otros ángulos de mirada en un intento interdisciplinario queda muchas veces en un nivel superficial, debido a que se trata de importar, sin profundizar, los conceptos de las ciencias sociales al discurso hegemónico que los usa, distorsionando las intenciones y significados que emergieron en otras narrativas científicas, políticas o cotidianas.

La simple inclusión del “factor social” no aporta una verdadera comprensión de este ente multidimensional. La “dimensión social en lo ambiental”, así como se integra a nivel de proyectos de investigación, conservación, restauración o educación ambiental, más que ofrecer un cambio cualitativo en la forma de abordar el objeto de estudio, en la práctica parece cumplir con un requisito dictado por un interés pragmático o una moda intelectual (observación propia como participante de estos proyectos). La aportación de los conceptos de las ciencias sociales suele ser mecánico e instrumental, y no deriva de una profunda integración a nivel epistémico. Esto se refleja en combinaciones conceptuales que pueden parecer estrañarias, a pesar de que en muchos casos se originan en un interés genuino de integración socio-ambiental. La “indolencia de la razón metonímica” (Santos, 2009) no permite un libre tránsito entre los dominios separados de la ciencia ni una comprensión total.

El tercer obstáculo consiste en que estas propuestas a menudo fracasan porque se plantean desde una posición privilegiada de la academia o desde las políticas gubernamentales, que no reconocen ni toman en cuenta los saberes, las experiencias y los intereses de las poblaciones locales ni dialogan con ellos. El carácter autista de las propuestas y la imposición de soluciones convierten la restauración ecológica en un ámbito más donde se evidencian las relaciones de poder asimétricas entre actores, saberes y horizontes culturales distintos.

Con ello argumento que la óptica actual dominada por la teoría ecológica y el paradigma de las ciencias naturales es vertical, incompleta e incapaz cuando se enfrenta con el contexto concreto (humano, social y cultural) de restauración. De aquí surge la pregunta sobre cómo restaurar. ¿Cómo lograr una restauración eficaz y ética a la vez? ¿Cómo asegurar que además de ser apropiada ecológicamente, también lo sea social y culturalmente? ¿Cómo llevar a cabo una restauración ecológica que evite la violencia política y epistémica, el desperdicio de saberes y experiencias diversas?

2. Retos y particularidades de la restauración ecológica en México

México es uno de los 12 países megadiversos del mundo que albergan entre 60 y 70 por ciento de la biodiversidad total del planeta (Mittermeier y Goettsch, 1992). Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Guerrero y Michoacán concentran la mayor diversidad a nivel nacional y también tienen la mayor presencia de pueblos indígenas. No obstante esta riqueza, el país se ubica dentro de las áreas críticas amenazadas (*hot spots*) a nivel mundial (Myers *et al.*, 2000). Dentro del panorama nacional, los territorios indígenas, ricos en selvas y recursos maderables, agua y petróleo, corren amenazas y presentan síntomas del deterioro semejantes a otras áreas, puesto que en la actualidad están impactadas por las tendencias dictadas por el mercado globalizado.

Recientemente, múltiples estudios han destacado la relación entre la biodiversidad y los pueblos indígenas (Oviedo *et al.*, 2000, Toledo y Barrera, 2008, Boege, 2008). Se argumenta que la convivencia con la biodiversidad regional ha hecho que esas comunidades probaran, desecharan o desarrollaran el uso de la biodiversidad como alimento, medicina, vestimenta, limpieza corporal o vivienda y que varias regiones o ecosistemas considerados prístinos desde el punto de vista

biológico son de hecho paisajes manejados, intervenidos por la cultura en el pasado (Gómez-Pompa, 1996; Posey, 1999).

Cientos de trabajos científicos han documentado el conocimiento ecológico tradicional, mismos que se refieren a tecnologías, saberes y experiencias en el manejo de los recursos naturales, instituciones de acceso y prácticas simbólicas al interaccionar con la naturaleza. En este panorama el trabajo de Boege (2008) analiza la importancia de los pueblos indígenas de México con respecto a la cubierta de vegetación primaria y secundaria, a la diversidad biológica y agrobiodiversidad del país, así como en el tema de los servicios ecosistémicos (como el caso del agua, la conservación de la diversidad biológica o captura de carbono, mantenimiento de los suelos, etcétera) que aportan sus territorios. Como claramente argumenta en su trabajo, el gran mérito de las poblaciones indígenas en México consiste principalmente en:

- (1) la conservación ecológica *in situ*,
- (2) la creación de la diversidad cultivada (Méjico es un importante centro de origen y diversificación de la biodiversidad cultivada),
- (3) la custodia del germoplasma “cultivado”.

Las formas de apropiarse de la naturaleza por los pueblos tradicionales, en particular los sistemas de manejos de los agricultores indígenas de origen mesoamericano, han inspirado propuestas de la conservación *in situ* de la biodiversidad y la revaloración de la diversidad cultivada, fruto del conocimiento, esfuerzo y creatividad de los pueblos originarios.

En este contexto, cada vez cobra mayor resonancia el tema del papel de los pueblos indígenas para construir alternativas sustentables al deterioro ambiental nacional y mundial provocado por la sociedad moderna y dominante. Aún la mayoría de los agricultores a nivel mundial practican la agricultura tradicional y poseen conocimientos relevantes para la conservación. En Méjico, Toledo y colaboradores (Toledo et al., 2001) y Boege (2008) postulan que los pueblos indígenas son los actores clave para generar un nuevo modelo de sociedad, capaz de afrontar la crisis civilizatoria y ambiental a nivel mundial. Sus trabajos tienen una gran relevancia al aportar información básica para diseñar una estrategia nacional de conservación, desarrollo y custodia de la biodiversidad y la

agrobiodiversidad mesoamericana, en la que los pueblos indígenas aparecen como actores fundamentales.

Este nuevo enfoque ha sido bautizado como “paradigma biocultural de la conservación” (Oviedo et al. 2000). El enfoque biocultural justo considera que la participación de los pueblos indígenas en la conservación y el desarrollo sustentable es estratégico para los países megadiversos como México. Este paradigma ya es parte de la legislación internacional. Los pueblos indígenas y las comunidades locales han sido reconocidos como sujetos sociales centrales para la conservación y el desarrollo sustentable en el Convenio sobre Diversidad Biológica de la Organización de las Naciones Unidas, así como en las respectivas Conferencias de Partes post Río de Janeiro. Como signatario de este Convenio, México tiene la obligación de integrar en su legislación nacional el respeto, la preservación del conocimiento, las innovaciones y prácticas, y los estilos de vida relevantes para la conservación y el uso sustentable de la biodiversidad (Oviedo et al., 2000, Boege, 2008).

Este reconocimiento de la importancia de las comunidades indígenas para la conservación de la biodiversidad y de su papel como actores clave en la construcción de una nueva sociedad sustentable, contrasta con las condiciones reales de pobreza, exclusión e inequidad que han vivido y viven estas comunidades en México.

Como señaló Arturo Warman (1978), los indígenas siempre han sido vistos como “otros” en su propio país. Lo demuestra el estereotipo de indio:

Los indios eran una categoría amplia, pobemente definida pero obvia, que incluía a la mayor parte de la población de México. El contenido más frecuente de la definición de indio era racial, floja combinación que tomaba en cuenta el color de la piel, la distribución y la textura del pelo, y rasgos puramente culturales definidos por el contraste: lo importante era el calzón como opuesto al pantalón; la diferencia entre los distintos tipos de calzón era intrascendente. A estos aspectos formales se juntaban otros de tipo social: ser pobre o parecerlo mucho, ser analfabeto, hablar mal el español o usar dialectos incultos o pelados.

Al afirmar que “en el indigenismo, los indios son y han sido objeto de la discusión pero no participantes de la misma”, Arturo Warman (1978) expresó la exclusión de un sector de la

sociedad de la toma de decisiones sobre lo que le concierne: "La discusión indigenista siempre ha tenido lugar en el grupo dominante".

Desde la independencia, y sobre todo desde la revolución, la aculturación del "indio" se volvió necesaria para cumplir con la tarea prioritaria: construir una nación moderna y homogénea. En esta óptica liberal, el progreso y el desarrollo son incompatibles con las culturas, modos de producción y de vida de los indígenas, a los que se les atribuyó "el rezago del país, su falta de prosperidad, su inestabilidad política". Esta convicción ha orientado las políticas indigenistas del país, enfocadas a la mexicanización, aculturación e integración de los indígenas al proyecto nacional:

El indigenismo se concibió como una tarea de Estado en función de las necesidades e intereses nacionales. Los indios, por su bajo nivel evolutivo, eran materia inerte, objeto de manipulación infinita conforme a dictados superiores; nunca se pensó que pudieran tener un programa propio y diferente al del Estado. (Warman, 1978)

Las políticas nacionales con respecto a la población indígena han minado los fundamentos de estos pueblos: desmantelaron la propiedad colectiva de la tierra con las leyes liberales de la segunda mitad del siglo XIX, y con ello la organización política estructurada a partir de la comunidad como poseedora de la tierra; debilitaron la organización comunitaria basada en el trabajo comunitario y la "mano vuelta", así como las formas tradicionales y sustentables de agricultura al implantar múltiples programas de desarrollo asistencialistas; devaluaron sus lenguas, sus saberes y su visión del mundo con políticas educativas excluyentes, donde la integración se lograba mediante la aculturación.

Desde la década de los setenta varios antropólogos, como González Casanova, Stavenhagen, Bonfil Batalla o Valencia empezaron a denunciar la explotación de los indígenas en beneficio del sistema dominante, señalando la existencia del colonialismo interno que reproduce dentro del país las relaciones entre metrópolis y las colonias, y visibilizando los procesos de etnocidio y genocidio como resultado de políticas nacionales, tanto en el país como en toda Latinoamérica.

A pesar de un nuevo enfoque sobre la integración de los indígenas con el resto de la ciudadanía y el reconocimiento de sus propios modos de desarrollo, plasmado en la propuesta de

“etnoderrollo” de Bonfil Batalla, de la actividad política reivindicadora de los pueblos indígenas a partir del movimiento zapatista la década de los noventa, de la modificación de la Constitución Mexicana hacia el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el país y el replanteamiento constante de los programas asistencialistas dirigidos a los indígenas, sigue habiendo pobreza e inequidad. En el marco de un país que hoy se hace llamar democrático, multiétnico y pluricultural aún existe desigualdad, pues la sociedad mexicana todavía no reconoce ni valora suficientemente la diversidad cultural (PNUD-CDI, 2006). A continuación se presentan algunos datos generales e índices de pobreza y marginación con respecto a la población indígena en el país (Tabla 1, con base en el informe de CDI-PNUD, 2006).

Por ello en este trabajo se retoman las vetas de discusión centradas en el papel de los campesinos indígenas como clave para el replanteamiento de nuestra relación con la naturaleza, incluyendo formas de producción, conservación y restauración de los ecosistemas, reconociendo el contexto colonial en el que el sistema dominante invalida, descalifica e invisibiliza los saberes y las prácticas de estos grupos.

Tabla 1. Números del México Indígena. Fuente: CDI-PNUD (2006), Informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas de México 2006, Sistema de Indicadores sobre la población indígena en México con base en INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, México 2000.

Total de la población indígena	10,253,627	Analalfabetismo 15 años y más	27,3%
Porcentaje respecto a población total	10,5%	Inasistencia escolar de 6 a 14 años	13,0%
Total de municipios	2,443	Tasa de actividad económica*	47,6%
Total de municipio con más de 40% de PI	655	Población indígena ocupada en el sector primario	42,5%
Población indígena en municipios con más de 40% de PI	6,012,380	Población indígena ocupada con menos de 2 SMN	53,5%
Total de municipios	871	Viviendas particulares	2,008,168

indígenas	habitadas
Población indígena en 9,296,515 municipios indígenas	Viviendas sin agua 36,1% entubada
Grupo etnolingüísticos 62	Viviendas sin drenaje 59,5%
Hablantes de lengua indígena 6,044,547	Viviendas sin electricidad 17,0%
Porcentaje de 16,7% monolingüismo	Viviendas con piso de tierra 43,7
Mujeres monolingües 20,8%	Viviendas donde cocinan con leña, carbón o petróleo 62,2%

* Porcentaje de población indígena de 12 años y más que trabajó o buscó trabajo en el periodo del levantamiento del censo.

Desde el paradigma compartido por autores como Gustavo Esteva, Silvia del Amo, Manuel Toledo, Eckart Boege y Arturo Gómez Pompa, la riqueza natural de este país, expresada no solamente en la diversidad de sus ecosistemas originales, sino en sus paisajes agrícolas y agroforestales transformados, se debe en gran medida a los saberes y prácticas de los campesinos tradicionales. Desafortunadamente, en los últimos cien años las zonas rurales en México han sido víctimas de políticas agrícolas catastróficas, que han llevado a la erosión de sus recursos naturales y cultivados y a la insostenibilidad de la vida de los campesinos. La crisis del campo es multidimensional: ecológica, de producción, migración y despoblamiento de áreas rurales (Esteva, 2003, Del Amo, 2013).

Entre las políticas fracasadas de desarrollo nacional que han impactado negativamente a la ecología y a los campesinos, poniéndolos en una situación de vulnerabilidad y riesgo, hay que mencionar:

(1) El proyecto de urbanización e industrialización del país a partir de la década de los cuarenta, que implicó el establecimiento de monocultivos, la intensificación de la ganaderización y la devastación de la selva.

(2) La “revolución verde”, orientada a lograr mayores rendimientos por medio de uso de semillas híbridas (“mejoradas”), agroquímicos y mecanización, asociada al otorgamiento de créditos blandos gubernamentales a la producción con nuevos paquetes tecnológicos. La revolución verde tuvo grandes costos ecológicos e hizo la agricultura dependiente de insumos externos. También provocó la deforestación de selvas para la introducción de monocultivos y la ganadería y la contaminación y erosión de suelos y el agua, el deterioro genético de algunas plantas cultivadas e incremento de plagas; impactó la salud animal y humana, sobre todo de los trabajadores de campo, en zonas donde se implementó más intensamente. Desde luego, declaró la guerra a las formas tradicionales de cultivo, como el sistema de roza-tumba-quema y la milpa.

(3) La “revolución biotecnológica” a partir de los ochenta y los materiales genéticamente modificados que ofrece, además de ser antítesis de la agricultura tradicional, está exponiendo los recursos genéticos, la salud, la economía y la soberanía alimentaria del país a riesgos cuya magnitud aún no se puede determinar (Aguilar *et al.*, 2003; Esteva, 2003).

(4) Tratado de Libre Comercio y las políticas neoliberales orientadas a “abandonar la producción de granos básicos e incluso liquidar el modo de vida rural”, parten de la premisa de que “en el mundo neoliberal la mayoría de los campesinos se vuelven prescindibles” (Esteva, 2003: 206-207); la crisis deriva en la migración y el despoblamiento de áreas rurales.

(5) Reforma constitucional de 1992 en materia de propiedad de tierras ejidales (Artículo 27 Constitucional), la cual en práctica permite privatizar las tierras y debilita la organización ejidal.

Todos estos procesos – una combinación de variables culturales, sociales, económicas, políticas y ecológicas - han contribuido a la degradación ambiental y a crear una situación de vulnerabilidad de los recursos bioculturales. Se ha producido una mayor exclusión social y mayor desigualdad al enfrentar dos tipos de agricultura: la industrial y la tradicional (Aguilar *et al.*, 2003).

En el presente se requiere reconstruir la resiliencia socioambiental⁶ del campo, que además crea una posibilidad de renacimiento en México. Varias voces se suman a esta prioridad. De acuerdo a Esteva, “necesitamos reivindicar, con todo vigor, el enorme valor de un estilo rural de vida, que ha de constituir una de las opciones fundamentales de la sociedad mexicana”; se necesita “regenerar las matrias” de los campesinos “con creatividad, imaginación y vigor” (2003: 216-217). En la

⁶ La resiliencia se entiende como la capacidad del sistema para recuperarse después de una perturbación.

propuesta de Del Amo (2012), la solución está en el “re poblamiento de las áreas rurales y la restauración productiva de los recursos bioculturales” (Del Amo, 2012).

3. Preguntas y objetivos de la investigación

Existe una necesidad de repensar las formas de cómo la restauración ecológica se plantea, negocia y desarrolla en el medio rural e indígena de México. El campo de la restauración ecológica no está limitado a los recursos naturales ni al medio biofísico, al contrario, es un campo complejo en el que interactúan diversos actores, intereses y culturas, y que adolece de una desigualdad y discriminación en términos de relaciones de poder. No puede considerarse un dominio exclusivo de la teoría ecológica o de una disciplina científica, sin caer en riesgo de imponer una visión parcial y simplista y comprometer los resultados a largo plazo. Tampoco puede ser un dominio exclusivo de las políticas gubernamentales que no consideran las condiciones socioecológicas locales y la libertad de los actores locales para decidir. Se requiere de un replanteamiento de la restauración que retome el desafío del diálogo con otras disciplinas, que pondere los aprendizajes generados en estudios de caso y que se posicione ante cuestiones éticas inherentes al uso y conservación de los recursos naturales y bioculturales.

En el panorama construido en los apartados anteriores, se dibujan algunas dimensiones del deterioro multifacético, las cuales en mi opinión debería considerar cualquier propuesta de restauración. A partir de este diagnóstico preliminar, podríamos señalar que estas son: el paisaje cultural, el bienestar, la producción de campo, la justicia social y cognitiva, la pertenencia y la autoestima cultural.

Las principales preguntas que intenta responder esta tesis indagan por el objetivo y el propósito de la restauración ecológica en México. Estas a la vez suscitan otras preguntas de índole epistémico y metodológico. Finalmente, el tema requiere examinar el posicionamiento ético de los actores involucrados en la tarea de la restauración. A continuación se despliegan las preguntas que originaron esta investigación:

(1) ¿Cuál debe ser el propósito de la restauración ecológica en México?

¿Qué restaurar? ¿Para qué y para quién?

(2) ¿Cómo plantear una restauración social y culturalmente pertinente?

¿Qué significa el “factor social/cultural” en el campo de la restauración?

¿En qué consiste esa pertinencia social y ambiental en el caso de México?

(3) ¿Cuál debe ser el papel de los actores involucrados en la tarea de la restauración?

¿Cuál es el papel del investigador-promotor de la restauración, cuáles son los riesgos implícitos en una intervención y cuáles las responsabilidades?

¿Cuál es el papel de la población local, especialmente de las poblaciones autóctonas, en la restauración?

(4) ¿Cómo evitar la violencia simbólica y epistemológica en el proceso de investigación?

El objetivo principal de este trabajo consistió en ofrecer una plataforma epistémica de la restauración ecológica, que responda a la crisis socioambiental contemporánea y que sea pertinente a las condiciones ecológicas y culturales de México.

Entre los objetivos particulares, se propuso:

(1) Replantear el objeto y los objetivos de la restauración.

(2) Explorar “la dimensión cultural” dentro del campo de la restauración (con base en la integración de enfoques sociales y un estudio de caso).

(3) Redefinir el papel del investigador-promotor y de la población local en la restauración ecológica.

En el transcurso del desarrollo de la investigación, emergió otro objetivo secundario:

(4) Buscar un marco teórico-metodológico apropiado para lograr una reelaboración epistémica de la restauración.

CAPÍTULO 2: REDIMENSIONANDO EL CAMPO DE LA RESTAURACIÓN A PARTIR DE LA PERSPECTIVA DECOLONIAL

El proceso de construcción del andamiaje teórico se realizó a pasos. El primer paso consistió en la adopción de la perspectiva decolonial como un marco epistémico en el que se inscribe la intencionalidad de mi trabajo. El segundo en la problematización y focalización de mirada en algunos aspectos más relevantes para el tema y que resultó en el ejercicio de redimensionar el campo de la restauración. El tercero en la identificación de los conceptos clave que resultaron esenciales para el comprender la problemática señalada y ofrecer una propuesta renovada y pertinente de la restauración, como la resistencia, el capital social y la resiliencia socioambiental.

Cabe mencionar que este marco teórico aparece como resultado de la reflexión y elección de enfoques y conceptos disponibles y necesarios para abordar el objeto de estudio; no fue dado o preestablecido con respecto al proceso de investigación, sino que fue construido en el camino. De hecho, corresponde a uno de los objetivos de este trabajo: encontrar una aproximación teórico-metodológica que permitiera una reelaboración de la restauración ecológica. Cabe hacer explícito que el tema de la tesis representó un desafío teórico-metodológico en dos sentidos: en primer lugar el objetivo de replanteamiento teórico de la restauración, y en el segundo la construcción de un andamiaje teórico “a la medida” para poder desarrollar una investigación que resulte en este replanteamiento teórico (Paradowska, 2012).

La importancia del ángulo de mirada pertinente en gran medida determina la posibilidad de llegar a conclusiones acertadas. Esto se logró a partir de la identificación de los principales retos implícitos en las preguntas y objetivos de esta investigación. De allí es donde surge la posibilidad de enfocar la búsqueda y encontrar referencias, perspectivas y conceptos adecuados, enriquecedores y reveladores con respecto a mi tema.

En este sentido, el marco teórico podría considerarse como parte de los resultados, pues emerge del proceso de investigación, o bien como parte de la metodología, pues refleja el proceso de construcción de un “escenario” (teórico y conceptual) en el que sea posible lograr el objetivo principal de este trabajo.

1. Cultura, poder y saber en la perspectiva del pensamiento decolonial

El pensamiento decolonial es el enfoque más actual y pertinente para nuestro tema de investigación. Además, coincide con la crítica a la modernidad que emergió en los discursos de los actores entrevistados y de la experiencia de trabajo de campo.

Para trazar el marco teórico retomé a varios autores quienes, desde lugares distintos, muestran convergencias intelectuales importantes en cuanto a la necesidad de apertura y desprendimiento de la racionalidad hegemónica y colonial de la ciencia moderna y la necesidad del diálogo entre disciplinas y entre culturas, haciendo un aporte a la construcción de un paradigma nuevo. Este nuevo paradigma integra la diversidad y abre esperanza para crear un futuro mejor y más justo, incluyendo las relaciones entre los humanos y entre el hombre y la naturaleza.

Es posible detectar vetas comunes alrededor de las cuales los autores construyen sus alternativas. Todos comparten las siguientes preguntas:

- ¿Por qué el paradigma de la ciencia requiere de un cambio radical?
- ¿Por qué la sociedad tiene que cambiar?
- ¿Cómo llegar a emancipar el saber, cuáles son las condiciones y vías para lograrlo?
- ¿Cómo debe ser esta racionalidad emancipada?
- ¿Cuál es el destino deseado como consecuencia de dicha transformación de la racionalidad?
- ¿Hablamos de una posibilidad real o de utopías?

“Giro decolonial”: orígenes y objetivos

La teoría crítica del “giro decolonial” nace en el seno de un grupo de investigadores denominados “proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad” que introduce la categoría “decolonialidad” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) con la finalidad de trascender la falsa suposición de que actualmente vivimos en el mundo “descolonizado y poscolonial”. Los autores argumentan que el proceso de la descolonización política del siglo XX dio lugar a una nueva “colonialidad global”: “el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad” (2007:14). Esta

colonialidad ya no es de índole político, pero sí social y cultural, que se expresa en las relaciones desiguales de poder-saber, por lo que postulan que “el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una *decolonialidad que complemente la descolonización* llevada a cabo en los siglos XIX y XX” (2007:17).

El colonialismo de hoy, explica Boaventura De Sousa Santos, es un colonialismo epistémico, dentro del cual la pérdida de la inmensa riqueza de experiencias cognitivas se compara con un “epistemocidio” (Santos, 2009:191). En el campo de conocimiento la ciencia moderna tiene “el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos alternativos de conocimiento: 1. la filosofía y la teología, y 2. conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas” (2009:162). Es el tipo de racionalidad llamado por Santos *pensamiento abismal*, que divide la realidad social en dos universos – de los fuertes y de los débiles - e impone la *injusticia social y cognitiva* al operar con dos paradigmas contradictorios: *el paradigma de regulación y emancipación* para un lado, y *el paradigma de apropiación y violencia* para el otro. En esta *cartografía*, el “otro lado” es donde “los derechos humanos son así violados con objeto de ser defendidos, la democracia es destruida para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida” (p.173).

La denuncia realizada por Santos se centra en desenmascarar los mecanismos más perversos del pensamiento abismal de la modernidad occidental: sus cinco lógicas de *la producción de la no existencia* del Sur (del Otro, del Subalterno) por medio de su descalificación, volviéndolo invisible, ininteligible o descartable (pp.110-112):

1. *Lógica de la monocultura de saber*, la cual produce la no existencia como “ignorancia” e “incultura” y es el tipo de “la inferioridad o la no existencia más poderoso”.
2. *Lógica de la monocultura del tiempo lineal*, que privilegia el progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización, y al mismo tiempo produce la residualización de lo que no es simétrico con lo declarado como avanzado. De esta lógica nacen las designaciones como: “primitivo, salvaje, lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto, lo subdesarrollado”.
3. *Lógica de la clasificación social* se asienta en la naturalización de las diferencias y la naturalización de jerarquías (como la clasificación racial y la clasificación sexual). En esta lógica, la inferioridad es insuperable porque es “natural”.

4. *Lógica de la escala dominante* privilegia lo universal y lo global y descarta las realidades que dependen de contextos, lo particular o vernáculo. La no existencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local.
5. *Lógica productivista* se asienta en los criterios de productividad capitalista; esta productividad se aplica a la naturaleza y al trabajo humano. Produce lo estéril, la pereza, la descualificación profesional.

Estas lógicas son responsables por la producción de cinco formas de no existencia: *lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo improductivo*.

El giro decolonial propone crear una nueva relación basada en el *diálogo, la heterarquía, la ecología, la simetría y la horizontalidad*, con el fin de incorporar “lo subalterno” al conocimiento, al derecho, al arte, a la política o al paisaje. Esta transformación es necesaria no sólo para lograr la *justicia*, sino también para hacer posible un futuro, ofreciendo alternativas al modelo dominante que resultó injusto y equivocado.

La transformación planteada por la Epistemología del Sur se basa en cierto optimismo en cuanto a las capacidades de lo subalterno de ofrecer estas alternativas. Con respecto, Santos ofrece tres conclusiones: (1) “la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante”; (2) “esta riqueza social está siendo desperdiciada” y “de este desperdicio se nutren las ideas que proclaman que no hay alternativa, que la historia llegó a su fin y otras semejantes”; (3) “para combatir el desperdicio de la experiencia, para hacer visibles las iniciativas y movimientos alternativos, y para darles credibilidad, de poco sirve recurrir a la ciencia social como la conocemos” (Santos, 2009:99). La Epistemología del Sur se propone “recuperar los conocimientos suprimidos o marginalizados y construir nuevos conocimientos de resistencia y producción de alternativas al capitalismo y al colonialismo globales” (2009: 12).

Parte de esta estrategia consiste en *contraer el futuro y dilatar el presente*. “Contraer el futuro significa tornarlo escaso y, como tal objeto de cuidado”, pues “el carácter limitado del futuro y el hecho de que dependa de la gestión y cuidado de los individuos hace que (...) se transforma en un factor de ampliación del presente ya que es en el presente que se cuida el futuro” (pp. 126-127).

Al mismo tiempo la amplitud de experiencias y posibilidades para el futuro está en el presente: hay que “reinventar el presente e imaginar el futuro a partir del presente” (p. 151).

Para Enrique Leff, la transformación de la racionalidad debe darse como resultado de una búsqueda de nuevas vías del saber que nos permitan reconstruir y reapropiarse del mundo de formas sustentables. El nuevo saber ambiental, que es un saber para la vida, “se abre a la producción de nuevos sentidos civilizatorios” y “abre la historia hacia un futuro” (Leff, 2006).

Algunos campos para decolonizar: la ciencia, el ambiente y el sujeto

En el mundo actual globalizado existe una infinidad de campos sociales donde se revela la diversidad, los cuales al mismo tiempo condensan el conflicto Norte-Sur. La sociología *de las ausencias* (Santos, 2009) detecta estos campos alrededor de diversas experiencias:

- (1) Experiencias de conocimiento, es decir la diversidad de diferentes formas de conocimiento (por ejemplo sobre la biodiversidad, agricultura, justicia, medicina, impacto ambiental y tecnológico, etc.);
- (2) Experiencias de desarrollo, trabajo y producción, es decir la diversidad de formas de producción diferentes (sistemas de producción alternativa, economía solidaria);
- (3) Experiencias de reconocimiento, es decir la diversidad de criterios y sistemas de clasificación social;
- (4) Experiencias de democracia, es decir la diversidad de modelos de democracia (desde el modelo hegemónico de democracia hasta la democracia participativa, multiculturalismo, derechos colectivos, pluralismo jurídico, ciudadanía cultural, propiedad intelectual);
- (5) Experiencias de comunicación e información.

Con respecto a las representaciones de la ciencia y su validez universal, Daniel Mato argumenta que “no hay saber universal” que pueda ser verdadero y aplicable en cualquier tiempo y lugar, puesto que siempre es producto de un contexto determinado. La ciencia ignora “como nuestra subjetividad es constitutiva de nuestro trabajo de investigación”. En este sentido, los “otros” saberes, como conocimientos étnicos y locales, cobran la misma validez que la ciencia (Mato,

2008:105). Es necesario que la ciencia y la modernidad entre en *diálogo con formas no occidentales de conocimiento*. Esta es la vía para *emancipar o decolonizar el saber*.

Para *emancipar el saber* es necesario reconocer la co-presencia de otras epistemologías no occidentales, esto significa *visibilizar* los *otros* conocimientos (Santos, 2009) - los subalternos, excluidos, omitidos, silenciados o ignorados - y entender la *otredad epistémica* como aquella que se ubica en la intersección de lo tradicional y lo moderno, *híbrida* en el sentido de *complicidad subversiva y resistencia semiótica* (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Con respecto al ambiente, Enrique Leff señala que “la ciencia tiene graves obstáculos para entender el ambiente”, y esto se manifiesta en “la objetivación, la cosificación y la economización del mundo por la ciencia” (Leff, 2006:19). El modelo de desarrollo fundamentado en esta lógica científica nos ha llevado a la insustentabilidad.

En la perspectiva occidental existe una separación entre el hombre y la naturaleza, en ella nace la idea de “recursos naturales” a los cuales hay que “explotar” para lograr el “progreso”, el “desarrollo” y el “bienestar” (Mato, 2008). Esta perspectiva se traduce a una *conciencia de no pertenencia* a la naturaleza (Berman, 2001). El descubrimiento reciente de que la naturaleza también es parte de nuestra “calidad de vida” y una meta de “desarrollo humano” expresa nuevamente una lógica antropocéntrica e instrumental con respecto a la naturaleza.

Las epistemologías indígenas representan visiónes del mundo diferentes de la occidental y reflejan una *conciencia de pertenencia* (Berman, 2001). En las perspectivas de pueblos indígenas americanos, todo lo que constituye el mundo forma parte de una totalidad (incluyendo a los humanos), los indígenas “no ven a la ‘madre tierra’ como fuente de “recursos” y por lo tanto no se plantean ‘explotarla’, sino respetarla y honrarla” (Mato, 2008: 109). El buen vivir comprende el bienestar integral de todos y también con uno mismo, y de esta manera constituye una alternativa al concepro occidental del bienestar.

El discurso desarrollista, como una receta colonial de cómo imitar al Occidente, invisibiliza y desacredita estas formas de relacionarse con el ambiente en lugar de tomarlas como alternativas viables para contrarrestar la crisis socioambiental actual.

Otro aporte importante del pensamiento decolonial y de los críticos de la racionalidad occidental, incluyendo la científica, es el énfasis en la necesidad de una transformación en la relación entre los sujetos involucrados en la investigación. Esta relación debe cambiar desde la relación sujeto-objeto hacia una relación sujeto-sujeto. Con respecto a este tema, no es posible renunciar a citar un fragmento de “Un discurso sobre la ciencia” de Santos sobre el rigor científico que priva la ciencia de su valor humano:

Siendo un conocimiento mínimo que cierra las puertas a muchos otros saberes del mundo, el conocimiento científico moderno es un conocimiento desencantado y triste que transforma la naturaleza en un autómata, o, como dice Prigogine, en un interlocutor terriblemente estúpido. Este envilecimiento de la naturaleza acaba por envilecer al propio científico en la medida en que reduce el supuesto diálogo experimental al ejercicio de una prepotencia sobre la naturaleza. El rigor científico, al estar fundado en un rigor matemático, es un rigor que cuantifica y que, al cuantificar, descualifica, se trata de un rigor que, al objetivar los fenómenos, los objetualiza y los degrada, que, al caracterizar los fenómenos, los caricaturiza. Es, en suma y finalmente, una forma de rigor que, al afirmar la personalidad del científico, destruye la personalidad de la naturaleza. En estos términos, el conocimiento gana en rigor, lo que pierde en riqueza y la resonancia de los éxitos de la intervención tecnológica, esconde los límites de nuestra comprensión del mundo y reprime la pregunta por el afán humano del afán científico así concebido. Esta pregunta está, no obstante, inscrita en la propia relación sujeto / objeto que preside la ciencia moderna, una relación que interioriza al sujeto a costa de la exterioridad del objeto, tornándolos estancos e incomunicables (2009:37).

En el campo de las ciencias sociales, donde el interlocutor es un ser humano, es indispensable reconocer el papel protagónico del “objeto de estudio” en la generación del conocimiento y convertirlo en *sujeto*. De otra manera, tratamos con una práctica de “expropiación” (Pérez y Argueta, 2011). En el caso particular de las “etnociencias”, desde el principio interesadas en el estudio de aspectos utilitarios del saber indígena a la usanza colonial, se trataba de “convalidar los saberes tradicionales con base en su objetividad y su validez universal planteada por la ciencia” (2011:32). La práctica de legitimación y expropiación de las sabidurías locales por la ciencia tiene que ser sustituida por el diálogo horizontal de saberes.

Caminos para decolonizar

Los autores que convergen en la corriente decolonial han construido propuestas teórico-metodológicas para trascender la *indolencia de la razón* (Santos, 2009), la desigualdad y la injusticia. El primer paso en este camino es pensar en clave de la *ecología de saberes* (Santos, 2009), emprender *diálogos* (Bohm, 1996) acompañados por el esfuerzo de la *traducción* (Santos, 2009) y la *doble reflexividad* (Dietz, 2011), y finalmente *recuperar la abundancia del presente* y aplicarla en amplios ámbitos de la vida social, política y educativa en regiones pluri e interculturales (Mato, 2008; Santos, 2009; Dietz, 2011).

El giro decolonial retoma un elemento importante de la teoría de complejidad de sistemas abiertos y lo transporta a las estructuras sociales: *las heterarquías* (Kontopoulos, 1993, citado por Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). La idea de *heterarquía* sustituye el viejo lenguaje de la ciencia social eurocentrista que operaba con el esquema de sistema cerrado y una sola jerarquía de poder, y en su lugar introduce un esquema complejo de red, donde no existe una última instancia (un destino o un poder determinante).⁷

En lugar del *pensamiento abismal*, que separa y jerarquiza, nace la idea del *pensamiento ecológico* que implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar: le da estatus igual y de horizontalidad entre los saberes. El pensamiento ecológico reconoce la existencia de pluralidad de conocimientos y su copresencia (simultaneidad) y renuncia a cualquier epistemología general o universal. De esta forma es capaz de apreciar la abundancia de conocimientos, modos de vida, universos simbólicos y sabidurías basadas en la tradición oral. Al mismo tiempo, es una *racionalidad cosmopolita*, capaz de ampliar el mundo a través de la ampliación y diversificación del presente, para identificar y valorizar la experiencia inagotable del mundo y del presente. Es una nueva racionalidad que permite “pensar Sur como si no hubiese Norte, pensar mujer como si no hubiese hombre, pensar el esclavo como si no hubiese señor” (Santos, 2009: 109). Desde su sociología de las emergencias, Santos señala cinco ecologías para decolonizar (que sustituyen las cinco lógicas de producir la no existencia), entendiendo por

⁷ Cfr. Kontopoulos, 1993, citado por Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: “Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico (determinante) que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas”; “existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración”.

ecología “la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas” (*ibid.* 113) o bien “la idea de multiplicidad y de relaciones no destructivas entre los agentes que la componen” (*ibid.* 125):

(1) *La ecología de los saberes*, enfocada a la identificación de otros saberes y de otros criterios de rigor. “No hay ignorancia en general ni saber en general” y “la utopía del interconocimiento consiste en aprender nuevos y extraños saberes sin necesariamente tener que omitir los anteriores y propios” (*ibid.* 114). “La ecología de saberes parte del presupuesto de que todas las prácticas relacionales entre seres humanos y también entre los seres humanos y la naturaleza implican más que una forma de saber y, por lo tanto, de ignorancia” (*ibid.* 114). El objetivo de la ecología de saberes consiste en crear una igualdad de oportunidades para posibilitar una transformación social, construir “otro mundo posible”, o sea “una sociedad justa y más democrática, así como de una sociedad más equilibrada en sus relaciones con la naturaleza” (*ibid.* 116).

(2) *La ecología de las temporalidades* admite la multitemporalidad, es decir que las diferentes culturas tienen diferentes concepciones del tiempo y que estas diferentes temporalidades crean diferentes reglas temporales reflejadas en la concepción de lo que es urgente, del papel del pasado en el presente o en el trabajo de los campesinos.

(3) *La ecología de los reconocimientos*. En la cual en lugar de descalificación de los agentes, hay un reconocimiento recíproco. Incluye el reconocimiento de la diferencia cultural de la identidad colectiva, de la autonomía o autodeterminación.

(4) *la ecología de escalas de pensamiento y acción*, contempla la generación de globalización alternativa, pero no hegemónica, basada en valores actualmente subalternos (como justicia social, dignidad, respeto mutuo, solidaridad, comunidad, armonía cósmica de la naturaleza y la sociedad, espiritualidad). Incluye los movimientos emancipatorios que desarrollaron articulaciones locales / globales (transescalas).

(5) *La ecología de las productividades* enfocada a la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción. Esta ecología pone en cuestión el paradigma del desarrollo y del crecimiento económico infinito y la lógica capitalista en general. Se manifiesta en movimientos indígenas para defender o recuperar sus territorios y recursos.

La recuperación de la riqueza epistémica del mundo no se da desde el relativismo y aislamiento de estos saberes, sino por medio del *diálogo entre saberes*. En un mundo globalizado y lleno de problemas complejos, es importante “identificar preocupaciones isomórficas”, “reconocer los sentidos y realizar las convergencias éticas y políticas” (Santos, 2009). Entre las tendencias actuales en el debate sobre el diálogo de saberes (diálogo intercultural), nos sumamos a la que “fortalece y desarrolla los sistemas de conocimiento indígena para que después, bajo un plano de horizontalidad y de igualdad, dialogar con las ciencias occidentales, principalmente para encontrar soluciones de problemas específicos (Pérez y Argueta, 2011:47-48). El diálogo de saberes es un encuentro donde ocurre “confluencia de diversos sentidos colectivos” y que “lleva a construir nuevas identidades, nuevas rationalidades y nuevas realidades”, permitiéndonos construir un futuro sustentable (Leff, 2006:57).

En esta perspectiva, que admite que el reto del diálogo y de la traducción intercultural los asemeja a una utopía, la parte que los hace realista es la posibilidad de identificar preocupaciones comunes, formar alianzas y realizar prácticas transformadoras. El diálogo implica muchas condiciones y es un verdadero desafío (Bohm, 1996). El diálogo de saberes presupone el interés, el contexto, el problema concreto y metas comunes, la horizontalidad y simetría, la imaginación y la construcción conjunta del problema mismo. Son fundamentales:

- el interés de los sujetos sociales en una interacción comunicativa;
- el intercambio de conocimientos, apreciaciones y valores;
- la búsqueda de metas comunes para la resolución de problemas concretos;
- garantizar capacidad de autonomía y decisión entre los dialogantes;
- construir espacios para el diálogo horizontal de saberes;
- atreverse a imaginar una nueva y distinta realidad.

Son esenciales la simetría en la relación de poder entre los participantes, pues “sin resolver los problemas estructurales, de subordinación, explotación y discriminación, el posible diálogo de saberes no es más que una escenografía para un proceso demagógico, folclorizante o expropiatorio”; al igual que “la construcción conjunta del problema mismo y en torno al él de los objetivos y metas comunes de ese diálogo” (Pérez y Argueta, 2011:48-49).

La traducción es un trabajo indispensable para el diálogo y representa una serie de limitaciones, por lo que adopta un fin práctico: de traducir los saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades. Se traduce para identificar posibles alianzas entre saberes, movimientos sociales o prácticas. Se traduce para vencer la razón indolente, abandonando los axiomas evidentes: “los *topoi* que cada saber o cada práctica aportan a la zona de contacto dejan de ser premisas de la argumentación y se transforman en argumentos (Santos, 2009: 149).

La antropología de la interculturalidad (y dentro de ella la *etnografía doblemente reflexiva*) señala las competencias de traducción entre horizontes lingüísticos y culturales diversos como una capacidad de primera importancia en los contextos interculturales, como una nueva forma de establecer relaciones entre grupos cultural, lingüística y étnicamente diversos (Dietz, 2011). En el plano metodológico, la propuesta doblemente reflexiva postula partir del reconocimiento explícito de las relaciones asimétricas de poder que existen entre: (1) el investigador-la ciencia-el grupo estudiado; (2) el sujeto investigador-el sujeto investigado; (3) la investigación-comunidades de validación y aplicación del conocimiento científico; (4) el conocimiento occidental hegémónico-otras formas de conocimiento contrahegémónico; (5) un enfoque *etic* (externo) y un enfoque *emic* (interno). La doble reflexividad comprende un proceso dialógico de crítica, autocritica y retroalimentación entre ambas partes participantes en el encuentro etnográfico (Dietz, 2011).

En el plano político o de acción, la creciente tendencia que privilegia el valor de la diversidad y la pluralidad se refleja en campos como investigación (etnociencias con un enfoque renovado que incluye reflexión epistémica y ética), filosofía (sistemas filosóficos indígenas, Fornet-Betancourt, 2007), educación (universidades interculturales; Mato, 2008), política (propuestas de construcción de una sociedad plural y multicultural, Villoro, 1998; Olivé, 2004) y en general en los movimientos contrahegémónicos globales, que luchan contra la exclusión y la globalización neoliberal, y defienden principios de la igualdad y el principio del reconocimiento de la diferencia. La restauración ecológica se suma a esta lista de campos teóricos y de acción que requieren de un proceso de decolonización.

Figura 1. Dos vías para enfrentar la complejidad de la problemática actual: pensamiento colonial y pensamiento decolonial. Elaboración propia.



2. Tejiendo “constelaciones de ideas” alrededor de la restauración

Como argumenté en el primer capítulo, la condición en la que se encuentra la ciencia y la propia realidad del deterioro ambiental nos obligan a ver la problemática de la restauración como algo multidimensional. Para construir el objeto de estudio, es necesario buscar relaciones posibles, es decir: *problematizar*. Descubrir nuevas articulaciones de nociones antes separados, *entretejiendo ángulos de mirada* diversos, creando “constelaciones de ideas, nociones diferentes, heterogéneas, representaciones, juicios, opiniones, actitudes, comportamientos, manifiestos o latentes, conscientes o inconscientes, que expresan valores, significados, deseos o temores, hábitos, en relación con la situación analizada, ya que corresponden tal vez a sistemas prácticos de inteligibilidad” (Fabre-Platas *et al.* 2012:17). En este pre-diagnóstico sugerí que la restauración debe considerar el paisaje cultural, el bienestar, la producción de campo, la justicia social y cognitiva, la pertenencia y la autoestima cultural. El reto puede ser respondido mediante la apertura a otras disciplinas y ángulos de mirada no disciplinarios, capaces de ofrecer una comprensión más pertinente de estas dimensiones.

Incluí las siguientes dimensiones:

- a. “Restauración y deterioro”, debido a que la conceptualización del deterioro determina como se entenderá la restauración.
- b. “Espacio, paisaje y territorio”, por ser el paisaje el escenario concreto de la restauración y por su capacidad de condensar las dimensiones materiales y simbólicas del territorio.
- c. “Saberes, normatividad y práctica local en relación con el medio ambiente”, considerado las bases epistémica, ética y pragmática necesarias para una restauración cultural y socialmente situada.
- d. “Desarrollo y bienestar”, por la relación directa e indirecta del deterioro-restauración con el bienestar de la población local.
- e. “Comunidad”, puesto que el paisaje surge del acto de la apropiación colectiva (material e inmaterial) del espacio biogeográfico y porque la restauración requiere de su participación.
- f. “Identidad y etnicidad”, por ser parte del problema de la “situación cultural” de la restauración.
- g. “Relación entre el sujeto investigador y el sujeto investigado”, y los aspectos éticos y políticos implícitos en la investigación-participación.

Después de haber realizado una revisión bibliográfica de estas dimensiones potencialmente útiles para el tema, en lugar de ofrecer un estado del arte de cada uno de los conceptos centrales (lo cual ocuparía demasiado espacio) me limitaré a ofrecer un posicionamiento general con respecto al tema, que delimita claramente el rango de posibles interpretaciones (Tabla 2). Incluyo también las preguntas alrededor de estos núcleos, que orientaron el desarrollo de las indagaciones en el campo (Anexo II).

Tabla 2. Campos analíticos: las precategorías (sus dimensiones), sus comprensiones con base a insumos teóricos encontrados y la principal bibliografía consultada

PRECATEGORÍAS	COMPRENSIONES	INSUMOS TEÓRICOS
DETERIORO	Deterioro como:	Teoría ecológica de la restauración. Teoría de sistemas.
RESTAURACIÓN	<p>1. pérdida de la (bio)diversidad,</p> <p>2. pérdida de funciones y de resiliencia del (eco)sistema</p> <p>Restauración como:</p> <p>1. proceso dirigido al restablecimiento de la estructura y composición (biodiversidad)</p> <p>2. proceso encaminado a restablecimiento de funciones, procesos y resiliencia del sistema.</p>	
TERRITORIO	<p>Territorio como:</p> <p>1. espacio apropiado</p> <p>2. espacio construido a partir de la cosmovisión</p>	Giménez, 2004; Giménez y Héau Lambert, 2007; Broda et al., 2001; Barabas, 2003 y 2008; Lazos y Paré, 2000.
PAISAJE	<p>Paisaje como:</p> <p>3. condensación del territorio</p> <p>4. sistema de referencia de la restauración</p> <p>5. mosaico agroforestal.</p>	
SABERES, NORMATIVIDAD Y PRÁCTICA LOCAL	<p>1. objeto de conocimiento científico</p> <p>2. instrumento de dominación, resistencia y emancipación</p> <p>3. estrategia de supervivencia</p> <p>4. recurso para desarrollo</p> <p>5. recurso para diálogo intercultural</p> <p>6. recurso para sustentabilidad.</p>	Toledo, 2008; Amo, 2012; Argueta, 2011; Levinson, 2011; Bartra, 1975; Warman, 1978; Bonfil Batalla, 1987 y 1995; Santos, 2009; Olivé, 2004; Dietz, 2002, 2011; Mato, 2008; Leff, 2006.
PROGRESO	<p>1. PIB e ingreso</p> <p>2. calidad de vida</p>	Sachs, 1993
BIENESTAR	<p>3. capacidades y funcionalidades</p> <p>4. satisfacción de necesidades humanas</p> <p>5. sustentabilidad</p> <p>6. bienestar subjetivo: felicidad y buen vivir.</p>	Rojas, 2011

Tabla 2. Continuación

PRECATEGORÍAS	COMPRENSIONES	INSUMOS TEÓRICOS
COMUNIDAD	<ol style="list-style-type: none"> 1. categoría analítica, opuesta a sociedad 2. constructo social y simbólico 3. comunidades presociales vs. comunidades postsociales (postmodernas) 	Gussfield, 1975; Bauman, 2003; De Marinis, 2005.
IDENTIDAD	<ol style="list-style-type: none"> 1. constructo dinámico e histórico 2. plasticidad, negociación y recreación 	Dietz, 2002; Giménez, 2000, 2002 y 2004; Restrepo, 2004;
ETNICIDAD	<ol style="list-style-type: none"> 3. elemento de la discursividad 4. relación entre la etnicidad y la territorialidad 	García Canclini, 1992, 1995.
SUJETOS ACTORES	<ol style="list-style-type: none"> 1. relación sujeto-objeto en la ciencia 2. relación sujeto investigador-sujeto investigado en la nueva etnografía 3. sujeto trandisciplinario 4. decolonización del sujeto 	Berman, 2001; Nicolescu, 1996 Dietz, 2011; Santos, 2009; Pérez y Argueta, 2011.

Estas son las dimensiones clave para mirar la restauración ecológica desde nuevos ángulos. Este nivel teórico (*etic*, es decir el que corresponde a la mirada del investigador) será sometido a una reformulación en el trabajo de campo. En otras palabras, estas precategorías se resignificarán a consecuencia del diálogo y de la construcción de nuevas comprensiones con los actores locales y en contacto con una realidad concreta.

3. Resistencia, capital social comunitario y resiliencia socioambiental como conceptos clave de la restauración biocultural

(a) Resistencia. En el marco decolonial, enfocado a la crítica y el análisis de las relaciones del poder y la hegemonía, es imprescindible incluir el concepto de resistencia que complementa esta triada. La resistencia es una noción muy útil porque resalta el juega de poder y no limita su comprensión al ejercicio de poder unidireccional. En el contexto de la tesis, es un concepto central para entender la experiencia del trabajo de campo y poder evaluar las posibilidades reales de la

restauración ecológica en ámbitos rurales, campesinos e indígenas. En otras palabras, nos provee de una perspectiva capaz de desenmascarar y deconstruir los discursos y las prácticas que emergen de la experiencia de campo, sumergida en la asimetría de poder y que tienen que ver con este juego de poder.

Es fundamental reconocer que las regiones indígenas – o “regiones de refugio” en la nomenclatura de Aguirre Beltrán – apropiados por sus pobladores nativos de forma instrumental y simbólica, siguen siendo “territorios de resistencia” por su aislamiento, su diferencia y su posición marginada o subalterna en la escala nacional. Estas relaciones de poder que atraviesan las comunidades indígenas se han formado en un proceso histórico, pero también permanecen el presente y se manifiestan en la situación concreta de mi investigación.

Los trabajos clásicos de Gramsci, Bourdieu y Foucault, así como de Williams (1980), Keesing (1995), Ortner (1995), Roseberry (1991), Scott (1990), Ribeiro (2004), Coronado (2004) y Zárate (1999, 2008) son especialmente relevantes para el desarrollo del concepto de resistencia y sus dos conceptos complementarios: del poder y la hegemonía. Aquí me apoyo en la revisión de estudios sobre resistencia realizada por Margarita Zárate (Zárate, 2008) y en el trabajo sobre el “arte de resistir” de James Scott (1990).

En el contexto de las teorías sobre la hegemonía (Gramsci) y la cultura dominante (Williams), el concepto de “resistencia” (y de hecho, la práctica de resistencia en sí) cuestiona las visiones de la dominación unidireccional. Como señala Ribeiro (2004), el poder es relacional e implica siempre la resistencia. Tener el poder significa “ser sujeto de su propio ambiente, ser capaz de controlar su propio destino” o impedir que otros tengan este control (Wolf, 1999, citado por Zárate, 2008: 5). El control tiene que ver no solamente con medios físicos de coerción, sino que puede tomar forma de una dominación simbólica. Así, la hegemonía controla diversas formas de producción simbólica por medio de la imposición de ciertos canones de educación, política, legislación, estilo y representación del yo, la salud o la disciplina sobre el cuerpo: “la hegemonía opera en parte a través de la imposición de marcos de referencia, de premisas que definen universos de discurso, de sistemas de signos. La lucha contrahegemónica supone tanto una contienda de significados como de poder político” (Zárate, 2008: 5-8).

La resistencia trata más de una reacción que de una acción, de una defensa más que una ofensa, de una oposición más que de una revolución (Diccionario de Política, Bobbio *et al.*, 1997).

Algunos autores señalan que en los contextos de dominación, las interacciones de resistencia producen un mundo social contradictorio y ambivalente, en el que existe una separación entre el significado y la experiencia. Esta separación ocurre cuando algunos significados producidos por la cultura dominante (pueden ser algunos aspectos de la tradición, por ejemplo) entran en conflicto con la experiencia vivida, son rechazados o valuados diferencialmente por grupos subalternos. Este rechazo se convierte en la posibilidad para producir “significados nuevos y alternativos, nuevas selecciones desde la tradición, o conflictos y luchas sobre el significado de elementos particulares dentro de la tradición” (Roseberry, 1989, citada por Zárate, 2008: 4).

Mientras lo reconocido por la cultura dominante suele ser rechazado por el subalterno, lo marginado se convierte en el símbolo, la guía o el área para la resistencia. En este sentido, la milpa tradicional, la lengua indígena, la herbolaria, el *kantiyán* y otras instituciones tradicionales suelen ser consideradas como ámbitos de resistencia que se contraponen a las instituciones y marcos de referencia introducidos por la cultura dominante como las escuelas, programas asistencialistas para atención de la salud, de la tercera edad, de la pobreza, la producción del campo, la vivienda o, inclusive, programas de conservación y restauración ecológica.

Entre las diferentes formas de resistencia están tanto las discursivas como las prácticas. Para algunos autores, la resistencia es siempre consciente e intencional, para otros puede ser inconsciente o tomar forma de adaptación, en situaciones de extrema dominación, como fase latente de la resistencia. El análisis de Scott (1990) se enfoca a los “discursos ocultos” (*hidden transcripts*) de resistencia en culturas o clases subalternas, que consisten en formas pasivas y cotidianas de oposición, en una lucha prosaica pero constante contra la dominación, como el sabotaje, fingida ignorancia, falsa complicidad, el saqueo o la calumnia. Estas formas funcionan como *hábitus*, no son coordinadas ni planeadas en el sentido colectivo, pero sí son un efecto de lo que grupos subalternos históricamente tenían que hacer para defender sus intereses contra otros. Las formas de resistencia que evitan confrontaciones directas y simbólicas con las autoridades, son las más efectivas (Scott, 1990: 17).

Por su parte, Zárate señala que la academia y el investigador son parte de esta relación de poder en la cual ocupan un lugar privilegiado: “nos situamos también en el campo de una contienda ideológica para controlar los términos culturales sobre los cuales el mundo es definido, ordenado y por tanto el poder legitimado” (2008: 2). En esta tesis, cuestiona las posturas románticas de los investigadores, en especial su incapacidad de ver y reconocer la resistencia de los subalternos, su visión romántica de la clase trabajadora, del campesino o del indígena, o de su propio quehacer. En el marco de mi propuesta, integrar la noción de la resistencia resultó reveladora de procesos que ocurren no sólo en la relación entre el investigador con el otro-campesino indígena, sino en la relación con el resto de la academia.

Es sumamente importante contar con los aportes teóricos en torno a la resistencia para poder detectar diversas estrategias de resistencia que emergen en el contexto del presente estudio, considerando las estrategias de la comunidad indígena, como también las de la comunidad académica. Las coincidencias entre lo observado en otros sitios con los hallazgos de este estudio son múltiples (Zárate, 2008, Scott, 1990, Coronado, 2004). Considerar el fenómeno de la resistencia ayuda, sin duda, a evaluar el proceso de diálogo y la posibilidad de construir alianzas para la restauración ecológica en, con y entre estas comunidades.

b) Capital Social Comunitario. En el contexto de mi planteamiento, la noción del capital social resultó ser otro concepto clave. No obstante, su función dentro de la tesis es diferente al concepto de resistencia, el cual nos facilita una perspectiva capaz de deconstruir la experiencia y la misma propuesta final de esta investigación. El capital social nos provee de una meta, un camino y un rumbo. No es un lente para mirar, sino un método para lograr el objetivo de una restauración integral, por lo que su inclusión es de carácter práctico. Es por ello que este referente se insinúa en el planteamiento inicial del problema de la tesis y resurge con una mayor claridad en la parte final dedicada a la reconstrucción de la propuesta teórica de la restauración. Por otra parte, la alusión al capital cultural colectivo de los pueblos indígenas se muestra presente a lo largo de toda la descripción de diversas dimensiones del campo de la restauración inspirada por el estudio de las comunidades totonacas: la identidad, el saber, la cosmovisión, los valores, la memoria, la comunidad, sus instituciones y el patrimonio biocultural.

Apoyándome en varias revisiones del concepto realizadas por Fabre (2004, 2009), presento los principales aportes para el desarrollo de este referente teórico, ofrezco algunos ejemplos de iniciativas basadas en el fortalecimiento del capital social y comento brevemente sus características en contextos indígenas para, a continuación, posicionarme y rescatar los significados más pertinentes para este trabajo.

El concepto de capital se integra a las perspectivas de la sociología económica de Marx y Weber enfocadas en el aspecto de la producción, entendiendo por capital un patrimonio cuyo uso genera una plusvalía, un beneficio. Esta visión economicista es trascendida a partir de los aportes de Irving Fisher y Schultz quienes ampliaron la noción del capital e incluyeron todas las fuentes de ingreso como capital: recursos materiales, bienes producidos, pero también elementos culturales y humanos intangibles, concibiéndolos principalmente como habilidades y capacidades. En la perspectiva de Bourdieu enfocada a las relaciones de poder en la sociedad, el capital es un conjunto de propiedades que los agentes utilizan en su lucha por el poder.

Los autores como Coleman (1990), Putnam (1993) y Durston (2000) desplazan su interés del beneficio individual al colectivo e identifican el capital social con la esfera pública, dentro de la cual el capital es el generador de un beneficio común. En esta perspectiva se pone hincapié en un conjunto de redes y normas de confianza que posibilitan la cooperación para el beneficio mutuo. En la propuesta de Durston, el capital social posibilita la articulación de las normas, instituciones y organizaciones que promueven acciones como la confianza, la ayuda recíproca y la cooperación, lo cual participa en la promoción de actores sociales y sociedades civiles más saludables. En la escala comunitaria, el capital social influye en la sustentabilidad sistémica de sus instituciones o bien, agregaríamos, contribuye a la resiliencia social de las comunidades.

De acuerdo a Fabre (2009:102), en las comunidades étnicas tradicionales subyace un potencial de capital social provisto por las antiguas formas de organización comunitaria. Su herencia cultural incluye aspectos de confianza, solidaridad, reciprocidad y compromiso entre sus integrantes y la toma de decisiones por y en beneficio de la comunidad. La faena, el trueque y la mano vuelta son ejemplos de estas instituciones basadas en los valores señalados y en un actuar conjunto de los actores. El capital social comunitario “es un capital intangible, pero es real en valores y saberes que son transmitidos por generaciones donde lo cultural es una determinante en los procesos de organización”. El autor afirma que en el contexto indígena el capital social comunitario tiene un

mayor potencial para ser recreado, gracias a este stock de capital social acumulado que no solo les posibilita el desarrollo en relación con las instituciones estatales y con la sociedad civil, “sino que garantiza la supervivencia de los pueblos indígenas que se caracterizan como comunidades culturalmente diferenciadas del resto de la sociedad” (Fabre, 2009:102).

El uso de la categoría del capital social se manifiesta en diversas iniciativas a escala global y local que parten de premisas distintas. En la perspectiva de organismos gubernamentales e internacionales enfocados al desarrollo como el Banco Mundial o FAO, el capital social (de “los pobres”) es visto de forma instrumental como un elemento facilitador para la coordinación y cooperación - interna y con agencias externas - para estimular el crecimiento económico, prosperidad y el bienestar. El Proyecto Local europeo impulsa proyectos que apoyan el desarrollo con base al fortalecimiento del capital social local, donde el desarrollo local es concebido como “una estrategia para el desarrollo descentralizado y participativo, para la revalorización de los recursos locales y el fortalecimiento de la cultura emprendedora de las organizaciones y de las personas”; es una propuesta de trabajo en red, de cooperación entre el sector público, el privado y el social, y por lo tanto es “una nueva forma de comprender y practicar el desarrollo a partir de la movilización de los recursos endógenos, las sinergias locales y sobre todo, el accionar de la persona en su territorio” (Fabre, 2004:28). En las propuestas de las organizaciones no gubernamentales en Latinoamérica y México, destacan las orientadas al desarrollo de cooperativismo (donde los trabajadores son dueños de los medios de producción y del capital social) y a la educación para formar recursos humanos locales y empoderar a los actores. En estos proyecto educativos, basados en la teología de la liberación y las premisas de Paolo Freire, a menudo se combinan la búsqueda de la dignidad, de la identidad, la autonomía social y la adquisición de capacidades de autogestión para plantear y luchar por sus propios “proyectos colectivos de felicidad” (Fabre, 2004:34; Fabre, 2009).

El mismo autor señala que la noción del capital social cobra nuevamente importancia en el contexto global de las iniciativas orientadas al desarrollo económico y la democracia, donde incrementan el poder del “Tercer Sector” (Sociedad Civil) y los procesos de glocalización. Reconociendo la complejidad de la situación actual, insiste en que las iniciativas de fomento del capital social deben orientarse al incremento de la capacidad de la sociedad de “construir estrategias de sobrevivencia en lo local y en articulación con lo global (Fabre, 2004:23). No

obstante, concluye que actualmente la construcción del capital social debe partir de las demandas de las organizaciones sociales. En el caso de los indígenas, estas demandas incluyen la definición de sus estatus legal, el derecho a la tierra y una territorialidad, la identidad cultural, el respeto a su organización social y a la participación política; bajo este contexto, añade, el capital social se muestra como un referente central en la construcción de espacios democráticos.

A pesar de que el término suele usarse principalmente en el contexto de debates e iniciativas orientadas al desarrollo y la democracia (Fabre, 2004), quisiera distanciarme de estas discusiones y propuestas que han tenido más resonancia a nivel global. La perspectiva adoptada aquí indudablemente tiene que ver con ambos, pero parte de la premisa de la multiplicidad de definiciones y contenidos de “desarrollo” y “democracia” de acuerdo al contexto social local en el que se plantea. Al ser contemplados desde la mirada decolonial, estos dos marcos de referencia representan intereses hegemónicos e instrumentales con respecto a poblaciones y recursos locales (Cook y Kothary, 2001). En cambio, coincido con las iniciativas menos pretenciosas que resaltan la pequeña escala y el empoderamiento de los colectivos locales para buscar su propio proyecto de felicidad.

El concepto de capital social se vincula directamente con el siguiente referente teórico: la resiliencia, en particular en su dimensión socioambiental.

c) Resiliencia socioambiental. La resiliencia es otro término de frontera, central para este estudio y se integra como una meta o un atributo del sistema restaurado. Entendido como elasticidad (de su traducción de inglés) o bien capacidad de un sistema de recuperarse después de haber sufrido una perturbación o un daño, es un concepto de gran utilidad tanto para la descripción de los sistemas ecológicos como sociales. Esto es posible gracias a que ambos planteamientos conceptualizan su universo de estudio y/o intervención como un sistema abierto y complejo. No obstante, es necesario precisar que en nuestro caso hablamos de un sistema socioambiental, donde lo ecológico, social, económico, político y simbólico se interrelaciona en diferentes escalas espaciales y temporales.

En el paradigma ecológico, la estabilidad de un ecosistema implica su capacidad de mantener una determinada trayectoria histórica a pesar del estrés, donde la continuidad denota un equilibrio

dinámico, mas no un estancamiento. Esta estabilidad se logra en parte gracias a la capacidad de resistencia y a la resiliencia de un sistema. La palabra resistencia describe la capacidad de un ecosistema en mantener sus atributos estructurales y funcionales al verse enfrentado con estrés o perturbaciones. La resiliencia de un ecosistema es la capacidad de recobrar los atributos estructurales y funcionales que han sufrido daño debidos al estrés o perturbaciones (SER, 2004).

Para acercarnos más al problema de la interpretación de la resiliencia en nuestro contexto socioecológico, es necesario ver como éste se aborda desde las ciencias sociales y la interdisciplina. En la revisión de María del Coral Morales Espinosa (2012) quien aplica el concepto al ámbito educativo indígena, encontramos las principales características de la definición desde la perspectiva social y de los actores. En términos generales, los enfoques sociales sobre la resiliencia resaltan las fortalezas, sean personales o colectivas, que permiten superar diferentes situaciones problemáticas. Las propuestas de filiación sicológica y sociológica occidental se enfocan en las capacidades individuales de las personas, por ejemplo en la definición proporcionada por Grotberg, la resiliencia es “la capacidad humana de hacer frente a las adversidades de la vida, superarlas y salir de ellas fortalecido o, incluso, transformado” (2006:18). En cambio, los enfoques sociológicos y antropológicos desarrollados básicamente en Latinoamérica, aportan un matiz colectivo o comunitario a la noción de resiliencia, destacando la identidad del grupo en cuestión como un factor que unifica y fortalece las comunidades para enfrentar y resolver las adversidades. Uno de los aportes de Morales Espinosa consiste en aplicarlo a la sociedad culturalmente diferenciada (indígenas), donde no sólo la pobreza y la falta de oportunidades, sino también la etnia, el género, la religión y la cultura constituyen factores de riesgo, puesto que ponen a estas poblaciones en situaciones de desventaja y vulnerabilidad. En estos contextos de asimetría social y ejercicio de poder hegemónico, es necesario construir la resiliencia; lo que es ineludible a estas condiciones, es la resistencia que tiene que ver con las actitudes de “no participación” y el uso de “discurso oculto” que disimula la insurrección bajo el ropaje de obediencia y sumisión (Scott, 2004; Morales, 2012).

Lo que los enfoques sociales pueden aportar a nuestra definición de resiliencia es, indudablemente, la necesidad de fomentar las condiciones que fortalezcan las competencias sociales, de personas y de colectivos, para enfrentar y superar los riesgos y adversidades. Desde la visión educativa, la resiliencia es un proceso, la resiliencia se construye. La resiliencia se construye

y se manifiesta en tres dimensiones fundamentales: (1) fortalezas internas (identidad, autonomía, sentido de propósito y de futuro), (2), recursos y apoyos (desde diferentes contextos, como familiar, escolar, comunitario etc.) y (3) competencia social (ser activo, flexible, adaptable, comunicativo, prosocial; facilidad para resolución de problemas). Estas tres dimensiones se resumen como “yo soy”, “yo tengo” y “yo puedo” (Grotberg, 1995; Morales, 2012). Estas conclusiones pueden ser transportadas a nuestra propuesta como tres fortalezas-capitales del colectivo que tienen que ser robustecidos en una intervención de restauración, para asegurar la resiliencia del sistema socioambiental local.

Otro enfoque muy acertado para nuestro contexto es el formulado desde la corriente llamada “Resilience Thinking” (Walter & Salt, 2006). Sus representantes exploran las consecuencias de la aplicación del concepto a sistemas socioecológicos (integrales, compuestos por las sociedades y la naturaleza) en el contexto contemporáneo de un mundo cambiante e imprevisible, en el cual las opciones de respuesta a los riesgos disminuyen a raíz del decremento en la diversidad (ecológica y social).

El “pensamiento en clave de resiliencia” propone la resiliencia como marco para entender la sustentabilidad y el desarrollo sustentable. Se contrapone a la manera “tecnócrata” de entender la sustentabilidad, equivalente al “uso eficiente y óptimo de los recursos y el avance tecnológico”. Los autores señalan que la optimización no es una vía viable para lograr la sustentabilidad sino que es parte del problema, porque los sistemas dinámicos simplemente no tienen tal estado óptimo (tienen muchos estados “óptimos”); la optimización funciona sólo a corto plazo, pero deja el sistema más vulnerable en el mundo cambiante, pues aniquila opciones. Los sistemas con poca resiliencia son vulnerables a las transformaciones que transgreden el umbral y los convierten en regímenes nuevos, donde las funciones y la estructura ya no son del sistema original.

Mientras que la optimización (el eje principal de la revolución verde) exacerba el problema, el pensamiento resiliente “crea opciones”. Crear opciones significa adaptabilidad, reinventar, crear, cambiar trayectorias. El cambio es parte de la resiliencia. Un sistema resiliente tiene la capacidad de cambiar de acuerdo a los cambios globales, manteniendo su funcionalidad.

Las coincidencias entre los argumentos del círculo “resiliente” con los argumentos de Boaventura de Sousa Santos son fácilmente detectables: la criticada vía de eficiencia y optimización es la que

corresponde a la “monocultura de los criterios de productividad capitalista” criticada por Santos (2009:111). Ambos se pronuncian a favor de la diversidad como una vía que posibilita un futuro, hablando no solamente de la diversidad de paisajes, agroecosistemas y la diversidad genética, sino también de la diversidad de saberes y formas de entender el mundo, diversidad de formas de vivir, organizarse y trabajar.

Los autores de “Resilience Thinking” ofrecen una lista – incompleta desde su planteamiento y abierta a nuevas aportaciones – de “atributos de un mundo resiliente”, las cuales podríamos adaptar como metas para nuestro sistema socio-ecológico restaurado:

1. Diversidad. El mundo resiliente promoverá y sostendrá la diversidad en todas las formas (biológica, paisaje, social, económica). En nuestro universo de estudio, observamos que las formas tradicionales de vida se basan en el mantenimiento y aprovechamiento de la diversidad biológica natural y domesticada; esta diversidad se manifiesta a nivel genético de los policultivos, los múltiples usos de los espacios, el paisaje configurado como mosaico de diversos estados sucesionales asociados a usos y manejos distintos, y en la complementariedad de las actividades productivas de los campesinos. Las comunidades actuales, que han estado impactadas por formas de manejo, consumo e instituciones externas, crean sus propias configuraciones caracterizadas por la coexistencia de formas tradicionales y modernas. Hasta el momento, los campesinos de las comunidades estudiadas no han perdido la diversidad de sus cultivos ni de sus estrategias de supervivencia, lo cual les ha ayudado a recuperarse de repetidas crisis; en particular, nos referimos a las fluctuaciones de mercado con respecto a ciertos cultivos (vainilla, maíz de hoja), políticas agropecuarias (por ejemplo la promoción de ganadería), plagas o bien las catástrofes naturales (inundación 1999, sequías y heladas).

Los campesinos totonacas nunca han perdido la noción de la importancia de la diversificación como medio para la supervivencia y de la ampliamente entendida autonomía. En esta medida se han mostrado resilientes. No obstante, en la actualidad se vislumbran signos de creciente vulnerabilidad y pérdida de la resiliencia de estos sistemas socioecológicos. La pérdida de cosecha y la baja de precio en el mercado puede afectar las economías familiares y comunitarias que apuestan por monocultivos (cítricos) y especies de valor comercial (maíz de hoja) dejándolas sin recurso económico y sin posibilidad de satisfacer sus propias necesidades básicas. La restauración debe procurar que las formas tradicionales que privilegian la diversidad se especie, usos, manejos

y estrategias económicas diversificadas a lo largo del año se mantengan y perfeccionen en función de cambios que ocurren.

2. Variabilidad ecológica. En el mundo resiliente se trata de abrazar y trabajar junto con la variabilidad ecológica, en lugar de tratar de controlarla o reducirla. La resiliencia solo se mantiene si sondea sus límites. No se debe controlar a toda costa las perturbaciones naturales (incendios, inundaciones, plagas) porque al enfrentarlas el sistema (ecosistemas y agroecosistemas) fortalece su resiliencia. Como consecuencia es recomendable que la sociedad, en lugar de controlar y homogeneizar la variabilidad, sea adaptable, maneje las perturbaciones y sea abierta a las opciones que estas generan para los ecosistemas y para la sociedad.

3. Modularidad. El mundo resiliente consistirá en componentes – módulos que no necesariamente se conecten con el todo. Los sistemas “sobreconectados” son susceptibles a shock. En las comunidades estudiadas observamos los procesos causados por factores externos asociados a las políticas sociales de integración y a la globalización, específicamente algunas rupturas (ontológicas, axiológicas, intergeneracionales) y relaciones conflictivas (grupos de intereses surgidos en función de estímulos externos) que debilitan y paralizan la capacidad de respuesta local a situaciones de riesgo que se le presentan. La modularidad tiene que ver con la posibilidad de mantener cierta independencia y control de los recursos y procesos al interior de la comunidad. La exposición ilimitada a impactos externos vuelve las comunidades más vulnerables a los riesgos que se le presentan a escala local.

4. Reconocimiento y control de variables con efectos prolongados. En un sistema resiliente las políticas de manejo se enfocarán a variables “lentas” asociadas con umbrales altos (nivel al cual la variable se comporta catastróficamente); así se expande el régimen estacionario deseado y el sistema puede absorber más disturbios o perturbaciones o recuperarse rápidamente de estos, causados por nuestras acciones (o el clima, volcanes, meteoritos, etc.) y evitar que se transforme en un sistema inestable con un régimen de control indeseable.

5. Respuesta oportuna y adecuada. El sistema resiliente posee mecanismos de respuestas rápidas y adecuadas a perturbaciones externas, que nos permiten detectar más fácilmente la relación entre perturbación y umbral, antes de que los crucemos y se desate una respuesta catastrófica. La globalización conduce a retrasar las respuestas que anteriormente eran más ajustadas u

oportunas. Por ejemplo las sociedades urbanas/occidentales que consumen productos del campo de regiones en desarrollo a través de grandes corporaciones de distribución, reciben señales débiles sobre las consecuencias negativas de su consumo en estas regiones.

6. Capital social. El mundo resiliente promueve la confianza, redes sociales bien desarrolladas y la adaptabilidad. La resiliencia del sistema socio-ecológico depende fuertemente de la capacidad de las personas para responder, en conjunto y de forma efectiva, a cualquier disturbio. Es necesaria la adaptabilidad, mientras que la rigidez y la resistencia no aportan soluciones a la adversidad. Es importante entonces restablecer la confianza, la comunicación y la organización. Hoy en día estos son los aspectos señalados por los actores locales como deficientes o insatisfactorios (deteriorados) y la restauración tiene que integrarlos en su universo de acción.

7. Innovación. Este aspecto de la resiliencia socioambiental hace énfasis en el aprendizaje, experimentación y conocimientos desarrollados localmente. Es necesario que seamos capaces de hacer las cosas de formas diferentes: experimentar, crear, innovar. Estas son las características de las personas del campo quienes constantemente experimentan con sus cultivos y reinventan sus parcelas. Es necesario alentar esta creatividad colectiva con respecto a su patrimonio biocultural, en lugar de imponer programas de desarrollo inventados fuera del contexto local.

8. Traslape de instituciones. Los autores de esta propuesta incluyen la redundancia en las instituciones con el fin de asegurar la existencia de varios caminos paralelos para responder a los retos del mundo cambiante. En este arreglo el sistema puede contar con diferentes instituciones que atiendan el mismo problema pero en diversas escalas o desde diferentes ángulos.

En las comunidades estudiadas observamos la necesidad de mantener las instituciones tradicionales (informales) junto con las modernas (formales), puesto que una simple sustitución no es capaz de atender la complejidad de los procesos que acontecen en la comunidad. Por ejemplo esta redundancia se nota necesaria en materia de la educación, organización, trabajo, seguridad y alimentación. Es importante que la comunidad tenga instituciones propias en las que confíe y que éstas operen de manera eficaz, para no depender exclusivamente de programas de gobierno, lo cual es una tendencia que incrementa en los ambientes rurales del país. Sin la necesidad de usar el concepto, los actores están conscientes de que las políticas gubernamentales disminuyen la

resiliencia de sus comunidades y sus ambientes. La redundancia y el buen funcionamiento de instituciones formales e informales aumentarán opciones para afrontar los riesgos.

9. Servicios ecosistémicos. Los servicios que suelen ser poco valorados desde la perspectiva de la economía de mercado (como polinización, purificación de agua, ciclo de nutrientes) serán incluidos entre los objetivos de desarrollo y su evaluación.

Es una lista abierta y puede incluir más características. Agregaría otro punto que emana tanto de la experiencia de mi investigación como de la visión de los partidarios del “pensamiento en clave de resiliencia”:

10. Para tener éxito, hay que trabajar con la gente en sus sistemas locales (microrrestauraciones).

4. Restauración ecológica como campo multidimensional, intercultural y colonial

La construcción del andamiaje teórico, en particular la incorporación de la teoría decolonial, permite hacer ciertos ajustes en el planteamiento del problema de investigación. En primer lugar, esta investigación se suma a las críticas de la ciencia y del tipo de sociedad que la produce, postulando la apertura, diálogo y transformación, e intenta otorgarle *existencia* y relevancia a las miradas, voces y prácticas que no se tomaban en cuenta en el campo de la restauración ecológica planteada desde la academia y desde las políticas gubernamentales, transformándolas en miradas, voces y prácticas relevantes y legítimas.

Lo *invisibilizado*, lo *subalterno*, lo *producido como no existente* por la ecología clásica (ortodoxa) se incorpora en esta investigación en dos ámbitos generales: en lo que concierne al proceso de generación de conocimiento y en lo que concierne al paisaje. El paisaje del Totonacapan hoy refleja dos matrices culturales polarizadas: la matriz tradicional agroforestal y la matriz moderna de monocultivos, pastizales y pozos petroleros. Refleja también una relación conflictiva entre ambas: el paisaje tradicional está siendo sustituido por el moderno por medio de negociación entre desiguales, es decir por medio de imposición, dominación y expropiación. Las formas de vida y de relacionarse con la naturaleza, basadas en valores y prácticas de los campesinos autóctonos, están en posición de vulnerabilidad.

El diálogo que este estudio emprende tiene motivaciones pragmáticas: hacer posible una restauración ecológica ofreciendo alternativas al modelo que ha sido dominante y sólo atendía el problema de forma parcial, suscitando conflictos y exclusión en el plano social. Se tratará de recuperar la riqueza social, los conocimientos localizados y el interaprendizaje generado en la experiencia de este “diálogo de saberes” para plantear alternativas.

El replanteamiento de la restauración abarca varias dimensiones: de la ciencia, del ambiente y del sujeto. En todas ellas, se trata de incorporar la diversidad y dialogar desde la horizontalidad, abandonando la relación basada en la mutua negación o conflicto. De manera específica se intentará:

- (1) abrir la teoría ecológica, dominante en el campo de la restauración, a otros aportes epistémicos, tanto de otras disciplinas (sociales) como de los campesinos totonacos;
- (2) redimensionar el ambiente, el deterioro y la restauración con base en estas “otras” epistemologías, que privilegian la pertenencia y la significación en la relación entre la sociedad y la naturaleza, y colocan la ética sobre el rigor científico y sobre la prepotencia de los principios de desarrollo occidental y la modernidad;
- (3) transformar la relación entre el sujeto investigador y el objeto de estudio en una relación de sujetos, basada en una retroalimentación mutua, reconocimiento y la horizontalidad.

En el contexto de esta tesis, lo que resultó más inspirador y condujo a transformar el planteamiento de la investigación, la realización del trabajo de campo y la interpretación de los datos, han sido el “pensamiento ecológico” y las arriba detalladas “cinco ecologías”. El principio de “diálogo” se tornó en elemento de primera importancia para crear nuevos saberes, rationalidades, identidades y realidades. Los retos de encontrar confluencias de sentido y de metas comunes, de construir colectivamente el problema y de vislumbrar nuevas posibilidades de solucionarlo, acompañaron el proceso.

Sin duda, el desafío de una “investigación dialógica y decolonizadora” es enorme y aquí se retoma con humildad y plena conciencia de las limitaciones metodológicas y personales para llevarla a cabo de manera exitosa. El trabajo de campo y de interpretación que se anuncia desde esta plataforma pondrá a prueba las capacidades traductoras en contextos interculturales y la

capacidad de reflexividad de la autora, así como del carácter dialógico de los métodos que escogió. Sin embargo, lo importante, creo, es asumir el reto y empezar a caminar.

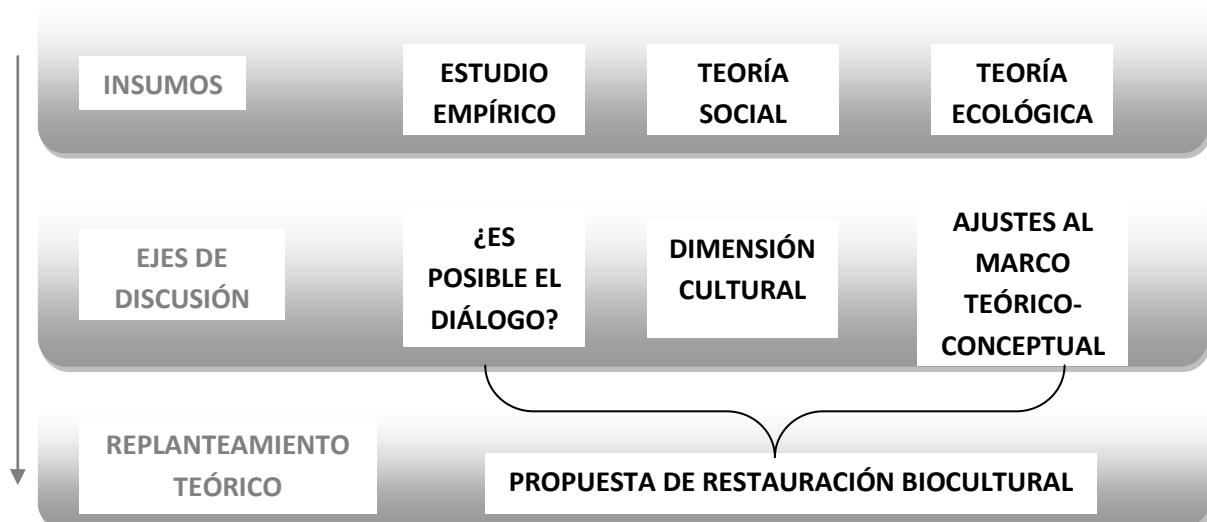
En el siguiente capítulo propongo el diálogo interdisciplinario e intercultural como la estrategia para redefinir (decolonizar) la plataforma epistémica de la restauración.

CAPÍTULO 3: GENERANDO PROCESOS DIALÓGICOS

1. Una mirada general al proceso de construcción de la restauración biocultural desde la ecología de saberes

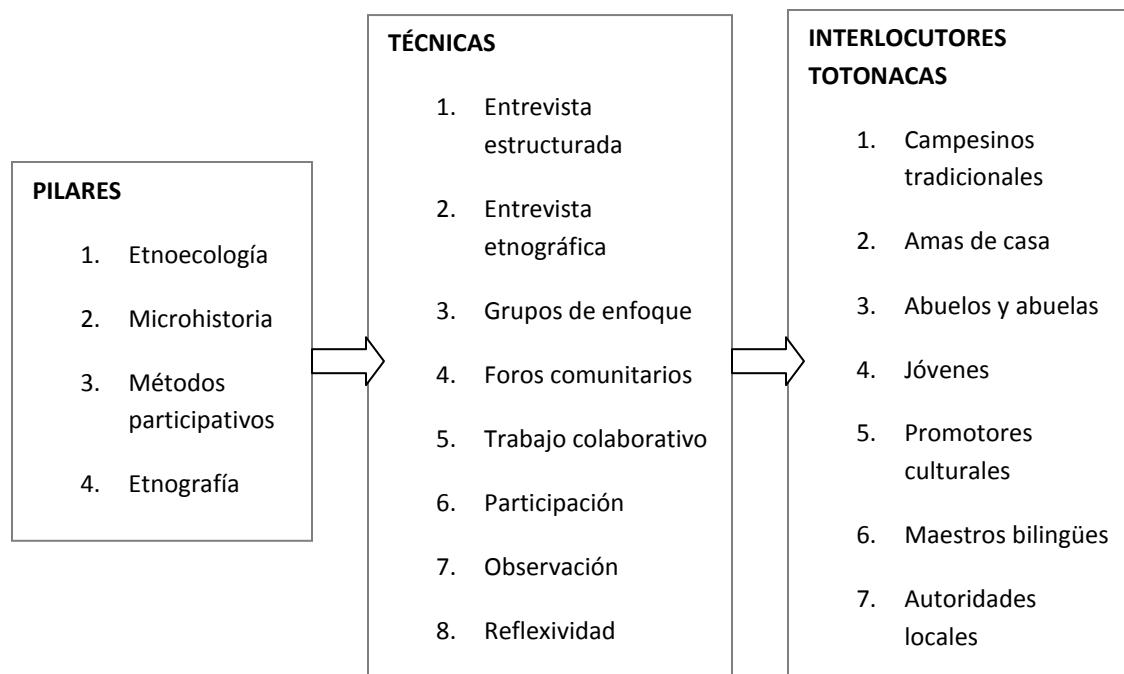
El camino que condujo a formular una nueva propuesta de restauración desde la “ecología de saberes” y el diálogo implicó varias etapas y empleó diversos insumos, participando en la construcción de una estrategia metodológica original (Figura 2). Los insumos más importantes para lograr el objetivo principal fueron: el estudio empírico, la teoría social y la teoría ecológica. Estos insumos fueron retomados en la discusión organizada alrededor de tres ejes: el primero trata de reflexionar sobre la metodología usada en este trabajo y responder la pregunta si es posible el diálogo; el segundo trata de explorar la dimensión cultural, es decir darle un contenido con base en el estudio empírico y señalar las implicaciones teóricas de la integración de esta dimensión; el tercer eje se centra en lograr ajustes al marco teórico-conceptual de la nueva propuesta, discutiendo con otros enfoques de restauración y posicionando la nueva propuesta frente a ellos.

Figura 2. Construcción de la restauración biocultural desde la ecología de saberes



Para el trabajo de campo, me apoyé en 4 pilares metodológicos: la etnoecología, la microhistoria, la investigación participativa y la etnografía (Figura 3). Todos estos enfoques y sus técnicas de alguna manera contribuyen a la construcción de un paradigma nuevo de la ciencia y una nueva visión del sujeto y de la realidad social. Emplee varias herramientas contempladas por estas metodologías: la entrevista estructurada, entrevista etnográfica, grupos de enfoque, foros comunitarios, trabajo colaborativo con otros estudiantes (en el contexto de la organización de los foros), la participación y la observación, y finalmente la reflexividad (es decir la retroalimentación entre mis elaboraciones teóricas con la experiencia de campo). La triangulación metodológica permitió asegurarme sobre la pertinencia de las interpretaciones y también buscar nuevos sentidos y nuevas compresiones.

Figura 3. Estrategia metodológica de trabajo de campo.



Es importante señalar que mi investigación se estuvo replanteando y enriqueciendo – fue un proceso - y por tanto pueden distinguirse tres etapas o tres aproximaciones en mi trabajo de campo: la primera etapa exploratoria, la segunda dedicada a un estudio microhistórico y la tercera

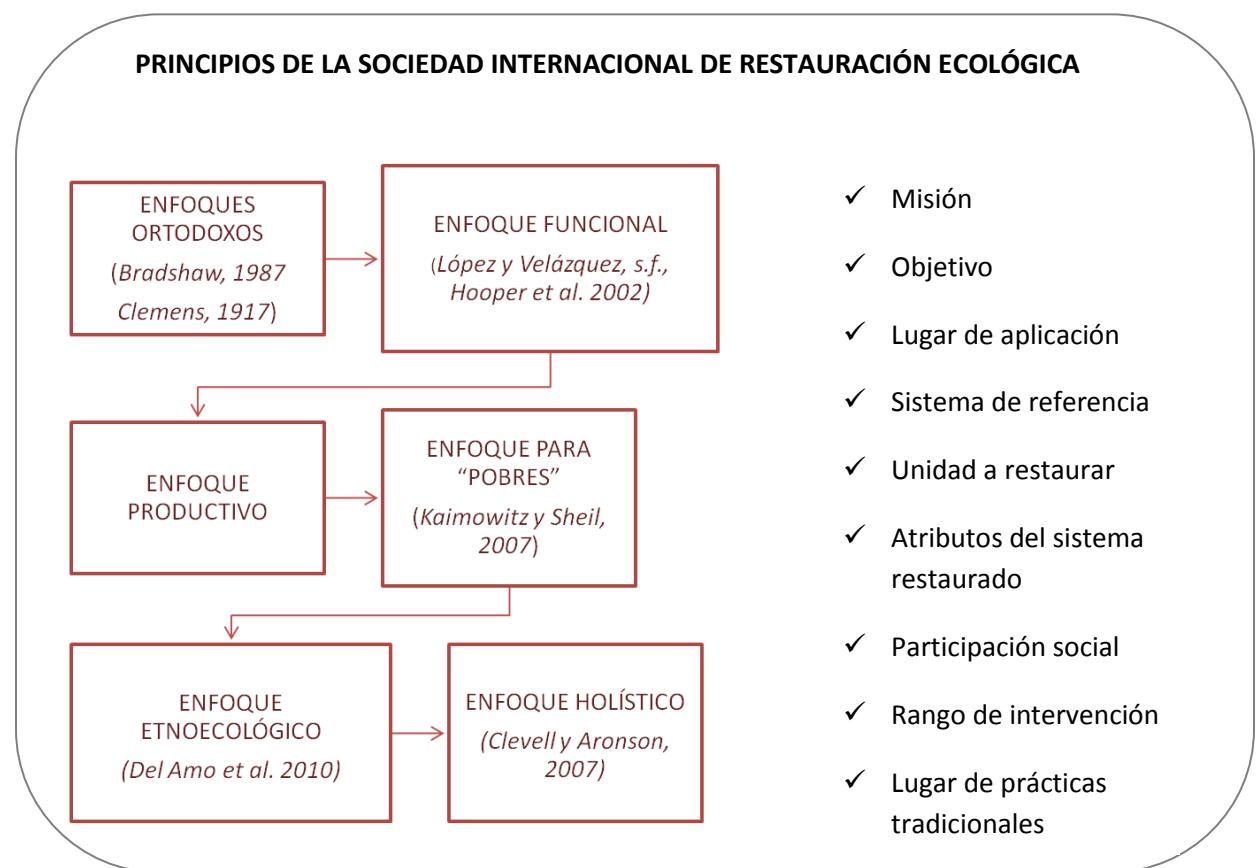
a los foros comunitarios (Figura 4). Partí de la idea de un estudio de corte etnoecológico enfocado a la documentación del conocimiento ecológico tradicional, visto como un recurso para el diseño de estrategias de restauración, pero esta aproximación resultó poco dialógica y poco acertada con respecto a mi marco teórico (expropiatoria). Por ello integré la entrevista etnográfica y algunos nuevos ejes de reflexión: la interculturalidad, la traducción y el poder. Esta aproximación resultó muy rica para comprender como los actores locales significan la comunidad y el paisaje, entender algunos aspectos de su cosmovisión, como entienden el deterioro y la restauración, y como construyen su identidad. En la segunda etapa, que consistió en recopilación de la historia oral de Cuyuxquihui, traté explorar el potencial de la memoria de los abuelos y las abuelas para contribuir a la restauración biocultural de su pueblo. Esta aproximación fue muy rica en aprendizaje alrededor de los significados del paisaje local, la construcción de la pertenencia y sobre la comunidad. La tercera etapa incluyó las técnicas participativas y la colaboración con otros estudiantes del Citro en el marco de los talleres comunitarios y proyección de documentales en Cazuelas y Cuyuxquihui. En estas comunidades tratamos de visibilizar algunos aspectos del patrimonio biocultural totonaca y estimular un proceso de interaprendizaje y creatividad con respecto a este patrimonio. Los foros también fueron un excelente contexto para observar el proceso de diálogo y el papel del investigador.

Figura 4. Tres aproximaciones en el trabajo de campo.



Aparte del trabajo de campo, recurri a la revisión de enfoques sobre la restauración ecológica, con la finalidad de hacer ajustes al marco teórico-conceptual de la nueva propuesta de la restauración (Figura 5). Comparé los enfoques más ortodoxos, los funcionales, productivos, “para pobres”, el etnoecológico y el holístico. El marco general que me permitió ordenar el análisis fue el manifiesto de la Sociedad Internacional de la Restauración Ecológica, que representa un enfoque abierto, flexible y consensado por la mayoría de teóricos y practicantes de la restauración (SER, 2004).

Figura 5. Revisión de enfoques sobre la restauración para los ajustes al marco teórico-conceptual de la RBC.



2. Metodología de trabajo de campo como proceso: heterogeneidad, adaptabilidad e integración como estrategia metodológica

Recurrí a diversos enfoques epistémicos y técnicas de investigación heterogéneas para construir mi propio acercamiento dialógico-reflexivo. Entre ellos, recupero los enfoques cualitativos de la etnoecología (Toledo, 1990, 1992, 2001; Berkes, 1999; Reyes-García y Martí-Sanz, 2007; Toledo y Barrera, 2008), la microhistoria (González y González, 1973, 2002), el enfoque participativo (Cox, 1996, Wollenberg et al. 2001, Sheil et al., 2004) y la etnografía (Guber, 2004; Arnold, 2006; Bertely 2007; Rockwell, 2009; Dietz, 2011). La pertinencia de estas propuestas epistémicas y metodológicas desde la perspectiva de mi estudio consiste en que todas ellas otorgan un peso decisivo a los saberes y significados culturalmente situados, al punto de vista de los “otros” y a la intersubjetividad como fundamento de la realidad social, así como a las articulaciones locales de los procesos de más amplio alcance. Todas, en menor o mayor grado, cumplen con los lineamientos de nuestro paradigma de la investigación dialógica y construcción de un conocimiento contextualizado, que a la vez permite elaboraciones teóricas.

Antes de describir de manera detallada los componentes metodológicos y el desarrollo del mi investigación, considero importante remarcar que la construcción de la metodología aplicada en este estudio ha sido un proceso dinámico y adaptativo, el cual sólo puede ser entendido en el marco de mi búsqueda de una aproximación más humanista, comprensiva y equitativa de la investigación. Inicialmente fue limitada a enfoques y métodos etnoecológicos, puesto que éstos fueron la base teórica del estudio en su planteamiento inicial. La historia oral y el enfoque microhistórico se integraron como complementarios para entender mejor la problemática de restauración del paisaje en su contexto social e histórico determinado. La metodología se reconfiguró en el transcurso de la aplicación de entrevistas y conforme se tejía la red de colaboración con las comunidades estudiadas y con otros estudiantes quienes trabajaban en la misma zona, trasladando el énfasis a los métodos participativos y colaborativos. Este fue el momento en el que apareció en el marco de mi tesis la perspectiva del diálogo intercultural e interdisciplinario como posibles vías para la decolonización del campo de la restauración.

La mirada etnográfica ha estado presente en todas las actividades de campo desde el inicio de la investigación, pero fue el enfoque etnográfico como tal el que fue integrado como último, cuando me di cuenta que éste es el más apropiado para abrazar la totalidad de la experiencia y aprovechar

el aprendizaje adquirido en el proceso. Finalmente, en mi metodología otorgué un papel protagónico al enfoque y herramientas etnográficas y participativas. No obstante, decidí no desechar ninguno de los métodos y considerar estas experiencias como base de la reflexión sobre la pertinencia y capacidades “dialógicas y descolonizadoras” de estas herramientas, en el contexto de las necesidades y objetivos planteados en esta tesis (esta evaluación se integra en la parte de la discusión (cfr. Capítulo 8, inciso 1. “¿Es posible el diálogo? Reflexiones sobre las herramientas metodológicas empleadas”).

3. Dos niveles de diálogo en la investigación

Es necesario distinguir dos niveles de diálogo que agrupan las experiencias de investigación: (1) el nivel del diálogo intercultural y (2) el nivel del diálogo interdisciplinario. Cada uno se ha desarrollado en diferentes contextos asociados con el empleo de herramientas de investigación específicas, como las entrevistas, los foros y la observación participante.

En este apartado relato cuáles han sido las herramientas específicas y las estrategias de investigación empleadas, así como el contexto local y procesos específicos que han acontecido durante el estudio de campo. La investigación se realizó de manera colaborativa: entre la investigadora y los actores de las comunidades (entrevista etnoecológica, etnográfica e historia oral) y entre el grupo de estudiantes-investigadores y las comunidades totonacas (foros e investigación participativa).

Diálogo intercultural

La identificación y selección de sitios de estudio se basó en los recorridos y entrevistas informales con los habitantes de las comunidades predominantemente totonacas, dentro del municipio de Papantla, donde los investigadores del CITRO han venido desarrollando sus proyectos de investigación. Los criterios generales para la selección fueron, además del carácter indígena y bilingüe de las poblaciones, las características del paisaje cultural (presencia de cultivos y manejos tradicionales y sitios conservados), el contacto previo entre los investigadores y estudiantes del CITRO y dichas comunidades, la disposición de compartir los saberes tradicionales y participar en la investigación, y la accesibilidad física del sitio. No todas las herramientas de investigación se

aplicaron en las mismas comunidades, por ejemplo los foros sólo se efectuaron en dos localidades puesto que en ellas convergieron los intereses de todos los estudiantes que participaron en la experiencia, mientras que la entrevista etnobotánica se aplicó en cuatro localidades. No obstante este desbalance, en la parte de los resultados se recuperan todas las experiencias sin desechar ninguno de estos sitios, debido a que la finalidad consiste en una exploración empírica que intenta recuperar las experiencias del campo y profundizar en aspectos teóricos que estas experiencias aportan, y no en un estudio comparativo.

El acercamiento con los actores locales se dio por múltiples vías. En algunos casos el primer contacto se realizó a través de los estudiantes de las generaciones anteriores, quienes en el momento del comienzo de mi estudio ya se encontraban desarrollando actividades en las comunidades de Cazuelas, Francisco Sarabia y Cuyuxquihui. Otro “intermediario” fue el Consejo de la Cultura y Artes Indígenas del Parque Temático en El Tajín, donde realicé entrevistas con los funcionarios del Consejo y con los integrantes de la Casa de los Abuelos (*Kantiyán*), asistí a algunas reuniones de los Abuelos (*Tatas*) y les acompañé en los rituales que se están recuperando del olvido, como el corte del palo volador y ofrendas a San Bartolo.

En las comunidades, el acercamiento comenzó a partir de las entrevistas etnobotánicas formales e informales con expertos locales, seguido por las pláticas con las autoridades ejidales y municipales para la planeación conjunta y desarrollo de foros de reflexión comunitaria. De manera simultánea, en una de las localidades organizamos proyecciones de videos sobre temas de patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. El cine club puede ser considerado una parte de los foros, puesto que la idea emergió como uno de los resultados inesperados del segundo foro en Cuyuxquihui. Se propuso como un evento abierto para el público en general. Los videos se proyectaron en tres ocasiones en la pared de la escuela primaria en Cuyuxquihui al anochecer, a cielo abierto. Adicionalmente, a petición de la audiencia local, mostramos fragmentos de los foros realizados e imágenes y mensajes grabados en CITRO (para conocernos mejor). Estas actividades permitieron modificar los presupuestos y expectativas mutuas y facilitaron la identificación de los informantes clave de la comunidad para la investigación del paisaje. Las entrevistas orientadas a recuperar las dimensiones y significados del paisaje, el patrimonio biocultural y la comunidad tuvieron estructura abierta y se realizaron de manera individual o grupal, en casas de los

entrevistados, acompañándoles en sus labores de campo y caminatas, en la Agencia Municipal y en el *Kantiyán*.

Diálogo interdisciplinario

El diálogo interdisciplinario surgió en diversos contextos. El primero fue la familiarización con los contenidos de las experiencias educativas de acuerdo al modelo interdisciplinario del CITRO. La complejidad de los objetos de estudio tratados en las investigaciones de los estudiantes del CITRO obliga a acudir a otros enfoques y conocimientos y vincularse con otros posgrados para redimensionar y darle sentido a sus trabajos en este contexto contemporáneo y complejo⁸. En el caso de mi objeto de estudio, ha sido muy enriquecedor el acercamiento a algunas líneas de investigación desarrolladas por los estudiantes del Posgrado en Educación Intercultural (Universidad Veracruzana), del Máster Interuniversitario en Cultura de Paz, Conflictos, Educación y Derechos Humanos (Universidad de Granada) y el Centro de Ecodiálogo (Universidad Veracruzana).

Las experiencias del salón evidenciaron el reto de diálogo interdisciplinario entre los estudiantes con formaciones académicas previas distintas. Las experiencias más importantes han sido las que surgieron de la investigación colaborativa alrededor de la planeación, desarrollo, sistematización y difusión de los resultados de los foros comunitarios. La idea misma emergió de manera espontánea en el transcurso del desarrollo de estudios de posgrado y se convirtió en un importante proceso de aprendizaje y crecimiento del grupo de estudiantes con antecedentes e intereses académicos diversos.

El intento de separar los niveles de diálogo no corresponde plenamente a la realidad, puesto que tanto el nivel académico contiene importantes elementos de diálogo intercultural (debido a orígenes y horizontes culturales distintos de los estudiantes, así como por considerar las ciencias naturales y las humanidades como dos paradigmas opuestos o “dos culturas”), como el trabajo de campo con las comunidades indígenas contiene elementos inter y transdisciplinarios.

⁸ Desde luego esta necesidad de apertura no es exclusiva para esta área académica.

4. Cuatro pilares epistemológico-metodológicos y su aplicación

La presentación de las bases metodológicas refleja en parte el diálogo interdisciplinario que emergió en el transcurso de la realización de la tesis. Los principales pilares epistemológicos de esta investigación consisten en algunas corrientes nuevas de la etnoecología, la microhistoria, enfoques participativos y la etnografía. Fueron escogidos por su relevancia en el debate que transforma la ciencia moderna y le otorga una dimensión nueva, dialógica y descolonizadora.

Etnoecología

Entre los aportes epistemológicos relevantes de la etnoecología (en su versión militante y transformadora) están los de orden paradigmático y los de orden conceptual. A nivel paradigmático, es necesario referirse a:

- la ruptura con respecto al monopolio epistemológico de la ciencia,
- construcción de una visión integral y no fragmentaria del objeto de estudio,
- la adopción del axioma biocultural en la perspectiva de la conservación,
- una nueva visión de desarrollo,
- la postulación de empoderamiento de las comunidades.

En el plano conceptual, el discurso etnoecológico se construye con base a las nociones de:

- conocimiento ecológico tradicional o local,
- estrategia de uso múltiple,
- manejo adaptativo de recursos,
- la biocultura, aplicada a los recursos, la diversidad y la memoria colectiva con respecto al uso y manejo de los recursos naturales locales.

A continuación desarrollo brevemente estos puntos.

(a) Aportes paradigmáticos

- *Ruptura con el monopolio epistemológico de la ciencia.* En cuanto a su aporte al nuevo paradigma de la ciencia, la etnoecología parte del reconocimiento de que el sistema científico, aunque

necesario, no es suficiente (Toledo, 1990) y postula en primera instancia la revaloración de la diversidad y legitimidad de los saberes ecológicos campesinos e indígenas, aboliendo de esta manera la exclusividad que tiene la ciencia para generar el conocimiento y su práctica de exclusión de otros sistemas de saberes. De acuerdo a Toledo (1992), las implicaciones sociales, ideológicas y éticas de la etnoecología consisten básicamente en que ésta desafía los paradigmas de la ciencia contemporánea y rompe con su monopolio epistemológico. Este proceso de ruptura se consigue con las prácticas de investigación que: (a) comparan conocimientos diferentes a los científicos, (b) resaltan las ventajas de los sistemas productivos tradicionales (de subsistencia) sobre los productores modernos (capitalistas), (c) unen hechos y valores durante el proceso de estudio, d) el enfoque a lo local y lo particular contradice a las tendencias de la ciencia moderna que busca conocimientos universales y deslocalizados.

- *Visión integral.* En segunda instancia, la etnoecología postula una visión integral y no fragmentaria del objeto de estudio. Aunque la gran parte de estudios se orienta a recrear conocimientos fragmentados (sobre suelos, fauna, flora, unidades ecológicas, dinámicas etc.), el enfoque se ha ido modificando hacia un abordaje más integral. En este sentido, Toledo, en su manifiesto sobre la etnoecología (1992), propone trasgredir los enfoques que otorgaban importancia al análisis exclusivamente cognitivo (términos lingüísticos, estructuras cognitivas, símbolos e imágenes, especies utilitarias), sin incorporar su aspecto práctico, que había predominado hasta el momento. La disciplina que propone debería ser holística, incorporando los aspectos prácticos e intelectuales: debe explorar la conexión entre corpus (símbolos, conceptos y percepciones de la naturaleza) y la praxis (operaciones prácticas a través de las cuales se da la apropiación material de la naturaleza) y cubrir tres inseparables dominios: naturaleza, producción y cultura (Toledo, 1992).

- *Axioma biocultural en la conservación.* En tercer lugar hay que mencionar el axioma bio-cultural en la perspectiva de la conservación, basado en investigaciones en el campo de la conservación biológica, lingüística y antropología, etnobiología y etnoecología. Este enfoque consiste en exponer la asociación directa entre la diversidad etnolingüística y las principales concentraciones de biodiversidad en la actualidad, poniendo énfasis en el estatus amenazado de ambos y en la convicción de que la conservación de la biodiversidad sólo se puede lograr a través de la protección de la diversidad de culturas y viceversa (Toledo *et al.*, 1998; Harmon, 1996; Maffi,

2001; Toledo, 2001). Una posible explicación para el fracaso de los programas de conservación que excluyen a las poblaciones locales es la creciente evidencia de que muchos de los ecosistemas que se consideran “prístinos” son en realidad “paisajes culturales”, por lo que al excluir la población local y sus formas de manejo, es imposible mantener dichos ecosistemas (Reyes-García, 2007: 111, citando a Willis *et al.*, 2004). Aunque parezcan vírgenes, muchas de las últimas regiones silvestres aparentemente aisladas están habitadas y modificadas por grupos humanos o lo han estado por milenios (Gómez-Pompa & Kauss, 1992). Este axioma, llamado por B. Nietschmann el «concepto de conservación simbiótica», en la cual «la diversidad biológica y la cultural son mutuamente dependientes y geográficamente coterráneas», constituye un principio clave para esta teoría de la conservación (Atlas Etnoecológico, [\[http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/pdf/cambiodemografico/atlas_etnologico.pdf\]](http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/pdf/cambiodemografico/atlas_etnologico.pdf)).

- *Visión de desarrollo.* Otro punto relevante es la perspectiva de la etnoecología sobre el desarrollo. Como argumenta García-Reyes con base a la revisión de estudios empíricos realizados por varios investigadores, “en lugar de diseñar (e imponer) políticas de desarrollo basadas en presupuestos culturales, la etnoecología propone integrar el conocimiento local del ambiente, los ciclos ecológicos y los recursos” y un enfoque participativo para desarrollar cualquier programa de manejo de recursos naturales, o bien programas que pretendan contribuir al bienestar humano y al desarrollo económico rural (2007: 113). En otras palabras, el conocimiento ecológico, construido en base a las interacciones cotidianas de los grupos humanos con el medio ambiente, puede contribuir al diseño y obtención de modos de vida sostenibles.

- *Empoderamiento de las comunidades indígenas.* Otra de las consecuencias de este paradigma biocultural es la postulación de la necesidad de empoderamiento de las comunidades y organizaciones indígenas, para que puedan mantener, reforzar o asumir el control de sus territorios y recursos naturales y tener un acceso a la información y tecnologías relevantes para el manejo y conservación de sus recursos (Toledo y Barrera, 2008, Boege 2008).

(b) Aportes conceptuales

- *Conocimiento Ecológico Local/Indígena/Tradicional.* En el plano conceptual, destacan los términos de Conocimiento Ecológico Tradicional, Conocimiento Indígena, Conocimiento Ecológico Local, o Conocimiento Popular. Entre las varias definiciones y términos que se han propuesto la

más conocida es la definición de Fikret Berkes en el ámbito anglosajón (1999) y de Víctor Toledo en Latinoamérica (1992). De acuerdo a Berkes, el Conocimiento Ecológico Tradicional es “un cuerpo acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias, que evoluciona a través de procesos adaptativos y es comunicado por transmisión cultural durante generaciones, acerca de la relación de los seres vivos, incluidos los seres humanos, de uno con el otro y con su ambiente” (Reyes-García y Martí Sanz, 2007: 3). Ambos insisten en diferenciar entre las lógicas campesinas y la lógica científica (no son comparables), en entender “lo tradicional” como un cuerpo acumulativo y adaptable y en integrar el conocimiento campesino con las creencias y prácticas. Con respecto a lo último, Toledo constata que a pesar del gran parecido entre el paradigma científico de sustentabilidad y el concepto de equilibrio entre ecosistemas y prácticas productivas de los pueblos indígenas, ambos enfoques difieren en cuanto al significado: los científicos hablan de evidencias y racionalismo, los indígenas de valores y respeto (Toledo, 1992).

El conocimiento ecológico tradicional - objeto de la exploración etnoecológico – suele ser dividido entre sus componentes que lo integran: *cosmos*, *corpus* y *praxis* (Toledo). Por *cosmos* se entiende la cosmovisión referida a los sistemas de creencias, mitos y ritos en los que se basa la relación con la naturaleza (ontología). El concepto de *corpus* se refiere al repertorio de conocimientos y sistemas cognitivos acumulados por una comunidad determinada. Por último, la *praxis* incluye el conjunto de prácticas productivas que tienen lugar en el proceso de uso y gestión de los recursos naturales. De acuerdo al *Atlas Etnoecológico*, el *cosmos* se compone de: ritos, mitos, cosmogonía; el *corpus* integra: la botánica, edafología, hidrología, micología, zoología, ecogeografía, clima, taxonomía, mineralogía, agroforestería, astronomía; la *praxis* incluye: la agricultura, ganadería, forestería, pesca, artesanía, medicina, agua, vivienda, recolección, caza, acuacultura, extracción (Atlas).

- *Manejo adaptativo*. Conocimiento ecológico tradicional es concebido como fruto de la adaptación humana al medio ambiente, o como resultado y estrategia de la adaptación al medio ambiente bajo el concepto de manejo adaptativo (Berkes *et. al.*, 2000).

- *Estrategia de uso múltiple*. El concepto de “estrategia de uso múltiple” se refiere a dos características de las unidades ambientales de los productores campesinos e indígenas: heterogeneidad espacial y diversidad biológica y fue inspirado por los excepcionales diseños de policultivos agrícolas y silvícolas y el manejo y la utilización de los diferentes estados sucesionales

por estas comunidades (Toledo, et. al., 1976). La estrategia de uso múltiple es, al mismo tiempo, una racionalidad económica basada en los valores de uso, que maximiza la variedad de bienes producidos con el fin de garantizar la variedad de productos y proveer la autosuficiencia doméstica a lo largo del año. Es, en otras palabras, un modo de subsistencia basada en la diversidad de recursos y prácticas de manejo. En la dimensión espacial, el territorio nativo se convierte en un complejo mosaico de paisajes en que campos cultivados, áreas barbechadas y cuerpos de agua son todos segmentos del sistema de producción completo. Desde la perspectiva ecológica, la estrategia del uso múltiple favorece el mosaico de hábitats (o *habitaos*) y la heterogeneidad biológica y genética.

- Por último, cabe volver a mencionar el concepto de “biocultura”, que forma parte de la crítica de la escisión positivista de la naturaleza y la cultura como dos dimensiones ontológicas separadas. En este concepto se pretende reunir algo que fue separado por la racionalidad occidental. El adjetivo “biocultural” se aplica más frecuentemente para referirse al patrimonio tangible e intangible de los pueblos indígenas, a la diversidad y a la “memoria biocultural”.

Con respecto a la diversidad biocultural (véanse los ensayos en Maffi, 2001; Toledo, 2001a), es un concepto relativamente nuevo, basado en un conjunto de evidencias:

(i) el traslape geográfico entre la riqueza biológica y la diversidad lingüística y (ii) entre los territorios indígenas y las regiones de alto valor biológico (actuales y proyectadas), (iii) la reconocida importancia de los pueblos indígenas como principales pobladores y manejadores de hábitats bien conservados y (iv) la certificación de un comportamiento orientado al conservacionismo entre los pueblos indígenas, derivado de su complejo de creencias-conocimientos-prácticas, de carácter pre-moderno. (Toledo, 2001a: 8)

El concepto de *memoria biocultural* (Toledo y Barrera, 2008) deriva de una de las premisas centrales de la etnoecología, de acuerdo a la cual, a lo largo de la historia, el uso de los recursos naturales por parte de los grupos humanos ha permitido la acumulación de conocimiento sobre la biología de las especies y los procesos ecológicos locales. La memoria biocultural es de carácter cognitivo y pertenece al legado cultural. Cada especie de planta, grupo de animales, tipo de suelo o de paisaje, montaña o manantial de esta región, casi siempre tiene un correspondiente cultural: una expresión lingüística, una categoría de conocimiento, un uso práctico, un significado mítico o religioso, una vivencia individual o colectiva. Actualmente está siendo destruida por procesos de

modernización que trajo la revolución científica e industrial, a lo que Toledo y Barrera-Bassols llaman un proceso de “desmemoria” o amnesia de nuestro pasado como especie (entrevista a Toledo y Barrera-Bassols). Esta memoria aún se encuentra en los pueblos y culturas indígenas del mundo quienes, a pesar de los impactos externos, demuestran una *resiliencia socioecológica*, es decir “la capacidad (adaptativa) de su sistema social productivo para amortiguar un cambio drástico impredecible y mantenerse dentro de su estado normal” (entrevista a Toledo y Barrera).

Los principios etnoecológicos se reflejan desde luego en el énfasis que le otorgué en mi investigación de campo a:

- las relaciones de las culturas locales con sus recursos naturales,
- los conocimientos, cosmovisiones y prácticas de manejo de los recursos naturales,
- la percepción de ambiente y la percepción de sus transformaciones,
- la conceptualización de la sustentabilidad desde el universo de los campesinos indígenas,
- la interacción entre los conocimientos tradicionales y los nuevos conocimientos adquiridos durante la interacción de las comunidades con la sociedad moderna (construcción de mosaicos de lo tradicional y lo moderno).

La aplicación del enfoque etnoecológico en el marco de mi estudio muestra una transición entre el trabajo archivístico, que documenta y se apropia del conocimiento ajeno, hacia una postura más crítica y cuidadosa. Esta dicotomía entre dos posturas y el proceso de transición de una a otra se reflejan de manera contundente en la elección y abandono de la técnica de investigación. Al diseñar y aplicar un cuestionario etnobotánico me di cuenta de las inconsistencias epistemológicas con respecto a la práctica de la investigación planteada por la etnoecología. La rigidez del cuestionario fue sustituida por la entrevista etnográfica, historia oral y observación participante.

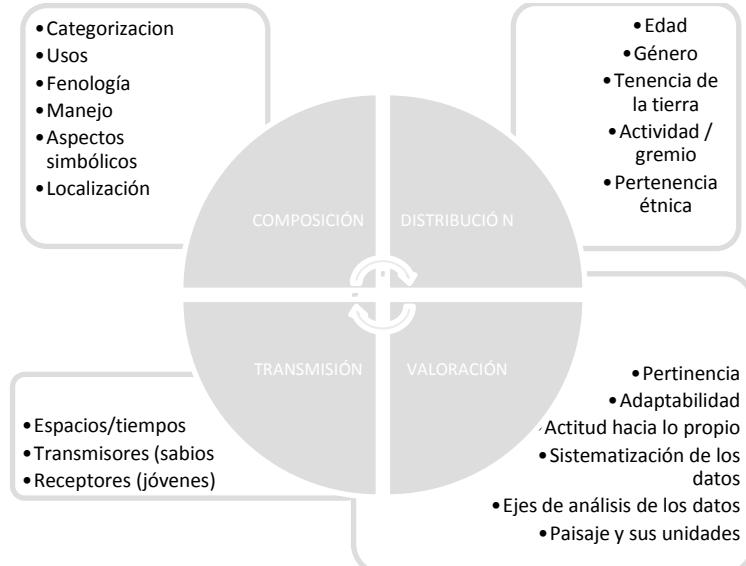
(a) *Cuestionario sobre el conocimiento ecológico local* (Anexo I). Inicialmente el objetivo de la realización de entrevistas era documentar el conocimiento ecológico tradicional pertinente a la restauración del paisaje local, con énfasis en la reforestación⁹. Para ello diseñé el cuestionario enfocado a documentar los conocimientos y percepciones acerca de las unidades de paisaje y especies arbóreas presentes en estas unidades, abarcando los siguientes rubros:

⁹ El título tentativo de la tesis en ese tiempo era “Documentación del conocimiento tradicional totonaca sobre especies arbóreas como aporte a la restauración del paisaje biocultural en el municipio de Papantla”.

- Datos del contexto de la entrevista: (1) datos de la comunidad, (2) datos por familia;
- Datos del paisaje (unidad de uso de suelo): (1) caracterización de la unidad del paisaje, (2) cambios en el paisaje, (3) árboles importantes en la unidad del paisaje y su función ecológica;
- Información por especie de importancia local: (1) aspectos simbólicos o culturales, (2) conocimiento sobre la localización y abundancia, (3) identificación y conocimiento de fenología, (4) formas de manejo, (5) información sobre importancia y usos locales, (6) comercialización.

Los ejes analíticos propuestos en esta primera fase indagaban por los aspectos concretos de este conocimiento ecológico local, tales como: (1) su composición, (2) su distribución, (3) transmisión y (4) su valoración (Figura 1). Las unidades de paisaje constitúan, en esta conceptualización, los escenarios en los que se construía y transmitía el conocimiento ecológico.

Figura 6. Conceptualización del conocimiento ecológico tradicional – base de los ejes analíticos de la entrevista etnobotánica en la fase inicial de mi investigación. (Fuente: elaboración propia).



(b) Cambio de técnica y estrategia en la investigación etnoecológica. Este objetivo correspondía al enfoque estrictamente etnobotánico de la investigación en su primera etapa, que ha ido modificándose conforme adopté un enfoque más cualitativo e inductivo con respecto al tratamiento de la información y conceptualización de la misma investigación. Este cambio de enfoque se dio por dos razones: (1) a consecuencia del acercamiento con enfoques críticos, deconstructivistas y transformadores con respecto a la investigación científica, que cuestionaban la práctica de documentación y validación de los conocimientos empíricos locales (Pérez y Argueta, 2011) y (2) porque otro estudiante de maestría estaba realizando un trabajo parecido en el mismo sitio, integrando un cuestionario etnobotánico para identificar las especies maderables con potencial comercial (Quiroz, 2012). Esto último resultó en un inconveniente en el campo (preguntas parecidas a un grupo limitado de informantes clave). La consideración por la comodidad del informante por un lado, y la imagen del equipo de estudiantes por el otro, fueron otros de los elementos que me obligaron a repensar el trabajo de campo.

El cambio de la estrategia en la parte etnoecológica de mi estudio consistió en otorgarle una mayor importancia a la información contenida en las notas en la margen del cuestionario, en grabar – en lugar de anotar en los rubros previstos – información que desbordaba el formato del cuestionario, en optar por conversaciones con base a un guión temático de orden más flexible, ser atento a los temas significativos para los actores en lugar de determinar *a priori* cuál es la información pertinente y cuál no lo es, y finalmente en observar y participar para entender lo dicho en el contexto de la práctica. En este cambio de estrategia se manifiesta la adopción de algunas de las principales pautas de la etnografía (perspectiva de actor y observación participante).

(c) Construcción de datos

En resumen, el proceso incluyó las siguientes etapas:

- Con respecto al trabajo de campo, consistió en entrevistas con los expertos totonacas en el tema, en contexto de recorridos a pie y en hogares de los entrevistados en Cazuelas, Cuyuxquihui, Francisco Sarabia y Remolino. En la primera etapa se utilizó un cuestionario estructurado, posteriormente se optó por una entrevista abierta.

- Con respecto a la sistematización, consistió en la revisión de las notas de campo, anotaciones en los formularios y la transcripción de las entrevistas grabadas.
- Con respecto al análisis, consistió en la reconstrucción de campos significativos alrededor de los ejes analíticos propuestos por el investigador y la reconstrucción de campos significativos de los actores locales, seguido por la recopilación de los datos por cada campo (Anexo III).

(d) Campo de aplicación de la experiencia

Este proceso representaba en sí una fuente rica de experiencias para reflexionar acerca de los aspectos epistémicos y metodológicos de la etnoecología. Por ello, considero que la experiencia etnoecológica vivida en el proceso de la investigación ofrece una lectura rica, centrada por lo menos en dos ejes principales:

- conocer la percepción local del paisaje, el manejo de sus recursos bioculturales y de las perspectivas de conservación y restauración;
- reflexionar sobre los aspectos epistemológicos y metodológicos de la disciplina (el aspecto dialógico y el decolonial) desde la experiencia basada en la práctica de campo (véase la discusión en el Capítulo 8).

El eje etnoecológico está presente de manera transversal en toda la investigación.

Microhistoria

El enfoque histórico, en particular la historia oral recopilada por medio de entrevistas grupales a las personas mayores de las comunidades estudiadas, fue la segunda herramienta metodológica empleada con el fin de profundizar en la comprensión de los datos, colocándolos en un marco histórico de procesos, transformaciones y construcción de significados.

El enfoque histórico corresponde, entonces, a la necesidad de explorar el vínculo histórico de las comunidades indígenas con su territorio y sus recursos naturales. Es una herramienta que nos permite redimensionar el concepto del paisaje y de su restauración.

El hecho de recuperar la perspectiva microhistórica de Luis González y González (1973, 2002) puede sorprender, tomando en cuenta que disponemos de otros posibles enfoques - más recientes - planteados desde el campo disciplinario de la historia. Para justificar esta elección, señalo en qué consiste su aporte al proceso de la decolonización de la ciencia (en este caso específico, de la disciplina histórica).

- a) *Muchas historias en lugar de una Historia oficial.* Es una contrapropuesta a la Historia hegemónica, escrita desde los intereses de los que están en el poder (por ejemplo desde los intereses nacionalistas de Estado-Nación). González (1973) dice que no existe una, sino muchas historias alrededor de un acontecimiento o un proceso. Propone estudiar la historia de “la patria chica” que “es la realización de la grande”, “es el pequeño mundo de relaciones personales y sin intermediario”.
- b) *Escala “micro” corresponde a un espacio local y a un tiempo lento.* El enfoque microhistórico permite observar los procesos y los hechos en una escala espacio-temporal angosta y conocer como estos han sido vividos y resignificados desde la propia subjetividad de los actores. La microhistoria concibe la historia local como simbiosis entre la tierra y el pueblo. El objeto de estudio es “el terruño”, “patria chica” o “matria”, dentro de un tiempo que transcurre a un ritmo muy lento.
- c) *La importancia de los hechos desde la subjetividad de los actores.* La microhistoria cuenta la historia como secuencia de acciones importantes, trascendentales y sobre todo típicas para el universo local, recuperando todas las facetas de la cultura. Los protagonistas tienen nombre y apellido y son de la vida menuda.

En cuanto a la aplicación de la perspectiva microhistórica, esta consistió en los siguientes pasos metodológicos:

- (a) *Deslinde de la temática.* La reconstrucción microhistórica del paisaje agroforestal, la comunidad y el territorio pretende justamente recuperar las voces de los actores locales para conocer como el paisaje local ha sido vivido, valorado y transformado por las generaciones recientes. La problemática abordada por este enfoque consiste en la memoria viva de los actores sobre su terruño – “la simbiosis entre la tierra y el pueblo”.

(b) Fuentes y técnicas usadas. La reconstrucción microhistórica del paisaje, comunidad y territorio se basó fundamentalmente en la historia oral y marcas terrestres presentes en los sitios de estudio; éstos fueron contextualizados con aportes de los estudios de historia regional. Las conversaciones con las personas mayores se basaron en una guía de preguntas generales sobre la historia local, la comunidad, el paisaje y el territorio (comárese con el Anexo II, para algunos campos).

(c) Construcción de datos. Las entrevistas fueron grabadas y transcritas. Posteriormente pasaron por el proceso de lectura e identificación de campos semánticos de los actores (categorización *emic*) para identificar las dimensiones que encierra el paisaje local para sus habitantes.

(d) Campo de aplicación. Donde más plenamente se desarrolló esta aproximación, fue en el ejido de Cuyuxquihui gracias a la posibilidad de reunir a las personas mayores en la Casa Grande (*Kantiyán*) y aplicar una entrevista grupal. El aporte principal del ejercicio consistió en visibilizar el potencial de la historia oral y de las generaciones mayores para fortalecer y perpetuar los saberes y valores locales y el vínculo con la comunidad y el territorio.

Métodos participativos

El enfoque participativo - que actualmente cuenta con un gran acervo de propuestas teóricas y metodológicas en diversos campos de investigación - constituye el tercer pilar de mi metodología. Se define como una perspectiva de investigación dialéctica, es decir “que parte de la consideración del objeto a investigar como sujeto (protagonista de la investigación) y de que la finalidad de la investigación es la transformación social” (Alberich, 2007:2). Identifico dos matrices de los enfoques participativos: una proveniente de las políticas desarrollistas para el “tercer mundo” las cuales ya han recibido críticas severas desde enfoques deconstructivistas (Cook & Kothary, 2001) y otra proveniente del ámbito educativo, la cual considero más vigente y pertinente para el caso.

La educación popular para adultos, aplicada a contextos de marginación socioeconómica en países del Tercer Mundo y desarrollada por Freire (1973), propone concienciar al educando acerca de las causas de su condición marginal y de sus capacidades de liberación, para desembocar en movimientos sociales capaces de impactar en las condiciones estructurales que generan dicha

marginación. Más recientemente, desde el enfoque intercultural y decolonial en el campo conflictivo de la educación intercultural en México, y en sinergia con los valores mencionados arriba, se propone formas de aprendizaje intercultural para “asegurar el ejercicio activo de ciudadanías interculturales sustentadas en valores, formas de gobierno, conocimientos y formas de desarrollo propios, en estrecha relación sociedad-naturaleza” (Bertely, 2011: 74).

La participación es un requisito básico para que emerja el diálogo (Bohm, 1996), para que ocurra el interaprendizaje intercultural o se de la reapropiación de saberes (Amo *et al.* 2011). De hecho, la participación subyace y es indisociable del cualquier encuentro etnográfico en el campo.

En cuanto a herramientas específicas, consulté varios manuales de técnicas participativas en el campo de educación popular y manejo integral y sostenible de los recursos naturales, sobre todo el manejo forestal comunitario en el Trópico (Sheil *et al.*, 2004, Wollenberg *et al.*, 2001), “donde la planificación generalmente abarca décadas, la complejidad y la incertidumbre son grandes, y la gente debe trabajar en conjunto para lograr sus objetivos” (Wollenberg *et al.* 2001: 1). De ellos se retomaron algunas ideas principales y técnicas participativas de manera flexible y adaptativa con respecto a los propósitos de esta investigación.

En el contexto de debates pedagógicos sobre la construcción de conocimiento y aprendizaje social, la propuesta de Wollenberg (2001) resultó ser una guía muy útil para diseñar el componente participativo en mi trabajo. El autor propone una metodología basada en el ejercicio de construcción de escenarios para el futuro, cuyo componente esencial es la imaginación del cambio. Los escenarios son un método apropiado para condiciones de complejidad e incertidumbre, como es el caso del manejo comunitario de los recursos naturales en el trópico. Posibilita el manejo adaptable de los recursos, basado en la creatividad, y no en las simples proyecciones basadas en las tendencias actuales. Los escenarios ofrecen posibilidades de pensamiento más creativo y mayor comprensión a través de la comparación de alternativas (Wollenberg *et al.* 2001: 4). Se trata de aprender, de manera colectiva y creativa, sobre las posibilidades que existen.

En este sentido, la propuesta de escenarios manifiesta el mismo espíritu de Boaventura de Sousa Santos de crear posibilidades en el presente para construir un futuro mejor:

En esencia, los escenarios se refieren a la percepción de las posibilidades con otra perspectiva. Estos aprovechan la tendencia humana de especular con respecto al futuro y de concebir narrativas sobre éste. Los escenarios realzan la capacidad de las personas para formar, describir e intercambiar sus ideas más imaginativas sobre el futuro. (Wollenberg *et al.*, 2001:33).

En mi investigación los métodos participativos se consideraron para el diseño de actividades con las comunidades totonacas (foros de reflexión comunitaria) y en el desarrollo de la investigación colaborativa entre los estudiantes.

Intentaré explicar cómo el enfoque participativo se ensambla con la perspectiva y objetivos de mi investigación. De acuerdo a mi marco teórico, que recupera las nociones centrales de Boaventura de Sousa Santos (2009), la solución a la compleja problemática socioambiental del mundo está en el esfuerzo dialógico, que al recuperar la diversidad de saberes y formas de ser y estar en el mundo, expande el presente y crea posibilidades reales para el futuro. Esta primicia es indisociable del principio de perseguir la justicia social y cognitiva. Los objetivos que nacen alrededor de este eje axiológico solo pueden lograrse por medio de la participación y colaboración dialógica entre el investigador y otros actores sociales.

Aplicando estas ideas a nuestra investigación, se trata de crear en los actores la conciencia sobre su patrimonio biocultural, provocarlos a reflexionar sobre la condición en que éste se encuentra (resistencia, conservación, deterioro, marginación, despojo, sustitución) e impactar sobre las condiciones que generan esta situación. La participación crea condiciones para visibilizar lo que ha estado oculto, marginado, desacreditado (Santos, 2009).

Recurrimos a los métodos participativos para:

- legitimar colectivamente las actividades de investigación;
- visibilizar, recrear y compartir los conocimientos y significados alrededor del paisaje y los recursos bioculturales;
- otorgar el protagonismo a los actores sociales en el proceso de generación de conocimiento y la toma de decisiones;
- construir base social y cognoscitiva para las futuras alianzas y acciones a favor de la restauración del paisaje y recursos bioculturales;
- contribuir a la transformación social;

- contribuir a la restauración ecológica.

La parte participativa de la investigación se concentra alrededor de los foros de reflexión comunitaria. La integración de los foros implicó un trabajo colaborativo-interdisciplinario en la fase de diseño, ejecución y sistematización de los resultados en un equipo de estudiantes con diversas formaciones académicas y diferentes proyectos de investigación, aunque todos ellos con un propósito común de conservación, restauración y desarrollo (o florecimiento) del patrimonio biocultural del Totonacapan. En el sentido intercultural, los foros crearon un espacio de diálogo sobre el patrimonio biocultural entre actores, horizontes culturales e intereses diversos, específicamente entre los estudiantes del CITRO y los campesinos totonacos, permitiendo un avance en la construcción de un lenguaje común y la definición de problemas y preocupaciones compartidas, de manera dialógica.

Con respecto al diseño de los foros, este emergió en el proceso de negociación entre los intereses y perspectivas de los estudiantes y posteriormente, en la fase de su ejecución en las comunidades, al tomar en consideración las circunstancias emergentes, fue sujeto de ajustes constantes. En cuanto a los contenidos, se intentó abarcar la línea del pasado, presente y futuro de los recursos bioculturales locales, dedicando el primer foro al concepto del bienestar, el segundo al manejo de los espacios y recursos naturales en el pasado, y el tercero a la construcción de escenarios para el futuro (los guiones usados para los foros se encuentran en el Anexo IV).

El primer foro dedicado a la concepción del bienestar tuvo la finalidad de: (a) reflexionar sobre las formas de concebir el bienestar, contrastar la definición propia y con las definiciones impuestas del exterior; (b) relacionar la existencia del bienestar con el estado de los recursos bioculturales. Fue la reflexión base que permitió las siguientes discusiones acerca de formas de desarrollo para el buen vivir en armonía con la naturaleza. El segundo foro fue dedicado al uso y manejo de recursos bioculturales antes y hoy en día. En él se trató de reflexionar sobre los procesos y sucesos que han transformado el paisaje, la comunidad y los recursos naturales en las comunidades estudiadas. El tercer foro fue dedicado a escenarios y se basó en los principios básicos aportados por Wollenberg, combinando el tema de bienestar comunitario con el tema de manejo adaptable de los recursos bioculturales. En este foro se partió de las dimensiones de bienestar (resultados del foro 1) y espacios y recursos que conforman el paisaje local (resultados del foro 2). Se crearon escenarios negativos y positivos, profundizando en los escenarios positivos. Los foros incluyeron

las técnicas de trabajo en mesas de discusión, la plenaria, narraciones en círculo de la palabra y dibujos colectivos.

Para concluir el proceso, en cada comunidad donde se habían realizado foros, organizamos un encuentro de devolución de resultados. El propósito de esta etapa fue doble. Por un lado, es una etapa que cierra un proceso de investigación colaborativa y responde a una obligación moral de informar y discutir con la comunidad la experiencia compartida. Por el otro, puede convertirse en una posibilidad para recuperar la información sobre los eventuales impactos de la intervención.

Con respecto a la sistematización de la experiencia, ésta etapa fue tomada por nosotros como una oportunidad de continuar el diálogo intercultural e interdisciplinario y se realizó de manera colaborativa y consensuada. Entre las circunstancias que estimularon esta colaboración estaban: la necesidad de devolución de los resultados a las comunidades, la posibilidad de presentar la experiencia en el VIII Congreso Mexicano de Etnobiología y de participar en el concurso de cartel de los estudiantes del CITRO. Para la sistematización utilizamos el formato LEISA (Chávez-Tafur, 2006) que incluye la descripción del proceso y registro de los resultados esperados, las dificultades encontradas y resultados emergentes. Todo el proceso de sistematización se realizó de manera colectiva, discutiendo cada dato, concepto y experiencia.

Para la presentación de los resultados me basé en los apuntes y grabaciones de los foros y en el documento de sistematización que los estudiantes participantes en los foros realizamos de manera colectiva en un proceso largo de reuniones, discusiones y acuerdos. Posteriormente, enfocándome al tema de mi investigación y retomando enfoques teóricos y metodológicos de la etnografía doblemente reflexiva de Dietz y Mateos (2011) y de autores afines, sobre todo de Santos y su hermenéutica diatópica (2009), orienté mi propia reflexión. Para la sistematización han sido importantes los aportes de Zutter (1997) y de Chávez-Tafur (2006) sobre la capitalización de experiencias que emergen en el proceso de investigación.

El procedimiento de análisis de los datos de los foros consistió en los siguientes pasos:

- Paso 1. Separación de discursos. Es necesario ser consciente de que separar los niveles discursivos en un encuentro etnográfico/dialógico es sólo un recurso analítico, esquemático y simplificador, porque realmente no es posible separar el sujeto investigador del sujeto investigado, ambos se interpretan y retroalimentan.

- Paso 2. Separación de niveles de diálogo: (a) intercultural y (b) académico. Ambos son de algún modo “interculturales”.
- Paso 3. Realización de primeros registros como las “notas del foro”, enriquecido con fragmentos transcritos literalmente (grabación) de las participaciones, y la “sistematización” elaborada de forma colectiva entre los estudiantes con ayuda del formato LEISA (incluye el registro de logros esperados, dificultades encontradas y resultados no esperados o emergentes).
- Paso 4. La reconstrucción de las constelaciones semánticas que emergieron como resultado de estos encuentros, específicamente del análisis de lo dicho en los foros (análisis de discurso). En el centro de estas constelaciones se colocan las categorías estructuradoras (1), alrededor de ellas las subcategorías de dos tipos: las planteadas desde el discurso de los investigadores (2), y las que emergen del discurso de los actores locales (3), las áreas de aprendizaje intercultural construido con base a las coincidencias y divergencias entre los discursos de los participantes, así como significados nuevos (4) y finalmente el área de la incertidumbre que se forma alrededor de lo que pareció no traducible (5).

A continuación ofrezco una definición de los componentes mencionados:

- *Ejes estructuradores de zonas de contacto* son categorías o temas significativos para ambos participantes del diálogo (*emic-etic*). La mayoría de estas categorías ha sido invocada por los investigadores.
- *Subcategorías / dimensiones de los investigadores (etic)*, son las comprensiones (juicios y conocimientos) planteadas por los investigadores, estructuradas con bases teóricas, pero también por factores culturales y vivenciales, a menudo tácitas u ocultas.
- *Subcategorías o dimensiones de los actores locales (emic)*, es decir las comprensiones e interpretaciones que emergen del discurso de los actores locales.
- *Aprendizaje intercultural* es la emergencia de categorías y comprensiones nuevas, inesperadas para ambas partes.
- *Zona de incertidumbre*, corresponde a lo incierto planteado desde ambas perspectivas, los aspectos que no fue posible traducir y sobre los cuales existen dudas, o bien hipótesis o especulaciones. La *zona de incertidumbre* se convierte en una zona de *posibilidad* a través

de la continuación del diálogo. Algunos de estos temas que despertaron dudas fueron retomados y discutidos en el foro de devolución de los resultados.

Etnografía

Retomo la concepción más reciente de la etnografía, que emerge de los distintos debates epistemológicos desarrollados en el contexto de la crisis de la ciencia convencional y hegemónica. La parte medular de los debates es la relativización de “la verdad” y de “leyes de la naturaleza” y el reconocimiento de la parcialidad del conocimiento científico (Capra, 1998; Guber, 2001). La nueva etnografía contribuye de manera importante al “nuevo paradigma de investigación” (Arnold, 2006; Guber, 2004; Dietz, 2011).

Precisando en este aspecto epistemológico de la etnografía, Guber (2004) y Dietz (2011) destacan los siguientes puntos:

- Inexistencia de la neutralidad del investigador. La objetividad no es posible, puesto que no existe una separación entre el sujeto y el objeto de estudio como dos realidades independientes y alejadas.
- Existencia de las relaciones de poder en las que está inmersa la investigación. Es imprescindible reconocer la existencia de diferencias y desigualdades entre el antropólogo externo al grupo estudiado y el grupo.
- Relevancia de la perspectiva del actor. Es esencial reconocer que la “perspectiva del actor” y/o de los actores influye decisivamente en la realidad social. Es imposible entender la acción social sin comprender los valores, ideas, principios y nociones que impulsan a los protagonistas a realizarlas. La perspectiva del actor se basa en un marco de referencia compartido, construido, que subyace y articula prácticas, nociones y sentidos de los sujetos sociales (Guber, 2004:74).

En el contexto de mi tesis (enfocado a lograr un aporte teórico), las dos contribuciones epistémicas más lúcidas, frescas y trascendentes de la etnografía son: (1) la comprensión del proceso de investigación de campo como una “instancia reflexiva del conocimiento” (Guber, 2004: 83) y (2) su capacidad de contribuir a la teoría y modificarla con base en la investigación empírica (Rockwell, 2009; Arnold, 2006).

La *reflexividad* describe la relación entre el “sujeto investigador” y el “sujeto investigado” y permite entender la esencia del trabajo de campo, en el que ambas partes hacen su tarea de interpretar al otro. El acercamiento reflexivo se basa en el reconocimiento del investigador como parte de la realidad que éste estudia. De acuerdo a Guber (2004: 86) “aludimos a la reflexividad desde un enfoque relacional, no ya como lo que el investigador y el informante realizan en sus respectivos mundos sociales, sino como las decisiones que toman en el encuentro, en la situación del trabajo de campo”. Es un diálogo de sentidos, un diálogo recíproco y multidireccional entre los conceptos teóricos del investigador y sus referentes empíricos, los informantes. Es un diálogo que modifica los horizontes y transforma a ambas partes: sus categorías y sus comprensiones. Todos los actores involucrados en el proceso de investigación intentan reaprender el mundo desde otra perspectiva. La reflexividad recíproca es un proceso que posibilita comprender y construir nuevos significados y en este sentido se asemeja al diálogo.

En la propuesta de Dietz y Mateos (2010; Dietz, 2011), la antropología descolonizadora se logra a través del ejercicio de la *doble reflexividad* o *doble hermenéutica*, la cual pretende trascender los enfoques unidireccionales extremos (uno obsesionados por la autorreflexión de la investigación sobre sí misma y el otro empeñado en empoderar a los sujetos investigados) que resultan ineficaces para el propósito de descolonizar (Dietz, 2011: 7-11). La doble reflexividad trata de modificar *de facto* la relación de poder asimétrica entre el objeto y el sujeto en un encuentro etnográfico, mediante el intercambio y retroalimentación entre los conocimientos de los “expertos de su propio mundo de vida” y los “expertos académicos” (Dietz, 2011:14-15).

Otra contribución importante de la etnografía es el procedimiento teórico-metodológico que permite modificar las conceptualizaciones y teorías, contradiciendo abiertamente muchas de las nociones centrales de la mirada positivista. El punto de partida son tres ideas acerca de la teoría: primero, las interpretaciones teóricas surgen del proceso de investigación; segundo, las teorías también son “interpretaciones” de los investigadores y de los propios actores sociales; tercero, la teoría no puede desprenderse de la práctica. En este sentido, la etnografía permite combinar la mirada teórica con la experiencia empírica y lo universal con lo particular. Uno de los aspectos más importantes de esta tendencia es que “como metodología, tiene la ventaja de dejar las opciones abiertas, para poder ir desarrollando teorías e hipótesis a lo largo de una investigación, desde su inicio, en el trabajo de campo, en el periodo de análisis, y también en los periodos de

retroalimentación y comprobación (o verificación) de los datos, y durante los planteamientos iniciales de la interpretación” (Arnold, 2006: 57). Como argumenta Rockwell, “la etnografía es un enfoque óptimo para vincular la investigación empírica al desarrollo teórico. El proceso de conocer una localidad concreta nos obliga a elaborar conceptos y a precisar su relación con los fenómenos observables, lo cual a su vez favorece el avance teórico en el campo temático que se aborda” (Rockwell, 2009:121).

En cuanto a las técnicas de investigación, destacan la *observación participante* y *entrevista etnográfica* (Guber, 2004: 171-188, 203-217). La observación participante consiste en “un proceso de observación y participación en el marco de determinadas actividades en el contexto específico. De acuerdo a Guber, no existe una profunda distinción entre ambos procesos, la observación participante es “un diálogo esencial entre el investigador y sus informantes”. Para poder observar procesos significativos, hay que participar. La participación tiene diferentes grados, se participa desde una simple y “neutral” observación, hasta formar parte de las actividades. La entrevista etnográfica se rige por el principio de *no directividad*, es decir, la aproximación tiene que hacerse con una atención y flexibilidad que permita acceder al universo cultural de los informantes. Es importante tener la capacidad de distinguir los preconceptos y roles que ambas partes desempeñan dentro de sus universos, los que se asignan mutuamente y cómo estos se transforman en el proceso.

En lo general, los aportes epistémicos y metodológicos de la etnografía se reflejan en mi trabajo en el análisis del proceso de investigación como una experiencia etnográfica; parte de la integración del ángulo de mirada que abraza la totalidad de la investigación y permite reflexionar sobre las relaciones y procesos que ésta ha desencadenado en el campo.

Del análisis etnográfico retomé el planteamiento esencialmente inductivo del estudio que propone la reconceptualización de preguntas y supuestos iniciales a partir de los hallazgos de campo. En el proceso de análisis de registros de campo, el objeto se replantea y se depuran las dimensiones del problema estudiado. El procedimiento obliga a una vigilancia constante de nuestros puntos de vista (hábitos reflexivos) y la separación de niveles discursivos *emic* y *etic*, para posibilitar la recuperación de las categorías de los sujetos estudiados. La síntesis final consiste en la profundización de ejes y categorías de análisis integrando las categorías de los participantes, los

conceptos desarrollados por el investigador y las nociones teóricas previas (Rockwell, 2009: 121-123; Bertely, 1994).

En resumen, la presencia de la etnografía en mi tesis se manifiesta en:

- comprensión de la totalidad del trabajo de campo como un encuentro etnográfico,
- carácter inductivo de la investigación,
- uso de dos técnicas principales de la etnografía: la observación participante y la entrevista etnográfica,
- la distinción de los niveles de discurso pertenecientes a actores y horizontes culturales distintos, y la conciencia de procesos de su compenetración y transformación (reflexividad),
- el reconocimiento explícito de relaciones de poder entre los actores, incluyendo al investigador,
- contribución de la investigación empírica a la reelaboración teórica.

En esta estrategia metodológica, basada en la combinación de enfoques y métodos, el papel de la reflexión etnográfica se coloca como una perspectiva general de interpretación que aborda la totalidad de la experiencia.

5. Nota sobre la forma de presentar los resultados de la investigación de campo

Los capítulos correspondientes a la descripción de los resultados de la investigación contienen los procesos, experiencias y aprendizajes generados en el campo a lo largo de dos años y medio de visitas y conversaciones realizadas en el área de estudio. Escogí una forma de presentación que se ajusta al avance cronológico de varias etapas de trabajo de campo, caracterizadas por preguntas y contextos de diálogo específicos, que muestran la evolución de mi propio proyecto de investigación - desde un estudio de corte etnoecológico, dedicado a documentar el conocimiento ecológico tradicional y aplicarlo como un recurso de restauración del paisaje, hasta una reflexión etnográfica y participativa entorno a una restauración con enfoque biocultural.

Los resultados fueron agrupados en tres bloques - capítulos. Cada uno es acompañado por una introducción metodológica y un balance de la fase de trabajo al que corresponde, de tal manera

que los tres constituyen unidades autónomas que pueden ser leídos como ensayos independientes. El primero, titulado “Tejiendo la red de informantes, temas y significados locales alrededor del patrimonio biocultural”, trata de la primera etapa de trabajo de campo, durante la cual se exploraron los alcances de la entrevista etnobotánica, y en vista de sus limitaciones, se amplió el universo estudiado a nuevas preguntas, contextos y entrevistados. El segundo capítulo intenta retratar el paisaje y la comunidad totonaca desde la memoria de los ancianos y ofrece al lector “Una reconstrucción microhistórica de Cuyuxquihui”, empleando la historia oral como herramienta para comprender el significado del paisaje, así como en la determinación de rumbos y acciones para su recuperación. Finalmente, en el capítulo titulado “Visibilizando, compartiendo y reconstruyendo los significados alrededor del patrimonio biocultural”, se aborda la etapa participativa del proceso de investigación, presentando los resultados del análisis de los foros de reflexión comunitaria.

CAPÍTULO 4: ZONA DE ESTUDIO: ENTRE LA MODERNIZACIÓN Y LA RESISTENCIA

La investigación de campo se llevó a cabo en varias comunidades indígenas del municipio de Papantla, localizado en la parte central-norte del estado de Veracruz. El municipio pertenece a la región del Totonacapan, la cual, en términos geográficos, suele limitarse a la franja entre el río Cazones al norte y el río Tecolutla al sur, desde la Sierra Madre Oriental hasta la costa del Golfo de México (Toledo *et al.*, 1999). Históricamente, el Totonacapan es identificado con una amplia área habitada por la población totonaca y nahua (Kelly y Palerm, 1952), la cual en la nomenclatura actual recibe nombre de La región de la Sierra Norte de Puebla y Totonacapan y se extiende en la vecindad estatal de Puebla, Veracruz e Hidalgo. De acuerdo a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la región es una de las tres más pobladas regiones indígenas del total de 25 consideradas por CDI. En ella son mayoría los grupos nahua y totonaco, que representan 53.1% y 44.1% del total de los indígenas de la región; también hay poco más de 15 mil otomíes. Papantla (Cfr. mapa) es uno de los municipios con mayor población indígena a nivel nacional, donde viven casi 80,000 indígenas (PNUD-CDI, 2006).

Tabla 3. Índice de Desarrollo Humano, Índice de sobrevivencia infantil, educación e ingresos de la región indígena de Sierra Norte de Puebla y Totonacapan (PNUD-CDI, 2006)

		Posición con respecto a los 25 regiones indígenas del país
Índice de Desarrollo Humano*	07207	10
Índice de sobrevivencia infantil	0.7687	12
Educación	0.7740	14
Ingresos	0.6194	10

* El Índice del Desarrollo Humano se concibe como fortalecimiento de las capacidades de las personas en sus contextos socioculturales, para que gocen plenamente de la posibilidad de acceder a las oportunidades que se les presentan en términos de salud, educación, empleo, entre otros aspectos de la vida (PNUD-CDI, 2006).

Figura 7. Distribución de los territorios indígenas en el estado de Veracruz. (Tomado y modificado de: Mapa de los territorios actuales de los pueblos indígenas de México (Boege, 2008).



La región del Totonacapan destaca por su resistencia con respecto a dos tendencias que han estado impactando las culturas y los ambientes de las zonas predominantemente indígenas en el país: la modernización del campo y la aculturación de los indígenas acompañada por la desvaloración de su identidad étnica.

La parte costera del Totonacapan, donde se localiza nuestra área de estudio, comparte las mismas características y procesos propios de las tierras bajas tropicales de México. En particular durante el medio siglo pasado la región ha sido integrada al proceso de “la modernización” que incluye la conversión de los bosques tropicales en un extensivo mar de monocultivos: huertos de naranjas y plantaciones de caña de azúcar, campos de maíz y principalmente pastizales. Por ser la poseedora de una inmensa reserva de petróleo, la región ha sostenido por un siglo una intensa actividad

petrolera que ha alterado su paisaje, la economía y las relaciones sociales de forma importante, lo cual ha impactado de forma mayormente negativa en el caso de las comunidades totonacas.

En la actualidad, la vegetación original que corresponde a la selva húmeda o la selva mediana subcaducifolia (de acuerdo a la clasificación de Rzedowski, 1978) es prácticamente inexistente en esta región. La mayor parte del suelo en el Totonacapan se destina a las actividades agropecuarias, donde la superficie de pastizales abarca un 39% de la superficie territorial, el 49% se encuentra destinado a la agricultura, principalmente de temporal y sólo el 12% está conformado por fragmentos de selva y vegetación secundaria (Ellis y Martínez, 2010; INEGI, 2007). No obstante, el paisaje del Totonacapan destaca por conservar islotes de alta biodiversidad en un mar de pastizales y monocultivos tropicales, los cuales representan las estrategias de manejo tradicional de las comunidades indígenas y de su resistencia a las vías de desarrollo occidental (Medellín; 1988, Ortiz, 1995; Toledo *et al.*, 1999; Ramírez, 2002).

La población totonaca total en el país asciende a 230 930 personas distribuidas entre los estados de Veracruz y Puebla, que representa el 4% con respecto al total de los hablantes de lenguas indígenas en México (INEGI, 2009). Papantla es uno de los municipios que tienen más hablantes de lengua indígena en el país, en su gran mayoría totonaca (32 434 hablan totonaca, de 33 463 que hablan alguna lengua indígena, de 158,599 de la población total del municipio). El pueblo totonaco cuenta con varios reconocimientos por parte de la UNESCO: la zona arqueológica de El Tajín (Patrimonio Cultural de la Humanidad desde 1992), la Ceremonia Ritual de Voladores (Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad desde 2009) y el Centro de las Artes Indígenas (Lista de Buenas Prácticas para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, UNESCO).

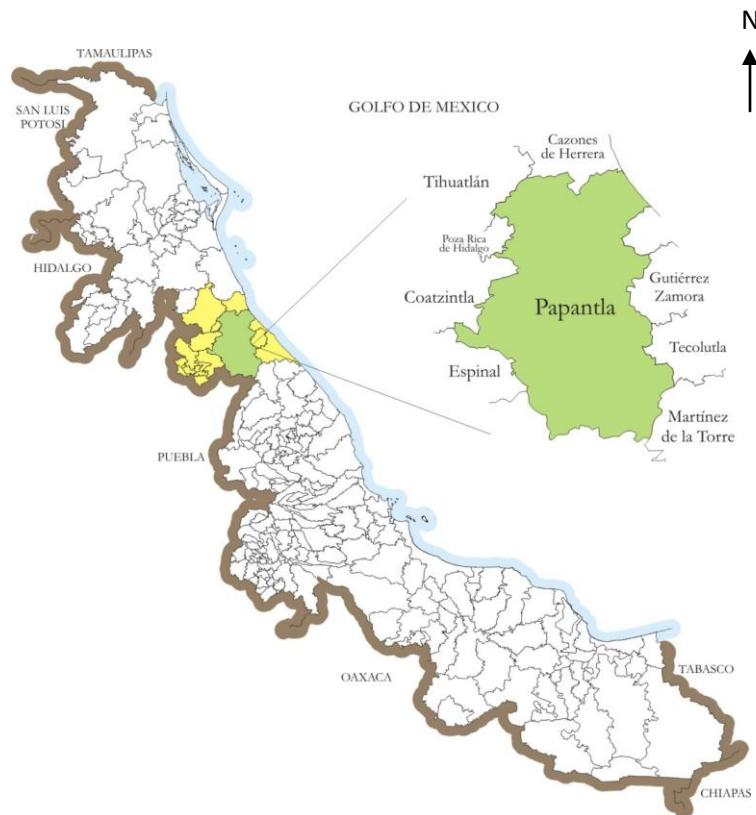
Estos signos de la revaloración y revitalización de la cultura totonaca contrastan con el problema generalizado de un proceso de desvaloración de las culturas e identidades étnicas en el país. De acuerdo al XII Censo de Población y Vivienda, en los Estados Unidos Mexicanos el 7,3% de la población habla alguna lengua indígena, pero solo el 6,1% se considera indígena. Este fenómeno se atribuye a prejuicios de índole negativa que están presentes sobre todo en contextos ajenos a sus lugares de origen, como las ciudades. En Veracruz el 10% de la población del estado habla una lengua indígena, pero sólo el 7.8% se considera indígena. Se observa una reducción de la población con edades de 5 a 19 años, lo que indica que estos jóvenes que son los de mayor asistencia a

centros escolares, abandonan la lengua. Se observa también que los adultos mayores, es decir los de más de 65 años, aumentan y son quienes conservan o declaran la lengua (INEGI, 2004).

Nuestra aproximación a la zona de estudio consiste en tres pasos:

- (1) una contextualización histórica que permite comprender los procesos contemporáneos en su perspectiva histórica, regional y nacional, en términos de continuidades y rupturas, así como relacionar los cambios en el paisaje con procesos sociales de la región;
- (2) una caracterización etnoecológica del mosaico agroforestal totonaco, para comprender las formas de apropiación de la naturaleza y estrategias productivas de las comunidades indígenas tradicionales;
- (3) breve caracterización de las cuatro localidades donde se realizó mi trabajo de campo: comunidad de Cazuelas y los ejidos de Cuyuxquihui, Francisco Sarabia y El Remolino.

Figura 8. Localización geográfica de la región Totonaca y del Mpio. de Papantla, Veracruz. Tomado y modificado de Hipólito, 2011



1. Marco histórico y social de las transformaciones del paisaje de Papantla

Existe un gran número de excelentes fuentes de corte histórico, antropológico y agroecológico sobre Papantla (Palerm y Kelly, 1952; Chenaut, 1996; Velázquez, 1994; Ramírez Melgarejo, 2002; Oriz Espejel, 1995; Ruiz Gordillo y García García, 2011; Medellín, 1988). Para esbozar el marco general de las transformaciones en el paisaje de la región de Papantla, recurrí principalmente al estudio histórico de procesos agrícolas y agrarios de Benjamín Ortiz Espejel (1995) y de Ramón Ramírez Melgarejo (2002). El último presenta una reconstrucción fina de la periodización de la historia regional con base en cambios en tenencia de la tierra, uso de suelo, reorganización de las comunidades y del poder económico y político, mismos que impregnan el paisaje agrario totonaca.

El siglo XIX es considerado el parte aguas pues en aquella época, marcada por el liberalismo del México Independiente y su particular concepto de desarrollo, se realiza la transición entre la tenencia comunal de tierras de los indígenas a la propiedad privada. La imposición del régimen privado sobre el territorio totonaca (1874-1898), por un lado, abre el mercado de tierra convertida en mercancía, y, por el otro, provoca el desmantelamiento de la organización social propia de los totonacas basada en linajes (familias extensas). Las repetidas protestas en defensa de la propiedad comunal y estilo de vida totonaca (1836-1838, 1845-1849, 1885, 1887, 1891, 1893, 1896, 1906) son combatidas por el ejército (Chenaut, 1996). Los cambios en el régimen de propiedad a finales del siglo XIX y el creciente vínculo entre la región y el mercado internacional favorecen las transformaciones en el uso de suelo: florecen los aserraderos (*monterías*) y cultivos tropicales de vainilla, tabaco, café, algodón y chile seco. Para los totonacas, la milpa y la vainilla son los espacios principales de labores y el eje principal de la actividad económica de la región, acompañadas por la ganadería extensiva y comienzos en la explotación de petróleo.

Las primeras cuatro décadas del siglo XX son el periodo de la instauración de dos regímenes alternativos de la tierra: la propiedad privada y el ejido, y la expansión de compañías petroleras extranjeras, monterías, latifundios ganaderos y vainillales. Los impactos de estos procesos en el paisaje son relevantes. La expansión petrolera requiere de la construcción de una red de caminos, ductos y vías de ferrocarril que unen la hacienda Palma Sola con el puerto de Tuxpan, culminando en la fundación de Poza Rica en 1930. La extracción de maderas y cultivos tropicales modifican el paisaje en tierras bajas y cercanas a las riberas del río, que escogen estas zonas para poder exportar los productos por el río y puerto de Tecolutla. Los vainillales, que requieren de una

presencia constante y de conocimiento ancestral para su cuidado, no sufren mayores transformaciones y quedan en manos de las familias totonacas. Adicionalmente, el proceso de parcelamiento realizado a finales del siglo XIX (primero en grandes lotes llamados condueñazgos, luego en propiedades particulares) contempló el área de fundo legal para asentamiento de las comunidades, abriendo de esta manera la posibilidad de reacomodo de asentamiento de disperso a compacto. El régimen de la propiedad privada fue un golpe a la organización social indígena, pues sustituyó el linaje por la familia nuclear, dividió la población en “propietarios” y “excluidos” que se emplean como arrendatarios en las haciendas, causó problemas de sucesión de propiedad y en consecuencia la formación de grupo totonaco de acaparadores de tierras para asegurar la herencia para los hijos.

Los cambios en la tenencia de la tierra provocaron una crisis agraria que desembocó en la lucha agrarista y la instauración de los ejidos a partir de 1921. Este año se realiza la dotación provisional de varios ejidos de la Hacienda de San Miguel del Rincón, entre ellos a Cuyuxquihui. En la región de Papantla, entre los años veinte y los treinta surgen 88 ejidos, unos en base a arrendatarios y otros conformados por los migrantes excluidos del reparto de tierra cuando ocurrió la parcelación.

Otro corte importante en la historia de la región está fijado por la nacionalización del petróleo en 1938, que inicia una época de expansión de Pemex y de la ganadería en el territorio totonaco. Las redes de caminos y pozos petroleros juegan un papel principal en la destrucción de milpas, vainillales y montes, e indirectamente en la desintegración social de los pueblos totonacas, pues al no pagar las indemnizaciones a intestados, provoca la decisión de venta de tierras, una mayor dispersión de las familias y desintegración de la reciente élite totonaca de acaparadores. Es una época en la que la oligarquía regional se reorganiza alrededor de los ganaderos y comerciantes.

Para la comprensión de transformaciones en paisaje agroforestal resulta útil la periodización del uso de la tierra, especialmente vigente para los ejidos totonacas (Ramírez Melgarejo, 2002; Ortiz Espejel, 1995), que han oscilado entre tres ejes principales de las actividades agrícolas: milpa-vainilla, milpa-ganadería y milpa-naranjales. A continuación resumiré estas tres etapas.

El modelo milpa-vainilla fue dominante hasta aproximadamente 1960. Desde un punto de vista social, permitía el autoabasto y la soberanía alimentaria de las familias; desde la perspectiva ecológica, correspondía al mosaico agroforestal tradicional compatible con el modelo de sucesión

natural. Una descripción muy precisa del sistema proporcionan Kelly y Palerm (Kelly y Palerm, 1952) quienes realizaron un estudio minucioso de modos de subsistencia y tecnologías de los totonacas de la costa en la década de los cuarenta, así como Ramírez Melgarejo con base en su estudio histórico de procesos agrícolas en la región (Ramírez Melgarejo, 2002):

La milpa totonaca con el uso diversificado del suelo sobre la base del manejo del barbecho, mediante la secuencia de tumba – roza y quema de una superficie para asegurar lo suficiente para la familia (dos hectáreas o poco más), que cultivaban por tres o cuatro ciclos anuales, después lo dejaban en descanso para que se formara el acahual o monte bajo. Siempre tenían la opción de convertir el acahual en vainillal, y si así lo decidían, comenzaban por la selección de ciertos arbustos para utilizarlos como “tutores”, después sembraban el bejuco de la vainilla y continuaban con su cultivo, a los tres años la primera floración y los insectos se encargaban de fecundar las flores, continuaba el desarrollo de la planta hasta que se formaba la vaina y lograba el primer corte. Cuentan los viejos que un vainillal bien atendido duraba hasta 20 años en producción (Ramírez Melgarejo, 2002:95).

No obstante los robos y violencia que desataba este preciado cultivo, la vainilla fortaleció redes económicas locales y regionales: productores – coyote – acaparador – acaparador regional/beneficiador y exportador. En la década de los cincuenta empezó el abandono de los vainillales, un poco a causa de perjuicios por parte de Pemex y mucho por la baja en el precio internacional del producto. También la helada de 1962 y las sequías posteriores afectaron la planta. A pesar de los episodios de rescate del cultivo, como el proyecto de Coca-Cola y McKormic en 1980 y posteriormente el proyecto “vainilla alternativa” de Pronasol en 1989, la vainilla nunca ha vuelto a recuperar su importancia en la región.

El modelo de milpa-ganadería tuvo su auge entre 1960 y la década de los 1980. La tendencia hacia la potrizerización¹⁰ de tierras ejidales tuvo varias razones. Uno de ello fue la costumbre de convenios de arrendamiento o aparcería entre los ejidatarios y propietarios ganaderos, otro la compra de becerros con indemnizaciones de PEMEX y finalmente, los proyectos presidenciales de fomento de ganadería en zonas indígenas administradas por el INI y el Centro Coordinador Indigenista Totonaco (“Programa de Fomento Ganadero” 1975-1982). La ganadería facilitó el

¹⁰ Me refiero al proceso de conversión de diversos usos del suelo en potreros para la ganadería extensiva; la evasión del término ganaderización es a propósito, dada la baja intensidad actual de esta actividad.

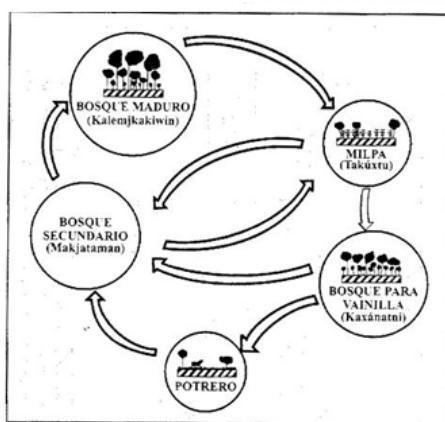
acaparamiento de tierras ejidales por ganaderos (tanto los ejidatarios como los particulares) y desató conflictos entre vecinos por destrozos hechos por el ganado en milpas.

A partir de la década de los cincuenta, la combinación de milpa con naranjales empieza a competir con los modelos anteriores. En los primeros años es posible combinar naranjal con la milpa, también con la vainilla. La red de caminos construidos por Pemex facilita el transporte de la producción.

2. Caracterización etnoecológica del mosaico agroforestal totonaco

La forma tradicional de apropiación de la naturaleza por los totonacas se refleja hasta el presente en un paisaje compuesto de mosaicos, donde los parches de bosques tropicales coexisten con la vegetación de diferentes edades: milpas, hortalizas, acahuales, pequeñas áreas con plantaciones y pastizales.

Figura 9. Manejo totonaco de la sucesión ecológica (tomado de Toledo *et al.*, 1999)



Los estudios sobre los sistemas cognitivos y de las prácticas productivas tradicionales en comunidades de Papantla se aproximan a los profundos y complejos conocimientos locales sobre los elementos bióticos, vegetación, suelos, elementos topográficos y meteorológicos

(Medellín Morales, 1988, Ortiz Espejel, 1995, Toledo *et al.* 1999). En especial, el manejo totonaco de la sucesión ecológica ha atraído atención de los etnoecólogos:

Las unidades de terreno (...) están distinguidas principalmente por la estructura de la vegetación, composición florística y uso. Además de la milpa (Takúxtu), jardines familiares (Kilitjí) y potreros o áreas de ganadería, (...) los totonacas distinguen entre bosques maduros (Kalenjkakiwin o monte alto) y las diferentes unidades de vegetación que resultan del proceso de restauración forestal iniciado después del abandono de la milpa (o potrero). Por lo tanto, la dinámica de la sucesión ecológica es registrada por las mentes indígenas a través de la identificación de por lo menos cuatro etapas básicas, cada una teniendo una edad o época diferente y un conjunto particular de rasgos estructurales y composición de especies (Toledo *et al.*, 1999: 214).

Tabla 4 A. Aspectos agroecológicos de paisaje agrario totonaca: solar (basado en información de Medellín Morales, 1988, ejido Plan de Hidalgo)

UNIDAD ECOLÓGICA RECONOCIDA LOCALMENTE (FASE SUCESIONAL)	SOLAR-KILHTÍ Espacio que rodea la casa-habitación en el que cotidianamente se manipula un gran número de especies bióticas.
CARACTERÍSTICAS	Gran variedad de especies originarias e introducidas, domesticadas, semidomesticadas y protegidas. Estructura horizontal (funcional): - jardín de traspatio (hierbas) - huerto frutícola - área de rápido crecimiento (cultivo y propagación) - lugar de macetas - área de recolección - cercas vivas apiarios Estructura vertical formada por: - un estrato arbóreo superior (frutales y maderables), - un estrato arbóreo intermedio (frutales y maderables de rápido crecimiento), - un estrato arbóreo bajo (protegidas y toleradas de múltiples usos), - un estrato herbáceo (medicinales y alimenticias protegidas o cultivadas).
FUNCIONES SIGNIFICADOS	Agroecosistema de manejo intenso (hortícola, arborícola y silvícola y de animales). Bajo cuidado de las mujeres y de los hijos pequeños. Producción continua durante el año para la satisfacción de necesidades diarias de la familia.
USOS	Medicinal, alimenticio, ornamental, ritual, para sombra. Crianza de animales domésticos.
PRÁCTICAS DE MANEJO ESPACIAL Y TEMPORAL	1. Riego 2. Cercado (cerca viva) 3. Desyerbe selectivo continuo. 4. Transplante (especies del monte, en la época de lluvia). 5. Formación de viveros (especies posteriormente trasplantados al mismo solar o a la milpa, sobre todo comestibles). 6. Poda selectiva de árboles. 7. Aporcamiento de frutales (favorece el tronco e irrigación) 8. Injertación (práctica de mejoramiento de cítricos introducida por la secretaría de agricultura). 9. Siembra de esquejes (especies de rápido crecimiento, en la época de las primeras lluvias). 10. Fertilización con abonos naturales y mejoramiento del suelo (de origen animal y vegetal). 11. Germinación forzada (reportada por Palerm y Kelly 1954 para El Tajín y practicada por pocas familias de Plan de Hidalgo) 12. Manejo de apiarios de abejas nativas. 13. Selección, protección y tolerancia de especies vegetales (en área de recolección) 14. Domesticación y semi-domesticación de animales (loros, tucanes, mapaches, chachalacas)

Tabla 4 B. Aspectos agroecológicos de paisaje agrario totonaca: milpa (basado en información de Medellín Morales, 1988, ejido Plan de Hidalgo)

UNIDAD ECOLÓGICA RECONOCIDA LOCALMENTE (FASE SUCESIONAL)	MILPA -TAKUXTU (O KATAKUXTU) Espacio de cultivo de alimentos, tradicionalmente aprovechado desde 2 hasta 12 años, posteriormente se abandona para que se recupere el suelo o se siembra vainilla.
CARACTERÍSTICAS	Composición espacial: - área de policultivo perenne - área de uso monoespecífico (caña, maíz morado, chile, tarro, etc.) - área de cultivo de rastreras, - la guardarraya (franja de acuahual bajo, protege de incendios y es banco de germoplasma cuando la milpa se abandona), - área de fomento de hongos comestibles (troncos).
FUNCIONES SIGNIFICADOS	Principal sostén de la economía campesina. Junto con el solar contribuye al autoabastecimiento alimentario familiar. Además de alimento, proporciona madera y leña para fogón en el momento de roza, tumba y quema. Excedente de alimentos se destina para el comercio.
USOS	Alimentos de autoconsumo. Productos agrícolas para venta. Madera y leña.
PRÁCTICAS DE MANEJO ESPACIAL Y TEMPORAL	1. Roza selectiva, incluye la selección y protección de árboles mediante tocones (2 metros de altura) y la protección de árboles útiles (frutales, para tutores de vainilla en un tiempo posterior, etc.). Empieza el primer viernes de cuaresma. 2. Tumba 3. Quema, protegiendo árboles y arbustos de especies útiles. 4. Siembra (según calendario religioso y la fase de la luna). Son dos siembras al año: la de temporal (julio) y la de tonalmil (diciembre). 5. Desyerbe selectivo. 6. Resiembra de maíz (de germinación forzada). 7. Trasplante de chile del solar a la milpa. 8. Protección y tolerancia de insectos útiles (hormigas, víboras, para controlar plagas) 9. Siembra de especies de rápido crecimiento en la guardarraya de los bordes de la milpa (protección de vientos, fuego y tener reserva de leña). 10. Trasplante de arbolitos de especies útiles, provenientes del monte o del solar. 11. Selección y protección de arbolitos para dedicarlos a tutores de vainilla.

Tabla 4 C. Aspectos agroecológicos de paisaje agrario totonaca: acahuales no manejados y manejados-vainillares (basado en información de Medellín Morales, 1988, ejido Plan de Hidalgo

UNIDAD ECOLÓGICA RECONOCIDA LOCALMENTE (FASE SUCESIONAL)	ACAHUALES MANEJADOS Y NO MANEJADOS – KAMAJKATAMAN: 1. para extracción de leña 2. para cultivo de la vainilla – <i>kaxanatni</i> .
CARACTERÍSTICAS	Son unidades antropogénicas. Estructura vertical: - estrato arbóreo - estrato arbustivo - estrato herbáceo. El acahual no manejado es un hábitat diverso, favorable para albergar diferentes animales gracias a la existencia de sotobosque. El vainillar contiene mayor número de especies arbóreas útiles.
FUNCIONES SIGNIFICADOS	1. Abastecimiento en combustible. Recolección de leña es tarea de hombres e hijos. Abastecimiento en madera para tablas, vigas, alfardas, postes. 2. Cultivo de la vainilla. Uso de “mano vuelta” para tareas más pesadas.
USOS	1. sitio de recolección de leña, plantas medicinales y para construcción; sitio de cacería. 2. uso comercial de la vainilla, abastecimiento en materias primas como leña, madera, plantas medicinales, frutales.
PRÁCTICAS DE MANEJO ESPACIAL Y TEMPORAL	1. Manejo de acahuales para leña: 1.1. Poda selectiva del dosel inferior. 1.2. Conservación de tocones de especies usadas para leña. 1.3. Transplante. 1.4. Siembra de estacas de especies de rápido crecimiento. 1.5. Protección de árboles de especies útiles. 1.6. Colocación de trampas. 1.7. Recolección de semillas para formación de viveros. 1.8. Reforestación in situ con especies nativas (con las plántulas). 1.9. Fomento y protección del banco de semillas de especies útiles. 1.10. Formación de viveros de producción para milpa. 1.11. Selección de especies deseables mediante carta o deshierbe. 1.12. Recolección cuando se requiere de estos materiales. 2. Manejo de vainillares: 2.1. Selección y protección de tutores en la milpa. 2.2. Abandono de la milpa para el crecimiento del monte bajo. 2.3. Chapeo del sotobosque. 2.4. Poda del dosel superior e inferior de los tutores. 2.5. Abonado de los tutores. 2.6. Selección de esquejes en vainillares de la comunidad. 2.7. Siembra. 2.8. Deshierbe selectivo. 2.9. Colocación de trampas para predadores de vainilla. 2.10. Polinización manual selectiva (dos días). 2.11. Revisión continua de las vainas ya formadas. 2.12. Remoción continua de esquejes. 2.13. Reposición de esquejes removidos. 2.14. Encauzamiento de guías. 2.15. Cosecha. 2.16. Rotación de vainillas (después de 12 años).

Tabla 4 D. Aspectos agroecológicos de paisaje agrario totonaca: monte alto no manejado y manejado (basado en información de Medellín Morales, 1988, ejido Plan de Hidalgo)

UNIDAD ECOLÓGICA RECONOCIDA LOCALMENTE (FASE SUCESIONAL)	MONTE ALTO KALENKAKIWIN: 1. No manejado 2. Manejado (manejo comunal o individual)
CARACTERÍSTICAS	Acahuales en avanzado estado sucesional. Se practica un manejo silvícola y la protección del área.
FUNCIONES SIGNIFICADOS	En el pasado, áreas de extracción del chicle, maderas preciosas y hule. Actualmente se extrae ocasionalmente madera fina, bejuco para construcción, frutos comestibles, plantas medicinales y hoja de palmilla. Sitio de cacería.
USOS	Madera para construcción, bejucos, palmilla, hierbas medicinales, frutos comestibles, forraje para ganado, pegamento, miel de abejas nativas, nidos, animales de caza para venta y autoconsumo.
PRÁCTICAS DE MANEJO ESPACIAL Y TEMPORAL	1. Siembra y cuidado de café. 2. Extracción de follaje de palmilla. 3. Poda y extracción de frutos de pimienta. 4. Protección y replantación de árboles de pimienta. 5. Poda selectiva del dosel (para forraje) 6. Transplante de plántulas de especies útiles. 7. Eliminación de la competencia inter e intra específica. 8. Introducción de frutales.

Tabla 4 E. Aspectos agroecológicos de paisaje agrario totonaca: potrero (basado en información de Medellín Morales, 1988, ejido Plan de Hidalgo)

UNIDAD ECOLÓGICA RECONOCIDA LOCALMENTE	POTRERO
CARACTERÍSTICAS	Áreas sembradas con zacates introducidos. Se dejan áreas arboladas para ganado y como fuente de germoplasma.
FUNCIONES SIGNIFICADOS	Pastoreo de ganado. Provee de palma para techar.
USOS	Ganadero. Fuente de palma para techar.
PRÁCTICAS DE MANEJO ESPACIAL Y TEMPORAL	1. Siembra y mantenimiento de pastos 2. Protección de pastos y zacates nativos. 3. Roza de arvenses. 4. Cercos vivos 5. Protección de arbolitos de especies útiles. 6. Quema de potrero.

La apropiación totonaca de la naturaleza tiene que ver con su estrategia de diversificación, la cual se manifiesta en diferentes planos:

- en una doble economía, que consiste en producir bienes para el mercado y al mismo tiempo producir bienes básicos para su propio consumo (Toledo, 1990), diversificando la economía familiar de acuerdo a la época del año;
- en integrar, además de las actividades agrícolas basadas en el sistema de roza-tumba-quema, actividades no agrícolas para obtener alimentos, tales como las agroforestales, cacería, recolección, cría de ganado y pesca; en el área de estudio, los indígenas usan más de 200 especies de plantas, animales y hongos de los bosques maduros y secundarios (Toledo, 1990);
- en el uso por cada campesino de distintas áreas, como milpa, solar, acahuales manejados para leña, acahuales manejados para vainilla, selva, pequeños monocultivos y potreros (Medellín, 1988);
- en establecer policultivos (en lugar de monocultivos) y enriquecer constante la estructura y composición de estas áreas en especies útiles; por ejemplo en las milpas de Plan de Hidalgo (municipio de Papantla) se registraron 72 especies útiles, mientras que en el huerto casero 107 especies útiles (Medellín, 1988, Toledo et al. 1999). En Coxquihui, un municipio totonaca cercano a Papantla, se registraron 40 especies útiles en la milpa, 55 en acuahual, 11 en cercas vivas y hasta 223 especies en los huertos caseros (Del Ángel y Mendoza, 2004); en Cuyuxquihui (nuestro lugar de estudio), la investigación enfocada exclusivamente a especies arbóreas y maderables, identificó 49 especies en 18 huertos caseros visitados (Quiroz, 2012);
- aprovechamiento múltiple de cada área (productos para autoconsumo y venta, plantas con usos medicinales, alimenticias, para herramientas, rituales, combustibles y para construcción).

Con respecto a la economía familiar, el estudio reciente de Hipólito en Papantla (2011) mostró que en la actualidad en el municipio aún coexiste una gran variedad de cultivos. En los hogares entrevistados se producen en total 21 tipos de cultivos diferentes, siendo los más representativos – de acuerdo a la cantidad de superficie que abarcan - el maíz (28.1%), naranja temprana y tardía (27.8%), vainilla (7.1%), limón (3.6%), plátano (3.1%), café (1.7%), pitahaya y lichi (1.3%), cedro

(1.2%), limonaria y pimienta (1.1%). Estos cultivos principales se complementan con menores superficies dedicadas al tepejilote, pichoco, tangerina, caña de azúcar, ajonjolí, caoba, frenillo y móника.

En opinión de etnoecólogos y agroecólogos, estos mosaicos agroforestales totonacas representan “un ejemplo paradigmático donde la conservación, subsistencia humana, la resistencia cultural y el éxito económico (...) ilustran una ruta alternativa, creada de manera endógena, para el tipo de modernidad que la civilización occidental está tratando de imponer en todo el planeta” (Toledo *et al.*, 1999).

3. Datos básicos de las localidades estudiadas

Cuyuxquihui

Este ejido colinda con ejidos de La Reforma, Pueblillo, La Reforma y Primero de Mayo. Su topografía es irregular, con cerros de poca altura y con predominancia de valles. La comunidad se encuentra a una altura de 200 msnm, donde la vegetación original predominante consiste en selva mediana subperennifolia. En actualidad es un paisaje fragmentado, en el que se distinguen parcelas con milpas diversificadas y monocultivos de maíz, cultivos de cítricos, potreros, acahuales y parches de vegetación primaria en las cimas de los cerros.

El ejido fue instaurado en 1921 en las tierras de la ex Hacienda de San Miguel del Rincón por su población arrendataria indígena. Las principales fuentes de ingreso de la hacienda fue la ganadería, las rentas y el acaparamiento de la producción de los arrendatarios: vainilla y maíz (Ramírez Melgarejo, 2002: 230, 232-235).

El ejido tiene actualmente una superficie de 1 474 hectáreas, compuesto por 109 parcelas ejidales y una parcela escolar de 12 hectáreas. Cada familia tiene un solar de 1 200 m² (30m x 40m) dentro de la zona urbana. La población de 613 habitantes está distribuida en 142 hogares; 550 personas tienen ascendencia totonaca, la mayoría es bilingüe y 283 personas hablan totonaco como su lengua materna (INEGI, 2005). La comunidad cuenta con una reserva comunitaria de 27

hectáreas¹¹, un museo comunitario, un *kantiyán*, un sitio arqueológico manejado por el INAH y desarrolla un proyecto de turismo alternativo apoyado por el CDI.

Tabla 5. Localización y características de los lugares de estudio (con datos de *Catálogo de Localidades Indígenas 2010*, CDI y Censo de Población y Vivienda de 2010, INEGI)

Localidad	Tipo de municipio / localidad	grado de marginación CONAPO 2010	Población total	Población indígena	Longitud	Latitud	Altitud
Papantla de Olarte – municipio	municipio indígena	medio	53,546	14,736			
Cazuelas	Localidad con 40% y más de PI	alto	304	302	0971545	202606	0072
Cuyuxquihui	Localidad con 40% y más de PI	alto	598	531	0971452	201700	0190
Francisco Sarabia	Localidad con 40% y más de PI	alto	748	669	0973041	202137	0220
El Remolino	Localidad con 40% y más de PI	alto	1225	691	0971240	202323	098

¹¹ Cabe citar el estudio de Quiroz enfocado a especies maderables con valor comercial en Cuyuxquihui y realizado de manera simultánea con esta investigación (Quiroz, 2012), que consta de una parte ecológica de registro de especies arbóreas en dos fragmentos de selva y una parte etnobotánica de entrevistas a conocedores locales sobre la selva y los solares. Agrupando los datos de ambas parcelas, se registró 480 árboles pertenecientes a 50 especies, 47 géneros y 26 familias; entre ellas 18 especies son maderables. En el análisis etnobotánico, las especies identificadas se agruparon de acuerdo a 6 categorías de uso local (leña, construcción, maderable-tabla, comestible, medicinal y cerca viva) y se presentan en la tabla (...). Las especies registradas con el mayor número de usos fueron: *Brosimum alicastrum* (4), *Cedrela odorata* (4), *Diospyros digyna* (4), *Guazuma ulmifolia* (4), *Mangifera indica* (4), *Manilkara zapota* (4) y *Pouteria sapota* (4). Las especies maderables de mayor importancia por cantidad de veces en que fueron mencionadas son: *Cedrela odorata* (14), *Carpodiptera ameliae* (11), *Manilkara zapota* (8) y *Swietenia macrophylla* (8).

Cazuelas

Cazuelas es un asentamiento antiguo cercano a Papantla, que figura en la relación de los condueñazgos (grandes lotes) en que se dividieron las tierras comunales de Papantla entre 1875-1878, con una anotación que menciona “dos sitios de ganado mayor” (Cazuelas y Poza Larga), “montuosos en su totalidad” y donde “sólo una tercera parte es apta para la agricultura” (Ramírez-Melgarejo, 2002: 108 y 116). En 1897 el condueñazgo de superficie 3 198 hectáreas se dividió en 246 parcelas individuales, de aproximadamente 13 hectáreas cada una. Aunque actualmente la comunidad cuenta con un fundo legal de 3 hectáreas para el asentamiento humano localizado sobre la ladera de un cerro, aún mantiene un patrón disperso, pues varios de los propietarios aún viven dentro de sus parcelas.

La población de Cazuelas cuenta con 304 habitantes, que representa un número menor en comparación con décadas pasadas, debido a la migración a centros urbanos de Papantla, México, Reynosa y Matamoros. Toda la población adulta es hablante del totonaca; para algunas personas mayores es la única lengua que hablan. Los jóvenes no presentan el mismo grado de bilingüismo puesto que la educación escolar que reciben no es bilingüe.

Las actividades económicas de la población son esencialmente agrícolas, predominando los cultivos milperos (maíz, chile, frijol), de cítricos, y en menor escala de vainilla y pitahaya. A pesar de su cercanía con la cabecera municipal, la localidad cuenta con pocos servicios, de los cuales la mayoría ha sido introducida muy recientemente (luz eléctrica en el año 2000, agua potable que llega una vez por semana es más reciente, el edificio de agencia municipal); el camino no está pavimentado.

Francisco Sarabia

La comunidad de Francisco Sarabia fue formada por familias totonacas de la Sierra de Puebla y totonacos de la sierra de la región de Papantla que se establecieron aquí desde los años treinta, cerca de los terrenos del campo petrolero Furberos de la Compañía El Águila (el más antiguo en la región), se posesionaron de las tierras y empezaron a cultivar. Después de la expropiación petrolera, solicitaron la dotación de terrenos - ahora propiedad de Petróleos Mexicanos - , a lo que

Pemex se opuso y retrasó la autorización. Desde la década de los cuarenta, estos terrenos pasaron a formar parte de la colonia Agrícola Militar, propiedad de los generales retirados, que pronto fueron vendidas a nuevos propietarios ganaderos que bloquearon la legalización del ejido. Hasta 1973 se les dotó de 500 hectáreas para 88 capacitados, de las cuales sólo les fueron otorgadas 300 pues el resto pertenece a ganaderos protegidos por un amparo de inafectabilidad (Ramírez Melgarejo, 2002: 250-254).

Los 748 habitantes son totonacas y hablantes de esta lengua, viven de agricultura de maíz y otros productos milperos, la naranja, el café, la vainilla, la pimienta y el tepejilote. La pequeña superficie del ejido no cuenta con tierras de uso común, salvo la parcela de la mujer, parcela escolar y la zona urbana.

El Remolino

El origen del ejido de El Remolino es una comunidad arrendataria de la Hacienda de Santa Lucía. A principios del siglo XX era un asentamiento semidisperso con milpas y vainillales entre lomeríos y montes. La lucha por la tierra aquí fue especialmente violenta, incluyendo destrucciones de milpas y vainillales de los arrendatarios indígenas, expulsiones, quemas de casas y asesinatos por parte del dueño de la hacienda. El Remolino se convirtió en uno de los puntos importantes del movimiento agrarista totonaco. El 1921 se determinó la dotación provisional de 730 hectáreas para 70 solicitantes, entregando 30 para fundo legal y 10 a cada jefe de familia (Ramírez Melgarejo, 2002: 222-232).

Actualmente el ejido está parcelado y cuenta con 1225 habitantes. Desde el año 2000 se registró una reserva comunitaria y está operando un proyecto ecoturístico comunitario apoyado por CDI (“Ecoturismo Talhpan”).

Tabla 6. Principales instituciones políticas, culturales y empresas con actividades y programas vigentes en la zona de estudio (retomado de Hipólito, 2011 y complementado).

Institución	Funciones y responsabilidades
Comisariado Ejidal	<p>Dan fe y legalidad a los actos que los individuos realizan en cada ejido (tratos comerciales, organización, traspaso de propiedades, etc.)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Regulan el uso de los bienes comunes. • Convocan a asambleas comunitarias para informar los asuntos de interés público.
Agente Municipal	Representan y enlazan la comunidad con las autoridades y políticas municipales
Consejo Supremo Totonaca	<p>Órgano máximo de gobernabilidad y representatividad del pueblo Totonaca.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Asegurar el sostenimiento de la cultura Totonaca, sus usos y costumbres en la región. • Brindar asesoría y capacitación a fin de promover el desarrollo del pueblo Totonaca. • Gestionar recursos ante el estado para beneficio de las comunidades Totonacas.
Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)	<p>Organismo federal encargado de promover y fomentar el desarrollo de los pueblos originarios del país.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Proporciona recursos para el impulso de diversos proyectos encaminados al desarrollo de las comunidades con alta presencia indígena. • Organiza las comunidades brindando asesoría y capacitación, procurando el arraigo de los pobladores a sus comunidades, creando alternativas de desarrollo productivo en sus lugares de origen.

Tabla 6. Continuación.

Institución	Funciones y responsabilidades
Consejo Estatal de Productores de Vainilla Veracruzanos	<p>Organismo de representación de los productores de vainilla en la región.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Proveer asesoría y capacitación a los productores en temas diversos del cultivo. • Agrupa y organiza a los productores, a fin de asegurar la continuidad del cultivo, mejorar la calidad y comercializar a precios justos el producto cosechado. • Gestionar recursos y apoyos para el desarrollo del cultivo.
Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL)	<p>Dependencia encargada de proveer recursos para el desarrollo de las comunidades menos favorecidas.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Entrega recursos económicos y en especie, dirigidos a diferentes miembros de los hogares, mediante la implementación de programas que promueven la educación, salud, alimentación, el desarrollo familiar, entre otros (por ejemplo programa Oportunidades)
Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA)	<p>Dependencia que promueve y fomenta el desarrollo agropecuario.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Provee de asesoría, capacitación, insumos y recursos económicos para establecimiento de los cultivos, su crecimiento y cosecha.
Culturas Populares, Papantla	Institución del Estado encargada de promover la expresión de culturas indígenas y municipales.
Centro de Cultura y Artes Indígenas, El Tajín	Institución bajo el patronato del Gobierno del Estado enfocada a recuperar y difundir las instituciones, conocimientos y artes totonacas por medio de las escuelas en El Tajín y su vinculación con otras comunidades totonacas de la región.
Petróleos Mexicanos (PEMEX)	<p>Empresa del estado Mexicano encargada de explotar, procesar y comercializar el petróleo y sus derivados extraídos en la región</p> <ul style="list-style-type: none"> • Explora los sitios en que se puede extraer petróleo, dando el mantenimiento adecuado a la infraestructura instalada en la región. • Procura el cuidado del entorno, evitando la contaminación ambiental derivada de sus procesos.

CAPÍTULO 5: TEJIENDO LA RED DE INFORMANTES, TEMAS Y SIGNIFICADOS LOCALES

ALREDEDOR DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL TOTONACO

Este capítulo está dedicado a la primera etapa de mi trabajo de campo y los resultados encontrados entre febrero de 2010 y mayo de 2011. De manera introductoria, presento la cronología de los contextos de la investigación empírica, en los cuales se han ido tejiendo las relaciones con los sabedores locales, creando una red de informantes quienes nutrieron el trabajo, describo a los informantes y comparto algunas observaciones acerca de la aplicación de las entrevistas. Posteriormente analizo el contenido de las entrevistas con la finalidad de agrupar la información alrededor de ejes temáticos construidos en el proceso, como una tarea previa para la presentación de los resultados que constituyen la parte medular del capítulo. El balance del proceso recoge las reflexiones y el aprendizaje que emerge de este encuentro entre métodos, subjetividades, horizontes culturales y realidades.

1. Descripción del proceso de trabajo de campo y de los ejes de análisis

La primera etapa de trabajo de campo se caracterizó por una heterogeneidad de contextos dialógicos, interlocutores y temas indagados, con el fin de obtener un panorama amplio de actores y problemáticas y con ello enfocar mejor mi investigación. Realice observaciones participando en reuniones y rituales, me entrevisté en oficinas, hogares y en las parcelas de los informantes. Ellos eran personas totonacas de lugares, edades, profesiones, grado de aculturación y acceso a poder distintos: unos eran campesinos, otros promotores culturales nativos adscritos a diferentes instituciones y proyectos, relacionados profesionalmente con el fortalecimiento de la identidad totonaca, otros eran autoridades locales, hombres y mujeres, personas adultas, mayores y también jóvenes. A continuación describo brevemente estos acercamientos, tipo de información que intenté recabar y a los informantes, agrupándolos en cuatro categorías: (a) entrevistas a conocedores y promotores nativos de la cultura totonaca, (b) entrevistas a campesinos y campesinas, conocedores del paisaje y recursos locales, (c) entrevistas a autoridades políticas locales y d) grupo de enfoque con los jóvenes.

(a) Entrevistas a conocedores y promotores nativos de la cultura totonaca

- Febrero de 2010. Participación en la ceremonia del corte de palo volador en la Reserva Comunitaria de El Remolino y en la ceremonia del levantamiento del palo en el Parque Temático “Takilhsukut” en El Tajín. La participación tuvo un doble propósito y consistió, por un lado, en observar la labor del Parque Temático hacia la revitalización de la cultura totonaca a través de la promoción de eventos como el corte de palo volador, y por el otro en un primer acercamiento empírico a la cosmovisión totonaca, en particular a su conceptualización de la naturaleza expresada en el ritual. Debido a que a los organizadores se enfocaron a la promoción y difusión del ritual, éste se convirtió en un evento masivo al que acudieron medios de comunicación, impidiendo un mayor acercamiento o conversaciones con los participantes, limitando mis posibilidades a las de un espectador.
- 24 de septiembre de 2010. Festividades de San Bartolo promovidas por el Kantiyán del Parque Temático en coordinación con la Reserva Comunitaria Talhpan de El Remolino. Como en la ocasión anterior, se trató de un acercamiento a la cosmovisión totonaca y su conceptualización de la naturaleza contenida en el imaginario popular alrededor de San Bartolo y de aprovechar la posibilidad de presenciar acontecimientos relevantes en el proceso de la revitalizar la cultura totonaca. Adicionalmente el evento sirvió para la búsqueda de informantes clave para entrevistas posteriores. Fue una excelente oportunidad para acercarse a la sabiduría de los abuelos integrantes del Kantiyán, que abarca desde la memoria del paisaje y sus transformaciones hasta los datos relacionados con la conservación del medioambiente, como la cosmovisión, la ética ambiental y las prácticas sustentables de los campesinos tradicionales totonacas. Los principales interlocutores fueron el antropólogo Domingo García (coordinador – representante de los abuelos), *tata* Guadalupe Simbrón García, *tata* Gerardo Cruz y la partera doña Luz María, todos integrantes del Kantiyán del Parque Temático.
- 25 de septiembre de 2010. Entrevistas en el restaurante comunitario Min Chic en El Remolino para conocer la iniciativa de la reserva comunitaria Talhpan, en particular su papel en conservar el paisaje local y fortalecer la comunidad. Participaron Herón Pérez García y doña Paula, ambos integrantes del proyecto de la reserva y restaurante comunitarios.

- 12 de febrero de 2011. Reunión del Consejo de Abuelos de Kantiyán en el Parque Temático, con el fin de recapitular las enseñanzas y el aprendizaje de los jóvenes asistentes a la Cátedra de Juan Simbrón, impartida mensualmente en el PT. En esta ocasión se recapituló los contenidos que transmiten los abuelos a los jóvenes adeptos de las escuelas de artes indígenas del PT y de la Cátedra de Juan Simbrón, especialmente me enfoque a los conocimientos teóricos, prácticos y valores ancestrales relacionados con el medioambiente. Fue también una oportunidad de preguntar sobre la misión y el papel de Kantiyán en la promoción de la cultura totonaca y su relación con el poder institucional, en las entrevistas al Antropólogo Domingo García, *tata Lupe*, *tata Goyo*, *tata Gerardo* y doña Lucía Pérez Tiburcio, todos integrantes del proyecto de Kantiyán.
- 12 de febrero de 2011. Conversación con maestros bilingües del Centro de Actualización de Maestros. La intención de las entrevistas fue conocer la conceptualización del paisaje, la naturaleza y el bienestar desde la perspectiva de los hablantes de la lengua totonaca, apoyándose en la experiencia y conocimiento de los maestros bilingües totonacas y sus capacidades de intérpretes interculturales (conocedores de los dos mundos). La información serviría de base para el mejor diseño de los foros comunitarios, favoreciendo la comunicación y nuestra comprensión de su universo en vista de que no hablamos su lengua. Los maestros Porfirio Pérez Olarte y Epifanio compartieron sus conocimientos desde la posición de los mediadores entre dos culturas, ofreciendo un discurso en el que polarizan el mundo tradicional totonaca y el moderno occidental a partir de los contrastes en la definición de algunas nociones consideradas “universales”.
- 6 de mayo de 2011. Conversaciones con los maestros bilingües del Takilhsukut, encargados de elaborar un modelo educativo totonaca basado en valores tradicionales. El objetivo fue conocer la especificidad del proceso enseñanza-aprendizaje desde la perspectiva de los maestros totonacas bilingües involucrados en la misión de rescate y promoción de la cultura totonaca. Fue una oportunidad de conocer los resultados inéditos de la investigación sobre las vetas profundas (ontológicas y axiológicas) que orientan las prácticas de adquisición y transmisión del saber en la cultura totonaca. En el contexto de mi estudio, estas vetas ayudarían a comprender más plenamente el significado del conocimiento ecológico tradicional desde la perspectiva de sus portadores. Participaron

los integrantes del Centro de Artes Indígenas en PT: maestro Epifanio, maestro Humberto García García y antropólogo Francisco Acosta (coordinador del CAI).

(b) Entrevistas a campesinos y campesinas, conocedores del paisaje y recursos locales

- Mayo y agosto de 2010. Recorridos por las parcelas de los ejidatarios de Francisco Sarabia y entrevistas en casas. Se indagó sobre la historia de la comunidad y la transformación del paisaje local, el manejo de las unidades de producción tradicional. También se aplicó el cuestionario sobre árboles de importancia local. Participaron Tomás Francisco Domingo y Santiago Francisco Francisco.
- 4 – 5 de agosto de 2010. Recorridos por la propiedad de don Pascual (agricultor tradicional) con el fin de documentar el conocimientos y prácticas tradicionales relacionadas con la composición, uso y manejo de las diferentes unidades de producción. Se aplicó el cuestionario sobre árboles de importancia local. Participó Don Pascual Pérez y su hijo, Adán Pérez Olarte.
- Agosto de 2010. Visita a la casa y parcela de don Cecilio (agricultor tradicional). Se aplicó del cuestionario sobre árboles de importancia local y se extendió la conversación a los temas de la historia de la producción y explotación de recursos en Cazuelas. Participó Don Cecilio Méndez García, su esposa Doña Hilariona y su hijo Anastasio.
- Agosto de 2010. Recorrido por los manantiales de Cazuelas guiado por Carlos Márquez para conocer la problemática del deterioro de los manantiales.
- Agosto 2010. Primera visita a Cuyuxquihui, durante la cual se realizaron conversaciones con algunos habitantes del ejido, con el objetivo de reconocer su composición étnica, presencia de conocimientos y manejos tradicionales de cultivos y del monte, y el eventual interés en restaurar el paisaje.
- 23-24 de octubre de 2010. Recorrido por diferentes unidades de paisaje del ejido de Cuyuxquihui y conversaciones con don Alejandro Méndez Bazán, campesino de Cuyuxquihui. Además de obtener datos sobre la comunidad, el recorrido sirvió para problematizar el paisaje indagando sobre sus transformaciones recientes, así como sobre los conocimientos y prácticas relacionadas con la composición, uso y manejo de las diferentes unidades de producción. El informante contestó también el cuestionario sobre árboles de importancia local.

- Octubre de 2010 y febrero de 2011. Entrevistas en hogares de los ejidatarios y avecindados de Cuyuxquihui, sobre la composición arbórea de diferentes unidades de paisaje y la importancia de los árboles en la vida del campesino, así como sobre las especies escasas y en desaparición. Participaron Donato Lucas Bazán, carpintero; Hilarión Atzin Cruz, ejidatario; Raúl Cortés, ejidatario.
- Octubre de 2010. Visitas a los solares en Cuyuxquihui, con el fin de conocer la importancia y la composición de los solares. Se entrevistaron a las señoras Josefina Bautista Galindo y María Cortés Pedro.

(c) Entrevistas a autoridades políticas locales

- 3 de agosto 2010. Entrevistas en hogares de las autoridades locales y conocedores de la comunidad de Cazuelas. Se indagó sobre algunos datos de la comunidad y la percepción de la problemática local, el estado de conservación de sus recursos naturales y las propuestas de restauración. Participaron Anastasio Méndez, agente municipal y Carlos Márquez, promotor cultural de Culturas Populares.
- Octubre 2010-febrero 2011. Entrevistas a las autoridades de Cuyuxquihui (individuales) y participación en una asamblea ejidal para planear los foros comunitarios. Uno de los propósitos de estas reuniones fue conocer el contexto comunitario, incluyendo la historia, la organización, así como proyectos y acciones que han tenido impactos sobre el paisaje y los recursos locales. Otro consistió en averiguar las posibilidades de organizar los foros en la localidad y tomar acuerdos al respecto. Participaron Don José, agente municipal y Don Acacio Morales, comisariado ejidal.
- Febrero 2011. Encuentro con las autoridades locales de Cazuelas para presentar la propuesta de foros y tomar acuerdos al respecto. Se indagó sobre diversos actores y la problemática local. Participaron Anastasio Méndez y Carlos Márquez.

d) entrevistas a jóvenes

- 26 de septiembre de 2011. Entrevista grupal a los jóvenes de Cuyuxquihui. La intención fue comprender la percepción de los jóvenes sobre el paisaje local, la comunidad y su cultura indígena, así como aproximarse a su comprensión del bienestar y las expectativas para el futuro. Participaron Anayely Cortés Bastián (madre soltera dedicada a labores del

hogar y venta de antojitos en la localidad), Gabriela Cortés Bastián (22 años, dedicada a labores de la casa y el estudio e la lengua totonaca, ayuda a su hermana en venta de antojitos), Emilio Hernández Cortés (17 años, estudiante de telebachillerato en Pueblillo), Luis Marcelo Cortés Pedro (17 años, estudiante de telebachillerato en Pueblillo), Rosenda Cortés Galindo (24 años, estudió la preparatoria en Chapingo, ingeniera ambiental en la Universidad Veracruzana, trabaja en la Dirección de Medio Ambiente y Ecología del ayuntamiento de Papantla).

Cabe mencionar que - si bien los temas de las conversaciones fueron propuestos por la investigadora -, los contenidos, perspectivas y énfasis correspondían al perfil de cada entrevistado (autoridad, campesino, promotor cultural, adolescente) y también a sus características e intereses personales. En varias ocasiones, a pesar de usar una guía de preguntas preestablecida, los informantes dirigían los contenidos hacia temas relevantes para ellos, saliéndose del tema sugerido. Por ejemplo, en la entrevista con Don Adán, campesino tradicional de Cazuelas, yo dirigía la plática hacia el tema de los árboles, pero a él le preocupa el cambio climático; en la entrevista con el maestro bilingüe Porfirio, indagué por la comprensión totonaca de los conceptos del paisaje, la naturaleza y el bienestar, mientras que él enfocaba la mirada a las articulaciones conflictivas entre la vida en el campo y la vida en la ciudad, entre la cultura indígena y la cultura occidental, el blanco/mestizo y el indígena, y entre la tradición y la modernidad; en el caso de Don Carlos de Cazuelas, le pedí la información sobre la comunidad, pero resultó más rico vincular el tema con las experiencias de su vida profesional como promotor de Culturas Populares. El prestar atención a estos giros y seguir la línea temática del entrevistado fue vital para poder acercarme a la perspectiva del actor y a iniciar un diálogo.

Otra observación que parece importante es que en algunos casos el diálogo no fluía, asemejándose a una “invasión” por mi parte y una “evasión” por parte de los entrevistados. Estas situaciones manifestaron el desencuentro entre nuestros intereses y perspectivas, pero también una fuerte resistencia de comentar ciertos temas por algunos informantes. El ejemplo más contundente fue la entrevista con el antropólogo Domingo García y con el *tata* Lupe en la reunión del Kantiyán en febrero de 2011, en la cual ambos evadían responder las preguntas sobre el papel de esta institución en la reconstrucción de la identidad y la autonomía totonaca, Domingo no quiso que se grabaran sus comentarios y designó al *tata* Lupe para contestar mis preguntas, quien

recitó una versión “institucional” de la misión del Kantiyán y de la simbología totonaca. Esta situación, sin embargo, en conjunto con los comentarios emitidos durante la reunión por otros *tatas* y lo que pude deducir de la observación de la conducta de los presentes, proveyó de algunas pistas para destajar la telaraña donde las ambiciones particulares se entrelazan con la reivindicación de un grupo étnico, y la corrección política con la búsqueda de poder.

La lectura de contenido de las entrevistas (todas fueron grabadas y transcritas) ofreció un universo de temas, problemáticas y procesos anunciados desde la perspectiva *emic* que fueron convertidos en ejes de análisis. Algunos resultaron más robustos y significativos en el contexto de la tesis, lo cual decidió sobre la selección final de aspectos retomados en la guía del capítulo. Otros, de importancia, fueron transportados a los siguientes capítulos como afines y complementarios con respecto a las temáticas tratadas en ellos (Cfr. Anexo III).

2. Comunidad y paisaje: un boceto del escenario

Como resultado de esta primera etapa de trabajo, el tema de “la comunidad y el paisaje” se presenta a manera de un boceto, donde se introduce la problemática general y común para las localidades estudiadas. Estas vetas se profundizarán en los siguientes capítulos de los Resultados, dedicados a la microhistoria de Cuyuxquihui y el aprendizaje de los foros comunitarios.

La comunidad y el paisaje son dos ejes principales para la definición del escenario de nuestro estudio etnográfico y de una futura restauración biocultural. Es un contexto compuesto por dos elementos estrechamente unidos, inseparables: el grupo y su entorno, en interacción constante. De estas dos se desprenden dimensiones periféricas - pero no de menor importancia para la comprensión del escenario - que se tratarán en los siguientes subcapítulos, como la cosmovisión, la percepción del deterioro y de la restauración, y la identidad.

Cambios en el paisaje cultural

Entre los procesos comunes observados en los entornos de las localidades estudiadas, están los que tienen que ver con el cambio del patrón de asentamiento humano, composición y dinámicas

del paisaje de los cultivos, fuertemente impactado en función de factores externos que intervienen en el modo de producción local y en el proceso de desapropiación que ocurre entre las comunidades indígenas con respecto a su patrimonio biocultural.

El cambio en el patrón de asentamiento humano del disperso a concentrado tiene una historia larga que comienza con el desmantelamiento de la propiedad comunal en el Totonacapan en la segunda mitad del siglo XIX y el establecimiento de áreas de fundo legal (zona habitacional), no obstante en las décadas recientes se reduce a dos causas principales: la introducción de la infraestructura como las escuelas, los caminos pavimentados y la luz eléctrica que motiva a las familias a concentrarse en su cercanía para tener acceso a esos servicios, lo que coincide, en el caso de los ejidos, con la delimitación del núcleo habitacional y la dotación de solares a las familias que anteriormente habitaban en sus fincas de manera dispersa.

El paisaje desde hace 40 años se ha ido alterando y adquiriendo una dinámica dictada desde el exterior, que ha seguido dos derroteros: (1) la “fijación” o “anclaje” de los cultivos anteriormente trashumantes, perdiendo una parte de complejidad de la dinámica del mosaico agroforestal tradicional, principalmente a causa de cambios en la tenencia de la tierra que limitan el campo de maniobra de los agricultores; (2) cambios en la composición de los cultivos, un proceso multidimensional que se manifiesta en el desplazamiento paulatino de cultivos diversificados de subsistencia por los cultivos comerciales (milpa diversificada vs. maíz de hoja o naranjales), la introducción de algunos cultivos nuevos que sustituyen cultivos comerciales del pasado (ichi y pitahaya en lugar de vainillales, cafetales o pimientales) a causa de la irrupción de factores externos en las decisiones de los agricultores, tales como las demandas del mercado, las políticas y apoyos gubernamentales para el campo y los intereses económicos, y presiones de las empresas comercializadoras de agroquímicos y semillas mejoradas. No obstante, la simplificación y el empobrecimiento en cuanto a la diversidad de las parcelas no son omnipresentes en las localidades mencionadas. Como una prueba de resistencia, estas tendencias comunes coexisten con los manejos tradicionales de muchos aún propietarios y esto se traduce en una heterogeneidad y una mayor diversidad de usos, manejos y dinámicas sucesionales en nuestra área de estudio. Los solares – áreas domésticas manejadas por las mujeres - se mantienen como espacios de mayor diversidad cultivada. Esto no significa – ni mucho menos - que a mediano o largo plazo los procesos de homogeneización observados en la actualidad no constituyan una amenaza a la resiliencia del sistema socioambiental de estas comunidades. Por ello la importancia

de acciones concretas de conservación y restauración productiva, funcional y biocultural para prevenir y remediar, de forma integral, las tendencias negativas que comprometen la sustentabilidad y la resiliencia de estos paisajes culturales.

La problemática que está atrás de las mencionadas transformaciones se señala en toda su complejidad durante las entrevistas. La problemática de la vainilla, tradicionalmente cultivada en acahuales maduros, cuyo cultivo fue “mejorado” y reordenado por agrónomos-extensionistas en plantaciones más concentradas con un mayor control de condiciones de su desarrollo, actualmente debilitada por plagas, sequias, manejos de los intermediarios y fluctuaciones de precios en el mercado, desmoviliza a los productores para seguir manteniendo las plantaciones que en el pasado han dado el prestigio y bienestar a las familias totonacas (entrevistas a los propietarios en Cazuelas y Cuyuxquihui). La situación de cafetales y pimentales – verdaderos jardines totonacas – por el carácter estrictamente comercial de su producto principal, también están sujetos a las coyunturas de mercado, no obstante parecen mostrar una mayor resistencia al cambio ofreciendo al agricultor otros y múltiples beneficios, como la madera, la leña y frutas de autoconsumo (entrevista a Santiago Francisco, Francisco Sarabia). Aproximadamente cuatro décadas de auge de los cítricos en la región han sido favorecidos con la ramificación de la red de caminos para el transporte de la cosecha (tiene que ver el desarrollo de la infraestructura de extracción y transporte de Pemex) y el parcelamiento de tierras ejidales que afianzan la propiedad de las parcelas permitiendo establecer cultivos a mediano y largo plazo.

Las milpas –el sinónimo de la autosuficiencia alimentaria y el reducto de soberanía de los campesinos indígenas - son el ámbito dentro del cual las transformaciones deben ser vistas desde punto de vista no solamente ecológico, sino también humano, cultural y del derecho. Esta perspectiva permite ver la magnitud del impacto y el carácter perverso de las presiones externas hacia la destrucción de este patrimonio cultural de los pueblos originarios, que si bien aún se mantienen firmes en los contextos locales estudiados, su riqueza genética y la fertilidad de sus suelos están erosionándose a raíz de la introducción de semillas mejoradas y transgénicas y uso de agroquímicos.

Hay que subrayar que las comunidades de Papantla son las productoras, mas no beneficiarias de sus productos agrícolas. Las pequeñas industrias locales (como la beneficiadora de vainilla en el Ejido Primero de Mayo o en Cuyuxquihui), por causa de múltiples factores externos e internos

(como falta de constancia o compromiso con la comunidad donde pertenecen), no constituyen una alternativa para los productores locales ni tampoco pueden competir con las empresas de la región, como La Gaya en el caso de la vainilla o las procesadoras de cítricos de los municipios cercanos.

Un sello característico de este paisaje es la potrerización, un proceso estimulado e impuesto por propietarios no-indígenas de acuerdo a un esquema cultural de producción típico desde la Colonia, el que en el caso de la cuenca petrolera de Poza Rica y sus alrededores se intensificó desde la década de los cuarenta. La potrerización en los ámbitos comunitarios y ejidales tiene que ver a menudo con el acaparamiento de tierras por individuos con mayor poder adquisitivo, tanto del exterior como de las propias comunidades. A pesar de que para una parte de la población local la ganadería es atractiva pues representa cierto estatus social, la baja intensidad que caracteriza esta actividad en la región convierte este modo de producción en el sinónimo de insustentabilidad, destrucción de la biodiversidad y desperdicio de otras oportunidades alternativas de desarrollo.

En contraste con los potreros, los reductos del monte virgen son cada vez más limitados a sitios inaccesibles para actividades humanas, a consecuencia de las décadas de explotación y destrucción asociada a la apertura de pozos petroleros y de potreros, y la extensión de cultivos. Algunas áreas conservadas, como es el caso de los ejidos de El Remolino y Cuyuxquihui, están siendo convertidas en reservas comunitarias. Si bien estas reservas persiguen la conservación ecológica de espacios y recursos naturales dentro de su jurisdicción, se inscriben en un proyecto más integral de desarrollo comunitario basado en el turismo alternativo (ecológico-arqueológico-cultural) planteado y promovido con estímulos económicos y asesorías desde las instituciones externas, que son acogidos por estas comunidades necesitadas de la revaloración y cuidado de su patrimonio.

La lectura de los párrafos anteriores nos señala un problema de desapropiación – en el sentido de una paulatina pérdida de control y de beneficios por parte de los colectivos locales - en el contexto de las potencialidades que representan sus recursos, sus saberes y su trabajo. Se muestra urgente la necesidad de que los habitantes de las localidades productoras tomen un mayor control y logren un mayor beneficio de su patrimonio biocultural - que se reapropien de él – de forma inteligente y sustentable, construyendo un eslabón entre el pasado y el futuro propio de sus comunidades y sus paisajes.

La comunidad: un mundo polarizado

Una retrospectiva histórica se muestra como un ángulo de mirada obligatorio para la comprensión de la comunidad actual. Las menciones de conflictos históricos fueron recurrentes en las pláticas con los informantes, puesto que al formar parte de la memoria e imaginario colectivo, de diversas maneras influyen en el modo de pensar, sentir, solidarizarse y hacer de los individuos y el grupo en el presente. Algunos de ellos resueltos pero no olvidados, otros vigentes pero con una historia atrás, deben ser reconocidos por el investigador en sus dimensiones correspondientes. Los recuerdos de los conflictos internos en Cuyuxquihui, que desembocaron en la intervención del ejército y la expulsión de una parte de la población de la localidad, o las divergencias entre Cazuelas y Vicente Guerrero que terminaron en la separación de ambas localidades, están presentes en el discurso, argumentaciones y anhelos como lecciones aprendidas del pasado. Los conflictos actuales con las localidades vecinas (compárese con la parte de Microhistoria) influyen en su disposición hacia las alianzas y la construcción de redes de solidaridad.

La tenencia de la tierra – el valor máximo de los campesinos locales (Cfr. Capítulo 5, inciso 6, sobre la identidad) – es otro de los elementos participantes en trazar nuestro escenario. Han sido frecuentes las referencias al problema de acaparamiento de tierras ejidales en el periodo de acceso común, por un instante cerrado con la certificación de los derechos individuales (programa PROCEDE), así como señalamientos del muy actual e irresuelto problema de herencia en el campo, que excluye y expulsa una parte de los jóvenes de las comunidades. El trabajo de peón, la búsqueda de trabajo en la ciudad cercana o la migración permanente a grandes ciudades del país, raras veces a Estados Unidos, son las estrategias de supervivencia y superación disponibles para esta población excluida. La tenencia de la tierra es uno de los factores principales de las reconfiguraciones actuales en el ámbito rural a escala del país (y el municipio de Papantla no es una excepción), que sin duda impactarán en el paisaje de la región.

Con respecto a la organización, presenciamos la coexistencia de formas tradicionales y de las formas estimuladas por las políticas estatales. Las primeras son basadas en el mantenimiento de redes de lealtad y solidaridad con la familia, el vecindario y la comunidad, y privilegian una vida en armonía como sinónimo de bienestar. Los ejemplos de estas instituciones tradicionales es el kantiyán – la casa grande de la familia donde el abuelo y la abuela solía orientar a los jóvenes, rezan, dan consejos y resuelven conflictos –, la mano vuelta – el sistema de ayuda mutua entre los

vecinos para la siembra, construcción de caza o excavación de pozo - , el tequio o faena – trabajo comunitario para dar mantenimiento a los espacios y bienes colectivos de la comunidad, y las mayordomías o patronatos responsables de organizar las fiestas religiosas.

Entre las segundas, están las estimuladas desde el exterior con el objetivo de integrar y modernizar las poblaciones rurales e indígenas (o extraer de la condición de pobreza, marginación, letargo). El discurso es variable dependiendo del programa y la coyuntura, pero el objetivo común es tener control intelectual (poder entender, clasificar, cuantificar, comparar), económico y político sobre estos colectivos que conservan restos de su autonomía en todos estos sentidos. El sinónimo de bienestar aquí propuesto es el progreso en términos económicos y de productividad, y la vía es la competencia por los recursos externos. Así, los diversos programas de las dependencias gubernamentales han participado a lo largo de décadas en la reorganización de la vida y el trabajo de los campesinos indígenas: los apoyos para agricultura (Procampo), para una vivienda “digna” (piso firme), para combate a la pobreza, desnutrición, salud reproductiva, la educación de los niños (Oportunidades) y remediación del desamparo de los adultos mayores (programas de apoyo a la tercera edad) son algunos ejemplos de las políticas, las que a cambio de estos beneficios, han requerido de transformación en la organización, trabajo y convivencia en los ámbitos familiares y comunitarios.

En el caso de los ejidos, el proceso ha sido más largo y el impacto más contundente, no sólo porque el modelo de organización ejidal de algún modo desafió las estructuras tradicionales (nuevas estructuras de poder y figuras de autoridad), sino también por su mayor capacidad de gestión de apoyos gubernamentales. Esta diferencia se observa en el área de estudio, es decir la población de ejidos – más que de los poblados que nos son ejidos - está organizada en función de los programas externos.

Hay que mencionar que, de acuerdo a la percepción de los habitantes, los apoyos no solo “benefician” a la población y reordenan las formas de organizarse y trabajar, sino también dividen la comunidad. Estas divisiones se observan en dos planos: de poder y de valores. El primero tiene que ver con los conflictos que suscita el manejo de recursos económicos involucrados que suelen ser acaparados por pequeños grupos a costa del resto que sólo es usado para justificar la necesidad del apoyo; la falta de transparencia en el manejo de apoyos no es – como lo demuestran las experiencias locales – exclusivo de la comunidad, sino viene desde las instituciones

gubernamentales; como siempre, son los “intermediarios” quienes se benefician más de aquellos programas. En Cuyuxquihui, los casos más comentados en este sentido fueron la beneficiadora local de vainilla la cual, de ser inicialmente un proyecto comunitario, prácticamente se ha privatizado; otro es el proyecto de turismo alternativo apoyado con cantidades millonarias por CDI, cuyos administradores no rinden cuentas de los gastos a la comunidad (me refiero a los administradores *de facto* y no *de jure*, pues resulta que el nombrado comité local que está a cargo, no tiene injerencia en el control sobre los gastos, lo que corre a cargo de una persona designada por CDI).

En el segundo plano, estas polaridades se dan en torno de varias nociones fundamentales: (1) la noción del bienestar – para unos “*tlan latamat*” (“vivir bien” de acuerdo al ethos tradicional de los campesinos totonacas) y para otros sinónimo de bienes materiales; (2) del rumbo de la comunidad – para unos significa seguir y defender los valores y formas de vida tradicional, mientras para otros es concebido como progreso medido en términos de incremento de productividad, bienes y servicios. De hecho, esta segunda postura se asemeja al fetichismo puesto que en ambas comunidades estudiadas con mayor detalle, los mismos objetos-símbolos de la modernidad y el bienestar a la moderna fueron señalados (celulares, calles pavimentadas, casas de dos pisos, auditorio, etc.). Estos colectivos, más que homogéneos, resultan internamente heterogéneos en sus formas de pensar y elección de prioridades, y esto se nota también a nivel de los individuos. Los jóvenes se perfilan como el sector que concentra en sí toda la problemática mencionada.

De allí los procesos, mencionados por los entrevistados, de disolución de algunas instituciones tradicionales (como “*kantiyán*” y “*mano vuelta*”) y la sustitución de unas formas de ser, estar y hacer por otras. No obstante, observamos que existe una fuerte conciencia de las ganancias relativas y las pérdidas que están en juego en este proceso de cambio, y una alta valoración de las instituciones propias (tradicionales). Muchos simplemente están cansados de perseguir el progreso por décadas y verse más desilusionados y empobrecidos que nunca.

El proceso de acercamiento paulatino a estas “comunidades tradicionales e indígenas” mostró que tal calificación puede convertirse en un factor limitante para la capacidad de comprender las dinámicas, las relaciones y las significaciones que suceden en la actualidad en estos ámbitos sociales. Aunque a primera vista y a modo de contraste con nuestra propia forma de ser de los estudiantes-investigadores, encontramos estas comunidades muy tradicionales, ellas mismas no

se perciben así. Siendo el escenario de negociación constante de sentidos entre su propio horizonte cultural y múltiples otros horizontes externos que se imponen en el plano político, económico, organizativo, educativo y cultural, el ámbito local y étnico está lejos de ser autónomo y homogéneo: se ha vuelto glocal¹² (Bolívar, 2001) e híbrido (García Canclini, 1992). Esta observación de campo obliga a tener respuesta en el planteamiento teórico y metodológico de mi investigación. Así, la perspectiva de la interculturalidad (Dietz, 2011), con las posibilidades de nuevas líneas de análisis e interpretación, se dibuja como la más pertinente para la comprensión de los procesos y significados que suceden en los ámbitos locales contemporáneos.

La condición mencionada de nuestras comunidades totonacas– glocal e intercultural – permite articular las aparentes contradicciones y dinámicas divergentes que fueron observadas y mencionadas por los informantes, y traducirlas en términos de coexistencia de múltiples posibilidades para el futuro. Entre los temas que polarizan el ámbito comunitario están las formas de organizarse, de trabajar, de relacionarse con la naturaleza y con la sociedad – la cercana y la lejana –, el tema de progreso y de conservación de recursos, de educar a los niños y construir un futuro para los jóvenes. Durante los tres años de visitas pude observar como estas cuestiones se incorporan al debate cotidiano alrededor de la comunidad, su presente y su futuro, y como este debate crea un marco oportuno para poder definir de forma inteligente y sensible los rumbos deseados y construir un futuro propio.

Las ganancias y las pérdidas asociadas a las transformaciones contemporáneas

Como destaque en el apartado anterior, “la comunidad” que conocí a través de la experiencia de campo y las voces de sus integrantes es un escenario en el que coexisten y/o compiten ambas formas de ser, estar y hacer. Adoptando la dicotomía de los mismos entrevistados, estas “dos maneras” corresponden al paradigma “tradicional” y el paradigma “progresista” (o moderno). También señalé que entre los campesinos hay plena conciencia de pequeñas ganancias y de las pérdidas como consecuencia de desviarse del camino de los abuelos y transitar por estos caminos

¹² A nivel cultural, según Antonio Bolívar Botía, la glocalización es la mezcla que se da entre los elementos locales y particulares con los mundializados. Supone que en un mundo global, en el que asistimos a una progresiva supresión de las fronteras a nivel económico, político y social, se incrementa la existencia de barreras culturales, generadas por las personas que defienden sus tradiciones de la globalización cultural.

nuevos. Al respecto quisiera citar a don Adán, campesino tradicional de Cazuelas y uno de los más agudos críticos de los caminos de la modernidad que seducen y engañan a sus paisanos; a Tacho y Carlos de Cazuelas y a doña Gaudencia de Cuyuxquihui, observadores perspicaces y partícipes de los cambios que ocurren en sus localidades.

Dice don Adán que “todo tiene su ventaja y desventaja”. Los caminos y medios de transporte, la luz eléctrica y comida prefabricada, los agroquímicos y la televisión han traído ciertas facilidades que se traducen en ahorro de esfuerzo y tiempo, pero también han impactado de forma negativa la calidad de convivencia, de trabajo, de la alimentación y la salud de la población y el respeto que se deben tener unos con otros.

Los cambios en la forma de trabajar el campo y en el hogar tienen que ver con el ahorro de tiempo y esfuerzo humano. “Las mujeres se volvieron flojas con la plancha y la licuadora, los hombres con la matayerba” concluyó doña Gaudencia. Tacho nos explicó que:

Nos estamos yendo por el lado más fácil y rápido. Fumigando en un día me echo la hectárea, y limpiando manualmente con machete y azadón, me voy a llevar una o dos semanas. (...) Recuerdo cuando tuve seis - ocho años, nos llevaba a la milpa mi papá, puro machete y coa, y tardábamos... cuando terminábamos ya había yerba donde habíamos empezado...Pero teníamos camote, chapahua, yuca, y no se escuchaba que “tengo diabetes” o “ando hipertenso”.

Don Carlos nos explicó la relación entre el uso de agroquímicos y la pérdida de la institución de mano vuelta en la comunidad, pues antes entre ocho y diez compañeros se trabajaba una hectárea y con el matayerba ya no se necesita de ayuda del vecino. Aparecen “la comodidad” y “la flojera”, dos nociones que no tenían cabida ni en el vocabulario ni en la vida tradicional de los abuelos.

El problema de educar a las nuevas generaciones despierta emociones fuertes entre los habitantes. La escuela y “los derechos humanos”, en su opinión, ofrecen una educación que no es compatible con la realidad de la comunidad y desafía las formas y contenidos de la educación en familia, en valores y en respeto. Los entrevistados ofrecieron muchos ejemplos para ilustrar que del aprendizaje de los contenidos escolares, esencialmente teóricos, no se desprende una vida con conciencia ni la puesta en práctica de los valores que supuestamente transmite la escuela.

Con respecto a las nuevas formas de organización estimuladas por los programas del gobierno, con lo que se condiciona a las personas para que puedan acceder a los apoyos económicos, la percepción también es escéptica: "Lo que pasa, nos mal acostumbró el gobierno: tal fecha ve a cobrar, es lo que ha pasado". Sobre estas ayudas en Cazuelas nos comenta Adán:

A veces llegan pequeños apoyos, pero se dividen entre amigos, llegan láminas, comestibles, se lo reparten entre ellos, me entero mes y medio después... ya que se lo coman... ¿Para qué voy a correr al gobernador? Mejor me dedico a mi trabajo, necesito una lámina - mejor me la compró.

En estas personas y muchas otras que conocí en el transcurso de mis estancias de campo encontré seres conscientes, críticos y a la vez comprometidos con su cultura y con su gente. El objeto de la preocupación compartida de todos ellos es la pérdida de autosuficiencia, de la soberanía y de la resiliencia de sus comunidades y sus entornos, que se manifiestan en todas estas dimensiones comentadas: en el trabajo, en la alimentación, en la salud, en la educación de sus hijos, la lengua, en el florecimiento de sus comunidades y de sus campos de cultivo.

Con respecto a esta paulatina pérdida de la soberanía y creciente dependencia del exterior, nos ilustra don Adán:

Les voy a comentar de lo que pasó en el 56. Se dice que en el 56 vino una tempestad como la del 99, pero la gente no gritó, no necesitó apoyos ni víveres, ¿por qué?, porque las familias contaban con sus reservas, en sus trojas, sus molinos y sus metates. Pero ahora que todas las comunidades están con sus molinos eléctricos, tortillerías, sus motos, al desbaratarse los caminos ya no entran los carros... ¿Ahora qué comes?, ya se te acabó la comida, se te acabó lo comprado y pegaba de gritos la gente. A la gente esto le pasa por ser muy modernista. A nosotros esto no nos pasó, no nos moríamos de hambre porque teníamos nuestro maíz guardado que se había dado allí arriba. Y eso pasó en el 99, que no había que comer tanto, pues con lo poquito nos lo pasamos, hay huevos, las gallinas, chilito seco, y la vamos pasando, mientras se pasa el temporal. Ya se mejoró tantito y voy al pueblo y compro provisiones que me hagan falta. Pero eso de pegar de grito, como toda esta gente junto a las orillas del río, donde se está poblando, se echa pavimento, quieren el taxi a la puerta de la casa. Esos que se acostumbraron a vivir así son los primeros que pegan de grito.

En el mundo contemporáneo, la autoridad de la cultura tradicional está siendo desplazada por la autoridad hegemónica de la cultura moderna, occidental, urbana. Sin embargo, la descalificación por parte de la cultura occidental en lo que refiere al saber, prácticas y normas que regían la vida

tradicional de las comunidades totonacas, no significa que esta ofrezca un sustituto apropiado que satisfaga las necesidades de una vida digna y sustentable. Los discursos políticos sobre el desarrollo, equidad y lucha con la pobreza por un lado, y la escuela y los medios de comunicación por el otro, no ofrecen una alternativa que podría reemplazar – sin dejar una sensación del vacío – a los saberes y los valores de los abuelos, aplicables a la práctica diaria de su mundo de vida. Al fin y al cabo, los símbolos de progreso y de la modernidad, son sólo eso – los fetiches – pues no resuelven verdaderamente y de forma integral el reto del bienestar y de la resiliencia de las comunidades y sus paisajes. Pero al perseguirlos se desaprovecha el capital propio y se compromete la autoestima local, étnica y cultural del grupo en cuestión.

La información recabada en los foros de reflexión comunitaria, presentada en la tercera parte de estos Resultados, abunda más y profundiza en estos aspectos relacionados con la disyuntiva encarada por los habitantes de Cazuelas y Cuyuxquihi en la actualidad.

3. Ontología, epistemología y ética ambiental de los campesinos totonacas

El objetivo de este capítulo es intentar entender cómo los indígenas totonacos construyen (culturalmente) las relaciones entre la naturaleza y la sociedad, apoyándose en una serie de representaciones, valores, conocimientos y prácticas. Concretamente, nos interesa el complejo ontológico-epistemológico-ético de los campesinos totonacos, entendiendo por *ontología* su concepción sobre el ser o sobre lo que existe, incluyendo lo natural, lo humano y lo espiritual, por *epistemología* la concepción del conocer o qué y cómo conocemos sobre la naturaleza, la sociedad y lo espiritual, y por *ética* las reglas que guían sus acciones, la noción del bien y el mal y el sistema de valores. Complementaria a este complejo es la *praxis*, es decir las actividades cotidianas en las que el hombre se relaciona con la naturaleza y la sociedad. Todo junto forma un marco de interpretación e interacción con el entorno natural llamado *cosmovisión* (Mathez-Stiefel *et al.*, 2007).

El tema de la cosmovisión, en particular de la inclusión del paisaje y la naturaleza, ha sido objeto de múltiples trabajos de diversas disciplinas, como historia de las religiones, filosofía de la religión, etnografía, antropología y antropología ecológica (Eliade, 1998; Ichon, 1973; Posey, 1999; Báez-Jorge 1998, 2000, 2003; Lazos y Paré, 2000; Broda *et al.*, 2001; Broda 2003; Barabas, 2008;

Giménez y Héau Lambert, 2007, Mathez-Stiefel *et al.*, 2007). Las discusiones recientes alrededor de las cosmovisiones de grupos étnicos son explícitas en cuanto a la existencia de fracturas y cambios, pero también sobre procesos de reelaboración que operan en las matrices antiguas de lo sagrado y muestran nuevas configuraciones culturales (Barabas y Bartolomé, 1999, Barabas, 2008). Se destacan los factores y las dinámicas que transforman rápidamente los grupos anteriormente homogéneos (desde el punto de vista ontológico) y los vuelven plurales o heterogéneos en el sentido de crear una coexistencia de diferentes cosmovisiones dentro de un grupo social. Estos procesos suelen definirse en términos de “hibridación intercultural” (García Canclini, 1995) o de “recombinación cultural” dando como resultado no una homogeneidad, sino una singularidad de cada cultura indígena contemporánea y en ocasiones de cada comunidad (Barabas, 2008). No obstante estos procesos dinámicos del intercambio transcultural y una constante rearticulación de la tradición, las etnografías recientes también confirman la persistencia de algunas prácticas culturales antiguas (Cocks, 2006), “núcleos duros” o “matrices” culturales (Baez-Jorge, 1998, 2000, Broda *et al.* 2001, Barabas, 2008).

En este trabajo, en lugar de retomar los aportes para enfocar mi mirada a los aspectos descritos e interpretados con anterioridad, decidí empezar por los hallazgos de campo – como lo he hecho con otros tópicos – a partir de la participación, lo dicho por los entrevistados y lo observado: a partir de la experiencia. Intenté mantenerme consciente de las transformaciones que se han producido en las sociedades indígenas a raíz de múltiples influencias sociopolíticas traídas por el modelo de educación occidental, la globalización de relaciones económicas, la migración, procesos de secularización y el fortalecimiento de identidades indígenas, como indicadores de las transformaciones del mundo contemporáneo. Todos estos procesos tienen un potencial de cuestionar la actualidad de algunas aseveraciones, leyes y descripciones encontradas en la literatura, por lo que consideré conveniente conservar una posición cautelosa y crítica con respecto a las elaboraciones intelectuales propuestas desde la ciencia occidental sobre los horizontes ontológicos no occidentales. De esta manera quiero responder a la necesidad de buscar significados más frescos que permitan, por un lado, la comprensión de la visión actual del mundo de los campesinos totonacos y, por el otro, construir un puente para el diálogo profundo, para una “ fusión de horizontes” (en el sentido que le infiere Gadamer) diferentes.

La recopilación de referencias empíricas que podrían develar ante nuestros ojos, mentes y corazones lo que es real para los campesinos totonacas ha sido una tarea comparable con armar un rompecabezas sin disponer del juego completo de piezas y sin una imagen exacta de lo que se intenta armar. Aspirar a un conjunto completo de evidencias empíricas estaba fuera de mis posibilidades y por tanto fuera de mis propósitos. El aporte de pistas más sugestivas se dio en el contexto de las celebraciones del corte de palo volador y del día de San Bartolo en la reserva Talpan, pero también brotaba de repente en conversaciones informales, cuando los informantes compartían algunas “historias de la vida real” y sus propias experiencias de revelación del orden del universo, que los llevaron a una comprensión profunda del mundo y de la vida.

Con base a estas evidencias fragmentadas pude vislumbrar ciertas pautas, desde luego incompletas, que organizan la ontología, la ética y la práctica de los campesinos indígenas, pero también las consecuencias epistemológicas de este encuentro para mi trabajo. Las presento en siete apartados. El primero se centra en la parte estructural de la ontología totonaca, examinando la concepción de espacio con sus presencias, poderes y leyes. El segundo presenta el concepto de la vida como eje orientador del universo y las enseñanzas de la naturaleza equivalente a la ética para la vida. El tercero se enfoca en los procedimientos de humanización de la naturaleza por el imaginario indígena en el intento de comunicarlo y compartir con el “otro”. A continuación exploró el tema de los saberes empíricos sobre el medioambiente y la sustentabilidad como expresión de la epistemología de los campesinos totonacas. A manera de enriquecer y profundizar la comprensión del tema, recurro a otros estudios y lecturas compatibles con los hallazgos de campo. Finalmente, incluyo una reflexión sobre la pertinencia de diálogo de saberes donde el saber no basta y tiene que transformarse en diálogo de conciencias.

La dualidad del universo y más allá de la dualidad

Como explicó el maestro Porfirio, la palabra totonaca para el universo es *kakilhtamakú* y significa “lugar- tiempo” o “lugar de los tiempos” (*ka*-lugar, *kilhtamakú*-tiempo o tiempos): “*Kakilhtamakú* es como decir cosmos, todo el espacio que nos rodea, donde estamos inmersos nosotros”. Este lugar-tiempo existe en diferentes escalas, dentro de las cuales la vida humana - de los totonacos transcurre en un espacio muy determinado. “Los conceptos de paisaje o de la naturaleza, como se

entienden en español, no existen" confirma don Porfirio, por ello los totonacas hablando de estos conceptos siempre hacen referencia a un horizonte concreto, a "lo que vemos, lo que estamos acostumbrados a ver", localizado, concreto, con características visibles, vivido y no lejano o abstracto.

Existe una concepción dual del mundo y al mismo tiempo una noción de su unificación/unidad. La dualidad de espacio se expresa en la distinción de cualidades diferentes en el universo. El mundo está dividido en lo creado por dioses y lo transformado por humanos. Esta dicotomía se refuerza con presencias, poderes y leyes diferentes para ambos dominios. Lo transformado equivale al territorio cultivado, "lugar de las milpas" – *katuxawat* –, de hombres, mujeres y de los santos. Su opuesto es el monte virgen – *kakiwin* –, creado pero no transformado, lugar de los animales y territorio de Kiwikgolo. Ambos espacios se rigen por lógicas diferentes, por ello los hombres se vuelven vulnerables en el territorio de Kiwikgolo.

Las observaciones y conversaciones durante la ceremonia de corte de palo volador y los festejos de San Bartolo y San Miguel Arcángel en la Reserva comunitaria de El Remolino "Talpan" aportaron información sobre la sobre la dualidad espacial del universo, la conceptualización del "monte" y sobre los poderes presentes en él. Para contextualizar estos eventos hay que mencionar que Talpan es manejado por un grupo comunitario con fines de conservación y desarrollo de actividades ecoturísticas y que la imagen de San Miguel Arcángel fue colocada por sus integrantes hace aproximadamente una década en el lugar llamado la cueva dentro del recinto. A partir de 2010, por la iniciativa del Centro de Artes Indígenas del Parque Temático y en coordinación con el grupo de El Remolino, se empiezan a desarrollar actividades en conjunto, como el corte de del palo volador para la danza de los voladores del Parque Temático y se empieza a celebrar a San Bartolo en la misma cueva. Los participantes en las ceremonias– los abuelos del Centro de Artes indígenas del Parque Temático y los integrantes del grupo comunitario Talpan, se refirieron a tres seres sobrenaturales relacionados con el reducto de la selva:

(1) *Kiwikgolo* (y *Kiwicha*) – dueño o viejo del monte (y su esposa) - que representa: lo natural, no transformado (solo está en los montes vírgenes), lo inhumano (plantas y animales, que no tienen nombres de personas), lo profano (su territorio no es territorio de santos), a veces representa el mal o lo irracional (montes vírgenes son donde "se hacen maldades", la lógica puede dejar de funcionar, las personas se pierden). El Viejo del Monte cuida su territorio, las plantas y los

animales. Sobre esta “otra” lógica que impera en el monte virgen nos dice don Juan: “en el monte, cuando entra escalofrío, es donde está el Viejo del Monte, te pierdes, das vueltas, entonces en la espina de un árbol clavas un tabaco encendido o un cigarrillo, te pones la camisa al revés y entonces reaccionas y encuentras el camino.” Por ello “siempre hay que llevar algo de tabaco cuando entras al monte”.

(2) San Miguel Arcángel – su presencia en el monte – el territorio profano - es introducida por los humanos para combatir el mal. Es una respuesta a la representación del monte como área profana y morada del demonio, influenciada por la religión católica.

San Miguel es antagónico al Viejo del Monte y viene a combatir el mal que su dominio significa desde la óptica cristiana. La explicación de doña Paula, integrante del grupo comunitario, sitúa a Kiwikgolo en posición Lucifer- personificación del mal, como resultado de yuxtaposición del paradigma cristiano. El Talpan se convierte en el campo de batalla entre lo sagrado y lo profano, el bien y el mal:

Lucifer era un ángel bueno, pero se reveló porque quiso salvar a los primeros padres (Adán y Eva cuando cometieron el primer pecado). El dios mandó a Arcángel Miguel a combatirlo, en esta pelea le salen a Lucifer garras (...). En la representación el Lucifer está abajo, (vencido). Ahora hay mucha maldad, hay muchos brujos, peleas. La gente tiene esta imagen en sus casas, y otros le hacen fiesta en la cueva. La ceremonia contiene el rosario, mole, café, arroz, refresco... Porque él cuida el monte. Antes había muchas cosas feas allá (en el monte, en la cueva): muñecos con alfileres, ocupaban el monte para hacer mal. Es un monte virgen, por eso si usted pide algo se le concede.

(3) San Bartolo – es el encargado de las “áimas en purgatorio” y se celebra en la fecha que antecede Todos Santos; estas áimas son representadas como animales del monte (víboras), por ello en esta fecha “los animales andan sueltos”. Suele confundirse con Kiwikgolo.

La posición de San Bartolo es ambigua, pues explican los abuelos que:

(a) Es un apóstol también, que también se entregó como Jesús, por eso tuvo poder también. Le dejaron todo a ver qué puede hacer él. Dicen que hoy se sueltan todos los animales, pero dicen que son los que ya tienen años de estar muertos, no son animales, son seres humanos que vivían antes, que lo mataron o por muerte natural, tienen años de estar muertos, que no han llegado a ser santos, pero ya está más cerca al lado de dios. (...). Entonces ahora anda suelto todo, porque dicen ya se está aproximando Todos Santos.

(b) No todos (llegan rápido al lado de dios), él que lo matan, no llega tan rápido porque queda manchado con sangre, (no es igual si muere natural), sufren todavía, llega Todos Santos y si no tiene todavía el año, no puede pasar adentro (al altar de la casa), porque está manchado, tiene otro olor también, y le ponen la comida afuera para que ya coma, hasta que se purifiquen y después del año ya pueden llagar.

Don Herón intentó esclarecer la diferencia entre San Bartolo y San Miguel:

Se dice que el día de San Bartolo todos los animales son libres, no se dejan cazar. Aquí es el día de San Miguel quien cuida los animales y la naturaleza y quita lo malo. San Bartolo (en cambio) suelta a los animales.

De forma indirecta, en el monte interviene también San Antonio Abad, considerado el dueño de todos los animales, a quien los cazadores de Cuyuxquihui piden permiso para ir de cacería.

El tema del monte y de las presencias, poderes y leyes asociados a este espacio resultó un entramado muy difícil de destejer desde los sucesos observados y relatos de los entrevistados, lleno de aparentes contradicciones, mismas que para los entrevistados no fueron cuestionadas. Este desencuentro de lógicas podría ser explicado como sincretismo religioso o bien resultado de hibridación intercultural, pero también podría ser percibido en un plano horizontal como una racionalidad que no discrimina contradicciones, acepta la dualidad y la no exclusión. Esta última puede ser interpretada en términos de la lógica del “tercer incluido” de Nicolescu (1996), o bien como la presencia de una conciencia holística, participativa como lo plantea Berman (1981).

La figura de San Bartolo es un ejemplo de estas aparentes inconsistencias, si lo contemplamos desde nuestra lógica occidental (donde operan los tres axiomas de: identidad, no contradicción y exclusión de un tercer término). Examinemos un ejemplo de esta lógica:

- (1) hay dos espacios cualitativamente diferentes: el espacio cultivado (A) y el espacio no cultivado (no-A);
- (2) los santos y los dueños son las manifestaciones de estas cualidades distintas de los espacios: el monte es el territorio de *Kiwikgolo* (A1), mientras que en la milpa se reza a los santos (no-A1).

Al respecto escuchamos que: “*Kiwikgolo* y *Kiwicha* solo están en el monte. En la milpa se reza al santo, cualquier santo que tengas en la casa, se le pide ayuda para sembrar, o para salir, se prende una veladora. El incienso es como el mensaje, como una carta u mensaje para el dios o los santos que son los abogados.

(3) no existe un santo que sea al mismo tiempo Viejo del Monte (que use su espacio, que se ocupe de sus tareas). Aunque San Miguel Arcángel está en el monte, está para combatir el mal (es su contrario).

Pero:

(4) existe un santo cuyas tareas se desarrollan en el monte y es celebrado en el monte, éste es San Bartolo (el tercer término, que es A2 y no-A2 al mismo tiempo)

Lo que es una inconsistencia desde la racionalidad occidental (¿cómo San Bartolo, que es un santo, puede ser celebrado en el territorio de *Kiwikgolo*?) para los abuelos no representa ningún conflicto. Los dos personajes se relacionan y se confunden (ambos controlan los animales), aunque hay otros elementos del discurso que intentan separar al santo del viejo del monte (los animales que suelta San Bartolo tienen que ver con las personas difuntas). Aunque San Miguel y San Bartolo pertenecen a lógicas diferentes, el primero a la lógica binaria, el segundo en la lógica del tercero incluido, ambas lógicas coexisten en esta cosmovisión de los abuelos.

La naturaleza es vida, la vida es sagrada y lo sagrado es real

Ahora quisiera enfocarme a otro aspecto presente en los relatos de los campesinos totonacos: el entramado entre la naturaleza, la fe y la ética. En especial se trata de compartir la perspectiva de las personas mayores y algunos adultos (abuelo José María, don Tomás y non Santiago de Francisco Sarabia, Don Pascual, Porfirio y Adán de Cazuelas, los abuelos Juan, José y don Alejandro de Cuyuxquihui, abuelos de Kantiyán del Parque Temático de El Tajín) que atestigua la continuidad de un paradigma antiguo, mismo que actualmente está siendo suprimida en el ámbito comunitario por otras nociones de naturaleza, realidad y ética.

Los abuelos nos enseñan cómo la naturaleza (en este caso la parte no transformada del universo), al ser viva, se resiste a acciones de los humanos y exige acciones correctas, imponiendo un código de reglas: las reglas para la vida. La naturaleza es una fuente de conocimiento y de ética para la vida. Así, el origen de las reglas que estructuran la relación hombre-naturaleza se sitúa en un orden que no es humano, sino natural -universal-cósmico (o sobrenatural). En este sentido, la naturaleza es sagrada para los campesinos indígenas y ellos obedecen sus enseñanzas.

Considero preciso citar un extenso fragmento de la entrevista al maestro Porfirio, quien ilustra con precisión la noción de la omnipresencia de la vida, del sentido de equilibrio y de la reciprocidad en la cosmovisión totonaca. En este fragmento se puede apreciar la dimensión sagrada que hace referencia a una epistemología donde la experiencia de lo sagrado forma parte intrínseca de la relación con todas las cosas y con la vida:

Para nosotros, los totonacas, todo tiene vida. Cuando nosotros éramos pequeños, todo tenía vida. El árbol tiene vida, la piedra tiene vida, el agua tiene vida, el maíz, todo lo que se come, todo lo que vemos tiene vida. (...) No tanto que se pueda morir, sino que tiene vida. Vamos a poner el ejemplo de maíz. Si el grano de maíz, cuando se desgrana, y queda tirado y yo lo piso, entonces ese grano de maíz se va a entristecer, se entristece y ya no se va a dar, o se enoja, se entristece y ya no vamos a producir más maíz. Entonces a todos los granos de maíz que están tirados hay que levantarlos, grano por grano, no con escoba ni con el pie. Así le vamos a comunicar que le tenemos cariño, que lo queremos porque nos da vida. Porque gracias a este grano de maíz tenemos vida.

Y la piedra igual. La piedra está allí, pero si nosotros lo golpeamos o lo maltratamos se puede enojar y en ese enojo nos puede hacer daño. Aquí ustedes los occidentales dicen "los va a encantar", y nosotros decimos (...no se entiende) que nada tiene que ver con el término "encantar". Si su lo maltratas o lo golpeas se desquita contigo, es como venganza, se venga de ti, porque si nada te está haciendo, tú no tienes por qué molestar. Por lo tanto también tiene vida. Al menos si lo vas a utilizar para construir tu casa, donde poner tu agua, entonces lo levantas y lo vas a utilizar. Y antes los abuelitos le pedían disculpas, perdón, a los árboles, a las piedras, a todo lo que iban a utilizar. Como que se comunicaban con ellos. Entonces todo lo que es la naturaleza tiene vida. Por esto se le respetaba la naturaleza.

El mismo entrevistado ofrece su testimonio sobre cómo estas enseñanzas de la naturaleza se integraban en la educación tradicional, induciendo en el joven el respeto por su entorno.

A nosotros nos educaban así: no nos golpeaban ni nos decían “no hagas esto, o no hagas aquello”, como lo hacen ustedes en la cultura occidental, le pegan al niño, le prohíben y le dicen no hagas esto, no a nosotros, era otra forma de educación. Por ejemplo el agua, si había un arroyo y había chamacos traviesos, como siempre ha habido, también así éramos nosotros, iba un chamaco y orinaba en el agua, entonces nuestra madre o nuestro padre nos decía “no orines allí, te va a embrujar, te va a encantar el agua” (vengarse), o sea te va a castigar el agua porque el agua se toma, es vida, entonces si te encanta te van a salir granos en el cuerpo por haber orinado allí. Entonces era el castigo que recibías, tu papá solo te decía esto. Y ya a uno le daba miedo, me puede pasar esto. Si agarrabas un grano de maíz y le pegabas a tu hermano, decían “no hagas esto porque te van a salir mezquinos”. Nos daba miedo, se ve mal. Entonces de esta manera nos educaban. Nos educaban a respetar la naturaleza porque sabíamos que la naturaleza se podía vengar de nosotros, no nos decían no lo hagas sino que todo tenía su razón. Respetábamos el agua, el maíz, frijol, todo lo que se come había que respetar. La tierra igual, no hay que maltratar la tierra porque te puede hacer daño, te puede dar calentura, te pueden salir granos, la tierra es la tierra, tiene vida, esta nos da de comer, allí está todo lo que nos alimenta. Y así nos educaron pues.

Pero en la actualidad no es así, porque los jóvenes se educaron en la escuela occidental, que tiene otra visión, y en la escuela aprendemos otras cosas, con los medios masivos de comunicación, y aprendemos que la tierra es algo utilitario y nada más, lo podemos ocupar como cualquier objeto y lo dejamos. Pero la educación que recibimos no era eso. Allí es donde se contrapone con la visión de nosotros.

La vida aparece como el mayor valor en la cultura tradicional totonaca, presente en distintas ámbitos (compárese con el modelo educativo totonaca y su lema de educación para la vida, tratado en otro apartado de esta tesis). El respeto a la naturaleza y a la vida son las principales reglas que guían la conducta humana.

Simultáneamente, los dueños de la naturaleza (de los montes y de los manantiales) son otras instancias que facilitan a los humanos a reconocer los principios éticos y obedecer las reglas. El viejo del monte nos “habla” de lo que es correcto y lo que no es correcto en el orden natural y social, por medio de castigos. Los dueños son reales en el sentido de que tienen injerencia en la vida de las personas que desobedecen sus reglas.

Mis informantes compartieron varias “historias de vida real” protagonizadas por los campesinos y las fuerzas de la naturaleza (o “lo sobrenatural”), dotadas de una fuerte carga moral. Emplean un

lenguaje de metáforas sobre el mundo y sus leyes, lleno de personajes y situaciones concretas, distinto al discurso científico y abstracto.

Kiwikgolo (“la naturaleza” o “la fuerza sobrenatural” que emana de la naturaleza) castiga por conductas que transgreden las reglas universales, de esta manera cuida a la madre naturaleza. Es el maestro que enseña a los humanos a respetar y a tener una actitud de humildad. El castigo puede ser interpretado aquí como una necesidad de cultivar la humildad y reconocernos como parte de la naturaleza (comunicación personal de Cristina Núñez Madrazo). Estas reglas básicas son:

- no desperdiciar o no derrochar los recursos naturales (la madera, la comida etc.);
- estar con mente limpia y sana (no hacer maldades, no pensar en cosas malas en el monte);
- ser respetuoso con la naturaleza (pedir permiso al dueño del monte y pedir perdón por eventuales trasgresiones con una ofrenda)¹³.

La frecuente referencia en las entrevistas a los rituales implica el reconocimiento de una relación sagrada entre el árbol-un ser vivo (y no un cosa-recurso que se utiliza en beneficio propio) y el sujeto. El ritual también implica una posibilidad de relacionarse con el árbol, de conversar con él, entablar un diálogo y por consecuente expresa una relación de pertenencia, de respeto y de humildad. Esta “conciencia participativa” sigue siendo viva entre algunos campesinos totonacas quienes siguen el ritual en la comunidad de Francisco Sarabia:

(g) Nosotros ya casi estamos perdiendo esta costumbre. Ahora, yo tengo un árbol allí en mi huerto, mi parcela, y le dije a mi papá: quiero tumbar un árbol de estos gruesos, ceiba. No lo tumbes, dice mi papá, primero vamos a rezar y echar un poco de aguardiente alrededor (...) Hasta ahorita lo está haciendo él, cuando tumba algún arbusto, grueso, primero reza. Porque según nos dijo, el árbol vive, el árbol ve, el árbol siente. Cualquier planta. Si el árbol lo acaricias, así llegando a tu parcela, dice que le da gusto.¹⁴

La “conciencia participativa” y la capacidad de comunicación con lo numinoso no son exclusivas de las personas mayores; varios de los entrevistados más jóvenes comentan haber tenido

¹³ Compárese con las historias de vida real que integran el apartado “Cerros, montes y manantiales” en el Capítulo 6, inciso 3.4.

¹⁴ Todos los subrayados en las citas textuales de las entrevistas son mías. De esta manera se resaltan los fragmentos que refieren directamente al aspecto comentado.

experiencias personales de encuentro con estas manifestaciones sagradas de la naturaleza. Los jóvenes comparten la cosmovisión de sus abuelos al discernir cuáles son las conductas inapropiadas con respecto a la naturaleza (cortar, hacer ruido, maldecir, pensar “cosas malas”) y que ellas traen un castigo.

Otras narrativas que revelan la visión tradicional del mundo, de la naturaleza y una manera de vivir correcta se construyen alrededor de las milpas, manantiales y la tierra:

- Los recursos naturales se deben distribuir equitativamente, de lo contrario se pueden perder por siempre; de esta manera se condena la avaricia, el engaño y el egoísmo; en cambio ser compartido, equitativo y hospitalario son las conductas correctas y suelen ser premiadas por los poderes sobrenaturales. Estos principios están presentes en la ampliamente conocida en la región leyenda del maíz, según la cual la plaga de la langosta surgió como un escarmiento por la avaricia de los hombres, específicamente de un hijo quien negó comida a su madre; en la creencia sobre el tesoro enterrado accesible sólo si el hallazgo se comparte equitativamente.

No sólo en el territorio no-cultivado del viejo del monte aplica la regla de reciprocidad, las siembras también requieren de una muestra de reciprocidad con la tierra - *tiyat* - . Por ello, el día de Santos Reyes (6 de enero) a las 12 del día en el sembradío se deposita una ofrenda compuesta de atole morado o blanco de camote y *púlacles* (tipo de tamales relleno con los ingredientes cosechados de la milpa). Así se expresa el agradecimiento y se pide una buena cosecha. En los manantiales y pozos, el día de Santa Cruz (3 de mayo) se ponía una ofrenda compuesta de veladora, comida y ramos de flores, pues el manantial tenía que adornarse para que el agua no se acabara. La leyenda del maíz enseña que la generosidad es una de las cualidades más evidentes de la madre naturaleza; por ello los seres humanos deben ser también generosos, si quieren recibir la generosidad de la naturaleza¹⁵.

El Viejo del Monte, los dueños y los castigos SON la madre naturaleza que se manifiesta, que entabla comunicación con los seres humanos. Los seres humanos también pueden entablar esta comunicación por medio del ritual. Esta comunicación es una relación de carácter sagrado que no está sujeta a una racionalización, sino que es una experiencia – espiritual, física, emocional, mental

¹⁵ Compárese con la leyenda de maíz incluida en el apartado dedicado a la milpa del capítulo “Memoria, comunidad y paisaje”.

– integral. La presencia de lo numinoso en la vida de los seres humanos es posible gracias a la no separación entre el sujeto y el objeto, a la pertenencia de uno a su entorno. Esta experiencia se resiste a la racionalización por lo que el intento de explicar o describirla encuentra serias limitaciones.

La naturaleza humanizada

La naturaleza y sus dueños adoptan rostros humanos en el imaginario indígena. Estos actos de humanización de la naturaleza hacen más notorios los actos de deshumanización y profanación de la naturaleza por la cultura occidental. Las reglas y valores que se aplican al mundo de los humanos también se deben aplicar al resto del universo. La humanización es un recurso en el proceso de traducción de lo sobrenatural (“lo por siempre velado” o “lo Real” en la terminología de Nicolescu) al nivel de realidad de las vidas humanas.

El Viejo del Monte es como cualquier propietario quien cuida su rancho y su rebaño, por ello hay que pedirle permiso para entrar a sus propiedades y pedirle todo lo que se le quiere extraer: un árbol para madera o un animal de caza. A continuación pongo algunos testimonios recopilados durante las ceremonias en Talpan:

Los dueño de los montes y de los animales son dos: *Kiwikgolo* y *Kiwicha(t)* (...), como si fuera una familia, una pareja. Se les pide permiso, como los voladores cuando van a tumbar el árbol, tienen que pedir permiso para que se pueda tumbar y el árbol no vaya a tronar. Pero si nomás vas a ir a cortar sin permiso, entonces se puede enojar el dueño del monte, te puede enfermar, te puede perder, te puede llevar pues en el monte. Entonces por eso se le hace una ceremonia y no pasa nada. Es como usted tuviera sus bienes aquí, tuviera un rancho, un monte, y que haya madera para construir, para hacer casa, y si no le pidieron a usted, al encontrarlos pensaría que la están robando. Si es bueno no se molestaría, pero si es malo, lo mandaría agarrar. (...) No son malos, nada más hay que pedirles los animales que tienen.

Cuando vas al monte tienes que pedir á *Kiwikgolo* que no te pase nada, que no ves animales, víboras, alguna cosa que está en el monte, tienes que pedir a *Kiwikgolo* o a *Kiwicha* permiso, si vas a agarrar tierra para hacer barro, le pones su tabaco, un poquito de caña, lo pones en una piedra, para que salga el humo y lo ve *Kiwikgolo* y *Kiwicha*.

Antes había muchos animales de cazar en la montaña. Lo que hacían los cazadores era pedir permiso, un animal. En su casa también tienen su santito, le ponen la veladora y se van. Llevan su tabaco y se van, porque si no haces eso, no te da nada.

Con su permiso, lo que le pides, un mapache, chachalacas son sus pollos, lo que vas a pedir es lo que te da, dices quiero venado a pos te da, él tiene (...). Si uno corta madera siempre la tiene que ocupar. (...) hay que pedirle todo, porque todo tiene dueño, ese es como si fuera dios de la tierra.

Este rostro humano del Viejo del monte también se refleja en el tipo de ofrendas que se le lleva. Explica don Herón que:

Al viejo del monte y a su mujer se les da de comer, todo esto se queda allá, ellos se comen el olor y los animales el resto. La celebración es a las 12 del día, porque es a la hora que le gusta a comer a la gente cuando trabaja en el campo. A cualquier imagen (santo) se le reza a las 12 del día. Se reza, lleva comida, veladoras y se lleva rezanderos.

Otro aspecto interesante que aparecía frecuentemente en las conversaciones es la concepción sobre árboles, comparados a menudo con personas, con los abuelos que nos cuidan, protegen y nos acompañan toda la vida:

El bueno es el palo, el palo como nosotros, ese desde que nacemos lo estamos ocupando, ocupando, hasta donde dios diga, muere uno y lleva esa madera, le hacen el ataúd y de allí sale la cruz. Se pone una cruz porque Jesucristo murió en una cruz. Por eso es la herencia de la vida. Por eso esos palos hay que respetar mucho. Los que crecen grandes, es como un abuelo, viven muchos años, pasa un huracán y no lo tumba, más un palo ceiba y ese volador, la ceiba y el volador, [...] el viento no los tumba. A veces árboles también fallan, porque se enferman o alguna cosa, así como cuando uno se hace abuelo, hasta aquí llegaste.

Doña Luz María, partera y curandera de Cazuelas, al explicar el procedimiento para recoger las hierbas medicinales, también se refirió a los árboles como personas grandes - abuelos:

Un árbol es como una persona grande, [...] si hay unas hierbas abajo, aquí está cuidando, si me das permiso voy a cortar hierbas, porque esta hierba que tú estás cuidando es medicina. Y esto lo vamos a dar al niño para que se levante, que tenga fuerza, como tú, tienes fuerza, así vamos a levantar a un enfermo, le vamos a ayudar, vamos platicando con

árboles, palos, y nos va escuchando dios también. Dios, ayúdeme, échame la mano a levantar al enfermo [...], trabajamos juntos, a levantar, a sanar. Y se levanta la persona que está enferma. [...] El árbol vive, tiene corazón, es como una buena persona grande. Igual arbolitos como dios son los que están trabajando. Así estamos trabajando nosotros.

Los árboles jóvenes son como niños, necesitan sombra y protección de “sus mayores” en los primeros años de su vida.

La planta de maíz – *xawat* –también es vista como persona: platica, enseña y acompaña al campesino en sus labores. Dice don Juan que a menudo escucha “como la milpa platica con el aire, se ve bonito como empieza a jugar...”. Don José explica que en cada milpa hay una mazorca roja, es el macho “que habla a todas que se pongan fuertes, aunque venga el aire, que no pasa nada, que no las va a llevar el aire”.

El acto de humanizar la naturaleza a nivel discursivo es, en mi opinión, un recurso de racionalización de experiencias, conciencias y conductas, las que por ser sagradas e integrales, no pueden ser verbalizadas más que por medio de este tipo de traducciones. A pesar de ser un recurso reduccionista, posibilita una explicación parcial y una justificación de conducta en términos comprensibles para el interlocutor occidental. Para los que comparten la conciencia participativa, la acción de pedir permiso es una acción sagrada de conexión: con el árbol, la semilla, la siembra, el animal.

Saberes ambientales empíricos

Complementario al complejo de “saberes – creeres – deberes” – cual fue el tema de los apartados anteriores - , es un conjunto de saberes empíricos centrados en relaciones mutuas que ocurren en el medioambiente cercano. Es, como dirían Toledo y Barreras, la memoria biocultural del pueblo integrada por las experiencias acumuladas de las generaciones de los campesinos de los pueblos originarios. De las interrelaciones observadas por los campesinos emerge la idea de equilibrio entre polaridades y el conocimiento ancestral de lo que actualmente – en otro contexto - llamamos “servicios ambientales”, integrada a su visión del mundo, por lo que indudablemente este tema constituye un punto de coincidencia entre la óptica de campesinos indígenas con la aproximación de los ecólogos.

A continuación enlisto e ilusto con breves citas estos saberes empíricos, a los que se hizo referencia en las entrevistas.

1. Árboles y servicios ambientales

La importancia de árboles para proveer de bienes y servicios a los humanos es reconocida en todos los sentidos: “los árboles traen viento, traen agua, oxígeno” dicen los totonacas, “nos protegen a los hombres, no habiendo árboles ya no vamos a poder vivir”.

- *Árboles y derrumbes* – protección contra erosión del suelo:

Donde hubo árboles no se bajó la tierra, porque el mismo árbol detiene la tierra, y donde quedó pelón y abajo tiene tepetate la tierra se resbala, y así fue como se vino para bajo.

- *Árboles y los manantiales* – protección de mantos freáticos:

Donde las orillas de manantiales se deforestaron, empieza a haber problema de escasez de agua.

Antes, yo me acuerdo, donde pasa el arroyo, era la norma dejar mínimo unos 10 metros de orilla a orilla de monte, o sea los abuelos antes decían: si vas a hacer milpa en un arroyo, hay que dejar 10 metros del monte de cada lado, porque es lo que va a proteger el agua. [...] Mi papá tiene un arroyito y ese no se seca, pero si le tumbara todos los árboles eso no duraría, se seca el agua, y él no, él cuida mucho, si llegara a hacer milpa dejaría los árboles, no hasta la orilla.

- *Árboles y las lluvias* - regulación del clima: lluvias y temperaturas:

Son importantes los árboles, los montes, fíjense que cuando va a llover las primeras aguas caen en el monte, en los cerros, es donde empiezan a caer las lluvias [...]. Por eso es muy importante que estén los montes [...] Mi papá tiene sus terrenos y también tiene sus montes.

Árboles llaman lluvia.

- *Árboles y huracanes* – contrarresta impactos de huracanes:

Ahora con los huracanes ya no hay protección, ya pega directo sobre la tierra el viento.

- *Árboles contaminación y salud:*

(Antes) las enfermedades que venían no le pegaban directo a los seres vivos, sino que nos protegían los árboles. Ahora [...] de muchas cosas, la contaminación le

cae a nosotros también, por eso ahorita escuchamos de mucha enfermedad, porque somos muchos y no cuidamos el ambiente.

Hace mucho tiempo no había tanta enfermedad porque había mucha montaña, y aparte había mucha agua.

2. *Cambio de clima y la vegetación nativa.*

- *Desaparición/decremento de especies.* Se mencionaron varias especies silvestres y cultivadas que ya “no se quieren dar por las altas temperaturas” (*akasukut*, tarro, bejucos *chilillo*, vainilla y chile).

3. *Biodiversidad*

- *Diversidad y las plagas.* Los agricultores saben perfectamente que mientras más biodiverso es el cultivo, menos está expuesto a las plagas.
- *Diversidad y seguridad alimentaria.* El ejemplo por excelencia de la diversidad son las milpas tradicionales y los solares; en el caso de los solares, las mujeres de Cuyuxquihui procuran una extraordinaria diversidad de plantas útiles, principalmente con uso alimenticio incluyendo condimentos, medicinales y ornamental.
- *Diversidad de cultivos y resiliencia de las comunidades en períodos de crisis.* Los siguientes fragmentos ilustran el fenómeno de resiliencia de las comunidades en el pasado, gracias a que disponían de una gama diversificada de alimentos de emergencia:

Cuando vino el huracán y se perdió la cosecha, mezclaban maíz que traían de fuera con el fruto del ojite y raíz de plátano. También se comía cabeza negra, es un camote como de seis kilos, hervido. Ya no los hay, lo hallaban en el monte.

El ojite se comía cuando no había otra cosa, estamos hablando de 1940, se quemó todo el maíz, le pegó el aire a las milpas, comían la raíz del plátano, yucas, camotes, ojites, estuvo duro. Mi mamá me comentaba eso.

- *Agroquímicos y la biodiversidad.* Los agroquímicos afectan plantas de la milpa y silvestres, también el banco de semillas y desaceleran la recuperación de los acahuales, ahuyentan las abejas silvestres.

4. *Árboles y sus cualidades en relación al uso*

Desde luego los árboles son vistos también desde el punto de vista utilitario y son valorados con base a sus propiedades en relación a diversos usos, como materiales de construcción (estructura y techo), material para cercar, como cerca viva y para sombra, fuente de madera para tablas, herramientas de trabajo y objetos de uso diario y el uso medicinal son las aplicaciones prácticas más comunes.

- *Priorización de árboles con base a sus cualidades en relación a uso.* Con base a las propiedades relacionadas con usos concretos, los campesinos priorizan las especies arbóreas. La utilidad de estas priorizaciones para la restauración es evidente, puesto que indican el rango de especies de importancia para la población local.
- *Concepto de recio.* El significado de “recio” aplicado a los árboles en el lenguaje de los campesinos no equivale tanto al estado de madurez del árbol, sino a su estado de “madurez” con respecto al uso que se le quiere dar: un árbol “recio” está en su punto para ser usado. La distinción de esta característica es importante como parte de la estrategia del uso racional de los recursos, puesto que solo un árbol “recio” rinde, aguanta y no se desperdicia.
- *La luna y el árbol.* Los campesinos conocen la relación entre la fase lunar y la composición y el comportamiento de la savia en la planta; al respecto don Adán observa que:

Así influye la naturaleza, pero no podría explicártelo, tiene que llevar cierta relación. Y en el monte hay un árbol, que si está la luna llena tiene un color coloradito y cuando está tiernita tiene un colorcito como blanquito. Si lo descascaras ves como está cambiando de acuerdo a la luna, tiene la relación con la naturaleza. No sé cómo se llama, es un árbol que no sirve para nada, no lo ocupamos, pero es parte del monte.

Es un saber aplicado para la estrategia de uso racional, pues es comúnmente conocido que “cortando el palo en luna llena, la madera no se pica, no se apolilla”:

Pero para cortar los árboles tiene que ser que está recia, después de la luna llena, menguante. Para que no se dañen los árboles. Así no se pican. Es parte de la naturaleza, hay un equilibrio entre ellos, si se corta antes de la luna llena se pica, y si está recia está como nosotros, está robusto, entonces no le pasa nada.

Aparte de respetar la relación con la luna, se han practicado otros métodos para conservar los materiales de construcción. El abuelo de don Alejandro construyó su casa de tarro con techo de

palma que duró 60-70 años, porque los primeros años la abuela ponía su fogón en las esquinas de la casa para que el humo conservara la palma.

5. Árboles y sus cualidades en relación al manejo

El conocimiento de las cualidades de diferentes árboles influye también en la decisión sobre su permanencia o eliminación del cultivo; otros se introducen para enriquecer los sistemas agroforestales (como solares, cafetales o vainillales o cercas). Por medio de la selección de los árboles “buenos” y la eliminación de los árboles “malos” los campesinos locales modifican y recrean el paisaje agroforestal.

- *Árboles “buenos” y “malos”.* Para hacer la milpa tradicional (en el sistema roza-tumba-quema) “había que debajear y los árboles buenos había que dejar y los malos había que tumbar.” Los “malos son los que tienen espinas, no dan fruta y sirven sólo para leña”, por ejemplo “espino blanco, ese tiene mucha espina, ese hay que tumbarlo, nada más sirve para leña, los que no son buenas maderas hay que tumbarlos, y no hay que tumbar los que son buenas, como cedro o caoba, o que da fruta”.

Los abuelos cuidaban. Por ejemplo tú ibas a tumbar esta parte, pero no vas a tumbar zapote, no vas a tumbar chijol, ni cedro, ni caoba, es madera buena, aguacate, mango, alguno que de frutas se deja, hay muchos en el monte. Hay que dejar estos delgados de cedro o caoba, para que el día de mañana da árboles grandes y gruesos.

En la milpa sólo se dejan árboles valiosos como mango, cedro, jobo, de manera aislada para que den sombra a los campesinos.

6. Saberes para restaurar suelos y ecosistemas

Desde cientos de años los indígenas están practicando la rotación de cultivos para prevenir la erosión de suelos y como forma de conservar la diversidad de ambientes y recursos. Conocen bien las condiciones de crecimiento de diversas especies, la relación entre la recuperación de acahuales y uso de herbicidas, la distribución y madurez de árboles dentro de sus parcelas.

(Don Pascual) [...] sigue practicando esa idea, esa cultura, de que siembro aquí, ocupo este terreno, siembro maíz, siembro tomate, siembro chile, frijol y lo que voy a consumir, pero cuando el suelo se está erosionando, “se cansa el terreno”, empieza a dejar los arbolitos, los que van a crecer y hacer el monte, los empieza a dejar, dice “ya voy a dejar mi milpa porque ya se está cansando”. Entonces

cuando ya deja su milpa, ya los arbolitos están grandes y rápido se hace monte. Vuelve a rozar, a hacer la milpa, en otro monte que ya está crecido. Y así nunca se acaba el suelo, no deja que se acabe el suelo, que se erosione, ya deja y así siempre tiene monte.

Sustentabilidad como expresión de la epistemología ambiental de los totonacas

Del marco de la epistemología ambiental totonaca trazado en los apartados anteriores emerge la noción de sustentabilidad, basada en una conciencia que va más allá de los saberes empíricos y se sostiene con valores universales de la cultura indígena y su concepto de la vida, del bienestar y de la comunidad. Estos valores son: “cuidar y compartir”. Desde la óptica occidental diríamos: “no desperdiciar y no dominar”.

Conservar para los totonacas tiene que ver más con el concepto de sustentabilidad pues equivale a “usar racionalmente”, “no terminar”, “cuidar”, “no desperdiciar”. Nos explica maestro Porfirio:

La tierra sí es para utilizarla, sí es para producirla, pero no tenemos que abusar de la tierra, porque a la tierra se le puede acabar su fuerza, la tierra tiene fuerza, tiene vida, si se acaba, ¿dónde comeremos después? Si se acaba el agua ¿qué vamos a tomar? Entonces es la idea que se tiene.

Nimas putukán sería “no terminar”, *makgtakgalhkan* sería “cuidarlos”, por ejemplo *makgtakgalhkan chuchut* significa “cuidar las aguas” o *nimas putukán kakiwín* “no terminar los montes”. Esto sería conservarlos. Pero más que no tocarlos sería usarlos racionalmente, se diría *nipaxkat tlawakán* es como “no desperdiciar”, *nipaxkat tlawakan kakiwín* o *nipaxkat tlawakan chuchut*, *nipaxkat tlawakan tiyat*. “*Nipaxkat tlawaká*” es uno de los términos, o podríamos decir uno de los valores de la cultura indígena. Uno de los valores que se practicaba. No desperdiciar nada.

Estas actitudes y prácticas se expresan en la sabiduría profunda de los abuelos y sus proverbios “No sólo una vez tenemos hambre” y “No venimos a vivir para siempre” que explican la ausencia de la noción de acumulación ilimitada de bienes:

Si voy a hacer una milpa la voy hacer como yo considero que me vaya a alcanzar y si voy a ocupar el agua, pues nada más la que me alcanza, no la voy a desperdiciar. “No sólo una vez tenemos hambre”, es lo que quiere decir eso, cuidar las cosas, no desperdiciarlas. Porque dice mi papá: “los blancos solamente una vez tienen hambre”, por ejemplo los empresarios, el gobierno o los

empleados del Pemex, dice: nada más una vez tienen hambre, porque encuentran petróleo y empiezan a explotar y de una vez se quiere sacar todo, se quieren enriquecer nada más y no ven que atrás las generaciones que vienen también van a querer los recursos.

(...) *Nikana miná latamayá* quiere decir “no venimos a vivir para siempre”, somos pasajeros en la tierra, por lo tanto no tenemos porqué acumular muchas riquezas. Con que tengamos lo que necesitemos aquí, con que tengamos alimento, tengamos vestido, tengamos una casita, con eso es suficiente. Para no acabar con lo que hay aquí, la naturaleza. Los que vienen también van a requerir de eso. No vamos a vivir para siempre, nos vamos a morir y no nos vamos a llevar nada. Lo contrario que piensan los blancos.

De allí viene una serie de reglas simples pero de profundo significado. Recapitulando lo dicho en apartados anteriores, estas reglas son:

- respetar la naturaleza porque nos da vida, nos da de comer;
- cuidar el agua porque sin ella no podemos vivir;
- cuidar las semillas, no desperdiciarlas, no maltratarlas;
- no desperdiciar nada que hay en el monte, ni plantas ni animales;
- si uno corta madera siempre la tiene que ocupar, si uno mata un animal es para alimentar a su familia;
- ser consciente de nuestras injerencias en la naturaleza y mantener una actitud humilde y respetuosa: pedir permiso, agradecer y pedir perdón;
- la naturaleza es eterna, nosotros pasajeros; nosotros estamos aquí para cuidar la naturaleza.

Otras lecturas de las ontologías indígenas

Estos hallazgos de campo iluminan parcialmente algunos aspectos de la ontología, la epistemología y la ética de los indígenas totonacos. No obstante, mis observaciones permiten vislumbrar similitudes sustantivas con otras lecturas realizadas con base a estudios antropológicos sobre el tema. En este momento considero pertinente reforzar la información de campo con las comprensiones e interpretaciones aportadas por otros estudios del área mesoamericana (Méjico) y andina (Colombia y Bolivia) que muestran estas coincidencias en cuanto a las representaciones

alrededor de la naturaleza y lo sagrado y los fundamentos éticos que regulan la relación sociedad-naturaleza.

Los estudios de las religiones étnicas del área mesoamericana (Barabas, 2003,2008) destacan las influencias del catolicismo como la matriz y las raíces culturales mesoamericanas, sobre todo en la representación de espacio y la construcción de la territorialidad. Los conceptos y prácticas de los indígenas contemporáneos siguen estrechamente entrelazados con el medioambiente y esto seguramente decide sobre el carácter generalizado de muchos rasgos de sus cosmovisiones, que también confirmamos vigentes para nuestra área de estudio. Retomando a Barabas (2008), éstos rasgos comunes pueden resumirse en siete puntos:

- (1) Existe una separación entre el territorio del Monte y el territorio del Pueblo, o entre sus símbolos condensados.
- (2) Los espacios (en particular los del monte, pero también el agua, la tierra y los animales) son poseídos por poderosas entidades anímicas territoriales, llamadas dueños, ante las cuales "las personas deben realizar rituales, ofrendas y sacrificios para aplacar sus estados de enojo provocados por la intervención irrespetuosa de los humanos en sus lugares, y propiciar su permiso y ayuda, lo que redundará en abundancia y salud" (Barabas, 2008:123)
- (3) Se ha construido una fuerte relación entre los dueños de lugar y los santos católicos.
- (4) El imaginario social acerca de estos dueños es antropomorfo y su mundo es sociomorfo; igual la concepción del cosmos es humanizada y sociomorfa; el universo, la naturaleza y la sociedad se desenvuelven a partir de la reciprocidad equilibrada.
- (5) La dualidad ética de los seres sobrenaturales significa que éstos propician a los humanos y a la vez castigan las violaciones al sistema valorativo y normativo local, ejerciendo de esta forma el control social.
- (6) No es posible entender la interrelación humano-(natural)- sagrado sin considerar la ética que rige sus relaciones; es la *ética del Don* o de *reciprocidad equilibrada* que aplica en todos los campos de la vida.

(7) “El destino de la gente está ligado al modo de habitar, de cuidar y de hablar con la naturaleza” (Barabas, 2008:123).

Para la región andina (Estermann, 1998, Bermudez et al. 2005, Mathez-Stiefel et al., 2007) se identifican ciertas regularidades que revelan una matriz ontológica común con los pueblos mesoamericanos en general y con nuestros casos en particular:

(1) Relacionalidad. El aspecto de la simultaneidad de la dualidad y la unidad del universo coincide con otras teorías y descripciones, en las cuales se destaca que las visiones indígenas de la realidad son holísticas y se basan en nexos entre fenómenos y elementos de la naturaleza finamente articulados y contextualizados (Bermúdez et al., 2005). De acuerdo a este principio el universo es un conjunto de seres y aconteceres interrelacionados. Existe una continuidad entre mundos de los muertos y los vivos y entre el mundo de los humanos y lo sobrenatural. En la ontología andina, el humano no es visto como un sujeto independiente del resto del mundo; de igual modo las leyes del mundo social no se oponen a las leyes de la naturaleza (Mathez-Stiefel et al., 2007). Tampoco se distingue entre lo vivo y lo inerte, puesto que todo tiene vida: las piedras, árboles, el agua. En este contexto, el paisaje se convierte en una “comunidad de seres vivos”, donde las categorías humanas son “naturalizadas” y el ambiente y el universo son “humanizados” (Mathez-Stiefel et al., 2007: 71). También en las comunidades estudiadas a menudo se hacían referencias a las generaciones pasadas de “los abuelos” quienes nos cuidan y nos enseñan, o bien a los dueños y los santos quienes tienen injerencia directa en nuestras vidas. Esta visión relacional se acerca a la visión sistémica del ambiente de nuestra cultura occidental.

(2) Polaridad y complementariedad. El principio de correspondencia se basa en la existencia de elementos, fuerzas y energías opuestas pero complementarias y no excluyentes que se manifiestan en todos los niveles de realidad, generando cambios y equilibrios para siempre retornar al orden y a la armonía del universo; esta dialéctica fue llamada por Juncosa “contradicción no antagónica” (1989:236). Estas polaridades (como el día y la noche, lo masculino y lo femenino, etc.) son parte de cada ser y permiten la existencia. El universo y la naturaleza se rigen por el orden y la armonía. Por ello nuestros entrevistados tanto hincapié hacían en que una transgresión que perturba este orden y equilibrio siempre es castigada. La frase “todo tiene su ventaja y su desventaja” pronunciada a propósito de las innovaciones y transformaciones en la relación hombre-naturaleza expresaba la preocupación principal de los campesinos: la pérdida de

este frágil equilibrio que observan en el deterioro de suelos por agroquímicos, la alteraciones de ciclos naturales por pérdida de bosques y la contaminación a causa de explotación de petróleo en la región. Expresándolo en nuestros términos occidentales, se trata de la amenaza de la pérdida de resiliencia del sistema biocultural.

(3) Reciprocidad y complementariedad. Son los principios éticos que se expresan en la práctica. La reciprocidad presupone que a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco y se refiere a cada tipo de interacción que involucra a personas, grupos, la naturaleza y lo divino. “La ética no está limitada al ser humano y sus actos, sino que trasciende la relación que se establece entre la sociedad y la naturaleza, entre los ecosistemas y las culturas” (Bermúdez et al., 2005:35). El principio de reciprocidad se basa en el orden cósmico donde las relaciones se establecen de manera armoniosa y equilibrada (Estermann, 1998: 135). Los rituales andinos de alimentar los espíritus de la tierra para asegurar la producción y el bienestar familiar y comunitario, encuentran correspondencia en los rituales agrícolas totonacos: las danzas ceremoniales, las ofrendas en milpas, manantiales, pozos y montes, son el vivo ejemplo de estos principios éticos de reciprocidad que rigen la relación hombre-naturaleza.

(4) Ética ambiental. Otra coincidencia entre los campesinos totonacos y otros grupos indígenas es “la actitud moralmente cargada hacia la naturaleza”, que “garantiza la continuidad de la vida y del orden ecosistémico”. Los campesinos sienten responsabilidad por cuidar los recursos que les han sido encargados.

(5) Aproximación sensorial, vivencial y simbólica a la realidad y la naturaleza. Nuestros entrevistados a menudo se referían a “escuchar” o “sentir” la milpa, la tierra y el monte.

(6) El conocimiento concebido como sabiduría colectiva, producto de experiencia vivida ampliamente, como proceso trans-generacional y práctico (aprender-haciendo). Este conocimiento privilegia a los sabedores-ancianos, la costumbre y el orden (Estermann, 1998:106) y permite una interpretación permanente del acontecer en la comunidad (Bermúdez, 2005:30).

Sorprendentemente, las coincidencias se advierten no sólo en el ámbito mesoamericano y andino, sino también fuera de él, siempre y cuando dichos estudios refieren a culturas indígenas y no occidentales (Eliade, 1998; Bermúdez et al., 2005). Estas coincidencias pueden obedecer a varias razones. Una de ellas es nuestro propio *locus* de enunciación que determina nuestro ángulo de

mirada y enfoca la percepción hacia lo semejante o hacia lo opuesto a nuestro propio horizonte cultural, tendiendo hacia una generalización y no distinción de diferentes matices implícitos en la diversidad. Contemplados desde nuestro paradigma moderno-occidental-científico, los rasgos “universales” descubiertos en las culturas no occidentales nos hablan, más que sobre el Otro, sobre las carencias, desperfectos y desilusiones de nuestra propia cultura. El Otro se vuelve nuestra confirmación o nuestra negación. Finalmente, el intento de entender la cosmovisión y la lógica del otro por medio de contraste con la visión occidental no es “un error”, puesto que parte de esta búsqueda es el “mirarnos en esos “otros” como en un espejo”, para poder “reencontrarnos en nuestra propia identidad” (Bermúdez et al., 2005:28).

Con respecto a esta polaridad expresada en dicotomías occidental-no occidental, moderno-premoderno, moderno-tradicional etc., podemos también hablar de distintas “comunidades ontológicas” definidas de acuerdo a cómo entienden, manejan y conservan la naturaleza. Las comunidades ontológicas, independientes de su pertenencia étnica o lingüística, es una propuesta más comprensiva de la diversidad cultural, con un interés implícito de promover esta diversidad, asegurar el empoderamiento de las comunidades ontológicas en desventaja por la existencia de la desigualdad en relaciones de poder y a favor de establecer un diálogo entre los portadores de diferentes visiones del mundo en la búsqueda común de la sustentabilidad en el manejo de la biodiversidad (Mathez-Stiefel et al., 2007).

¿Diálogo de saberes o diálogo de conciencias?

Después de haber señalado la pertenencia de la cosmovisión totonaca a una matriz ontológica más amplia, demostrado la coherencia y unidad entre la ontología, ética y práctica diaria de los campesinos tradicionales y de habernos dado cuenta del lugar de la naturaleza en la cosmovisión totonaca, cabría preguntar ¿Qué significado tendría la desaparición de los últimos reductos de los “montes encantados” que quedan en los acantilados? Sería una profanación de lo sagrado? ¿Destrucción de la morada de lo sobrenatural? ¿El fracaso de la humanidad en el incumplimiento de su deber? ¿Cómo concilian los indígenas el silencio de los dueños de la naturaleza con la magnitud de la destrucción actual de su dominio? Tata Lupe nos dijo:

Él (*Kiwikgolo*) nos está dejando, a ver hasta dónde nosotros aguantamos. Él es como un dios, él tiene su poder, nos dio a cuidar estos árboles, su rancho, está representando todo (¿la naturaleza?). Él no muere, nos morimos nosotros, porque los árboles no mueren, quedan las semillas, un árbol da mucha semilla y de ella solita nacen, si se murieran no hubiera más vida. Sería acabar con donde él vive - el monte.

La cosmovisión indígena y la experiencia resultan ser más eficaces para llegar a un estado de conciencia más pleno, puesto que incluye el saber empírico, el saber intuitivo y el espiritual, es capaz reconciliar las contradicciones y buscar los significados más allá de un sólo nivel de realidad, gracias a la no-resistencia del sujeto cognoscente a la que corresponde la no resistencia del objeto de conocimiento. San Bartolo no cabría en un universo limitado a un nivel de realidad y una lógica binaria, por ello es un ejemplo del Tercero oculto – un Tercero incluido. Esta racionalidad de los indígenas nos exige a los observadores-interlocutores adoptar una aproximación transdisciplinaria, capaz de reconocer, incluir y no descalificar lo aparentemente contradictorio.

Indudablemente, el intento de comprender el tema de la epistemología ambiental totonaca me obligó a buscar una aproximación honesta – sin dejar de ser una interpretación – al horizonte cultural de mis entrevistados, al mío propio y el de la academia, abriendo una posibilidad de trascender y aportar al cambio en la plataforma teórica de la restauración del paisaje.

En vista de los resultados, que partieron de un abordaje intencionalmente austero - en el sentido de limitar el empleo de referencias bibliográficas y conceptuales que pudieran facilitar (¿o distorsionar?) la descripción de la cosmovisión - , me parece conveniente la comparación con la dicotomía aprehendida por Morris Berman (1981), basada en la diferencia cualitativa entre la “conciencia participativa” de las culturas premodernas y la “conciencia no participativa” de la civilización occidental. Desde su perspectiva del historiador y filósofo de la ciencia empeñado en la búsqueda de una alternativa al estado de “desencantamiento continuo” del mundo moderno, el autor parte de la reflexión sobre la naturaleza de este “vacío espiritual” de la civilización occidental, derivado directamente del desarrollo de la ciencia moderna y el capitalismo. Según el autor, lo que subyace en la diferencia entre el paradigma pre-modero y el moderno es la forma de conocer y habitar el mundo y de relacionarse con la naturaleza. La visión del mundo holística, la que en el proceso cognitivo involucra la totalidad de la experiencia y la unión entre el objeto y el sujeto, crea una “conciencia participativa” u “holística” de los seres humanos con respecto a su

ambiente. Mientras que en la visión occidental el mundo se conoce por medio de escisión, alienación y distanciamiento entre el objeto y sujeto, creando una “conciencia no participativa” con respecto al medio ambiente, enfocada al ejercicio de control y poder para obtener la utilidad del entorno. La ciencia y la tecnología moderna se basan en una actitud hostil hacia el ambiente, en la represión del cuerpo y del inconsciente (Berman, 2001:130), por lo que el autor propone “restaurar la conciencia participativa” como una manera de “reencantarnos” nuevamente con el mundo, es decir una forma de relacionarnos con el entorno que involucra la mimesis, el conocimiento tácito, la precepción subliminal y la observación participativa.

4. Percepción del deterioro ambiental

Las entrevistas han permitido detectar varios aspectos del tema del deterioro, entre los cuales los más frecuentes han sido:

(a) La amplitud de las manifestaciones del deterioro ambiental observado y vivido por los habitantes del municipio de Papantla. Varios de los informantes comentaron ampliamente el tema de la contaminación: la contaminación del suelo atribuido el uso de agroquímicos, de arroyos y del aire relacionado con la extracción de petróleo. También señalaron el problema del deterioro de fuentes de agua, específicamente la desecación de los manantiales por la deforestación, el cambio en régimen de lluvias y la desviación de aguas subterráneas a causa de trabajos de exploración de Petróleos Mexicanos. El cambio climático constituye otra preocupación de los campesinos. Todos advierten que la flora y fauna local se encuentran en detrimento, han desaparecido áreas vírgenes de bosque, árboles grandes y algunas especies. La contaminación y el cambio climático fueron comentados con gran desasosiego, puesto que son percibidos como procesos irreversibles y que impactan directamente sus vidas, su trabajo en el campo y su bienestar.

(b) Pérdidas asociadas al deterioro ambiental. Existe una clara relación entre las pérdidas asociadas al deterioro (la contaminación, calentamiento global y la pérdida de la biodiversidad) y la calidad de vida de los campesinos totonacos. En las conversaciones fueron señaladas la economía familiar, la alimentación y la salud física y mental, así como las condiciones de trabajo en el campo (sol y plagas) como las áreas más afectadas. En el plano más general, la alteración de un orden pre establecido (cambio climático) está cuestionando las vetas ontológicas, axiológicas y pragmáticas de la cosmovisión de los campesinos indígenas.

(c) Procesos y actores responsables por el deterioro. Los procesos que llevan al deterioro son vistos como un círculo vicioso, en el que varios actores son involucrados y sometidos a una racionalidad irracional e insustentable, ajena al sentido común de los campesinos tradicionales. Entre los principales inculpados está el “gobierno” cuyas políticas obedecen a un paradigma de progreso y desarrollo, medido en términos económicos y productivos, sin tomar en cuenta el equilibrio ecológico, comprometiendo los recursos naturales y el bienestar de las comunidades. Pemex es un ejemplo por excelencia que integra varios aspectos de este paradigma, tanto en referencia al modo de operar (se deslinda de las responsabilidades, se vale de recursos de engaño y de la impunidad) como a la destrucción que trae (deforestación, contaminación, afectación de

aguas subterráneas y del paisaje). Los incentivos gubernamentales destinados al desarrollo en el campo, en conjunto con las coyunturas de mercado, han desatado la expansión de la frontera agropecuaria, monocultivos y el uso de agroquímicos, donde existían formas sustentables de manejo diversificado de superficies más pequeñas. Los actores locales, los ganaderos y los agricultores, también forman parte de este círculo.

(d) Aspecto discursivo. En las entrevistas el deterioro ambiental se mostró como un campo semántico de dos niveles (contenido y forma): el primero contiene las manifestaciones concretas y sus impactos en la vida de los campesinos, y el segundo se observa en el aspecto formal de los discursos desarrollados y adoptados. Con respecto a este segundo nivel discursivo, encontramos que los campesinos emplean en gran medida un lenguaje nutrido de conceptos propios del discurso científico, occidental y de medios de comunicación masiva (extinción, cambio climático, equilibrio, sustentabilidad), junto con una visión apocalíptica del mundo natural agobiado por la contaminación y destrucción irreversibles, y esta concepción de irreversibilidad del daño parece ajena a la experiencia de los campesinos totonacas (“la tierra está bien si la cuidamos”). Desde el discurso de los campesinos, el discurso de la ciencia y del gobierno es calificado como vacío y contrario a su praxis.

A continuación ilustro cómo los entrevistados construyen discursivamente las vetas mencionadas respondiendo al tema de deterioro.

Conceptualización del deterioro

Con respecto a la conceptualización del deterioro como contaminación, nos explicó Don Porfirio:

Eso lo que usted llama contaminación o degradación, eso lo diríamos nosotros “*maxpalakgemanaw tiyat*”, “*malakgtsangemonaw tiyat*” que quiere decir estamos echado a perder la tierra, por ejemplo dice mi papá “*maxpalagkemanaw tiyat*”, estamos ensuciando la tierra. (...)

La contaminación, es decir las prácticas de ensuciar y echar a perder la tierra, en gran medida tiene que ver con el quehacer de los mismos agricultores, específicamente con el uso de agroquímicos. Sus efectos, mucho más complejos de los que anuncian las empresas que producen y comercializan estos productos, son muy bien conocidos por los campesinos. Maestro Porfirio

continúa con el tema, apoyándose en la experiencia de su padre, don Pascual, un agricultor tradicional:

Estamos ensuciando la tierra, dice él, con los agroquímicos. Los agroquímicos ensucian la tierra, por eso no los utiliza. Y dice que mucha gente no se fija, pero yo me he fijado. A donde hay una milpa que le están echando constantemente agroquímicos, dice que se empieza a resecer el suelo y se pone duro, no como acá donde nosotros limpiamos con coa o con machete, no es igual, ése empieza a resecer el suelo y eso empieza a echar a perder el suelo.

Don Adán no usa herbicidas, pues “el herbicida te da unas ventajas y desventajas; acaba con todo, no es correcto, no es justo, aprovechamos, pero pronto nos acabamos con todo, con las semillas; ahora puro desierto, pero la gente no piensa”. Existe la convicción de que los agroquímicos también afectan el banco de semillas y alargan el proceso de la recuperación de los acahuales.

Los químicos sustituyen el trabajo manual y arduo de la limpia del cultivo y también otras actividades, como la selección de semillas para sembrar. Desafortunadamente, estos logros tecnológicos sustituyen a los saberes y prácticas locales que han sido más sustentables, y los campesinos están conscientes de que lo fácil no significa ni una mejor calidad de cultivo ni una mejor calidad de trabajo, y que un saber valioso se está perdiendo. “Anteriormente cuando trabajaban, tiraban la semilla mala (de otras plantas), ahora la dejan para fumigar”, y esta observación irónica de don Carlos se expande a todo el paradigma de la modernidad, siendo la *matayerba* una metáfora contundente de sus prioridades: ahorrar el esfuerzo y el tiempo persiguiendo la productividad. Pero lo fácil y lo rápido también llega a ser lo absurdo, en la perspectiva de los indígenas.

La contaminación se expande al agua y el aire a raíz de las actividades de explotación de petróleo, que si bien tienen una historia centenaria en la región, sus impactos negativos en las comunidades estudiadas (El Remolino y Cazuelas) se acentúan en la década de los cincuenta y los sesenta, siendo un tema muy actual también en el presente. Adán ha observado que “muchas veces los cerros se ponen azulitos, es la contaminación, [...] se lo lleva lejos, lo va rolando y huele como si hubieran echado líquidos; [...] es el fósil que ha venido hacer daño”. Los *tatas* al unísono confirman que “todos los arroyos están contaminados, ahora más porque están abriendo más pozos” (petroleros).

En el caso de Cazuelas, Adán recuerda la explotación de petróleo en los sesenta:

Cómo se ha indiscriminadamente tiró aquí, se exploró [...], se botó el petróleo pero a lo bestia [...], se desperdicó. Todo este arroyo era de chapopote. Se acabó con toda la fauna, las acamayas, pescaditos y lo que había. Había varios tipos de acamaya, varios tipos de huevinas, [...] el petróleo acabó con cangrejos grandes. Ya otra vez está, pero ya no todas las familias que había antes. Ya el que sobrevivió, sobrevivió, el que no pues se acabó su familia. Pero nadie hizo nada.

Los tatas del Kantiyán del Parque Temático ofrecen un testimonio parecido:

En las comunidades [...] todavía lo cuidamos, pero lo que viene a perjudicar es el petróleo, hacen un pozo acá, otro acá, pero no les interesa, tira un vaso o se revienta un tubo, todo va al arroyo. Tenemos ganado, o se está muriendo el pescado, pues por tanto gas o el chapopote que se está tirando, el arroyo se contamina, todo.

Los trabajos de exploración alteran la distribución de aguas subterráneas y afectan los pozos. Escuché numerosas menciones de este tipo de afectaciones en varias comunidades de Papantla que directamente perjudican a las familias de los campesinos:

Echan cuete y el agua ya cambia su lugar, los manantiales se pierden, la tierra se raja, se cuartea porque echaron dinamita para localizar petróleo.

Un compañero tenía su manantial en su rancho, tenía buena agua toda la vida, tantos soles y ahí va escurriendo el agua pero no se seca, y en estos meses que vinieron de petróleo y echaron cuetes, dinamita, se rajó y se fue más pa bajo el agua, y allí sí se acabó en agua.

Y va a tardar para que vuelva el agua, para que sane bien, es como cuando tienes una herida, va sanando despacio, así también va a ser con este manantial.

La destrucción por Pemex ha sido total, afectando también las selvas y los cultivos y en general el paisaje del municipio de Papantla. Recuerda Don Herón que Pemex entró a El Remolino por 1958; su padre tenía un vainillal, pero los trabajadores de Pemex al abrirse paso “tumbaban indiscriminadamente” lo que encontraban en el camino. Aunque pagaban indemnizaciones a los campesinos, su familia no recibió nada, pues su papá “se murió de coraje en la asamblea ejidal”... y el pozo 48 ni siguiera se explotó...

El cambio climático surge como una de las preocupaciones principales de los campesinos, tanto por las temperaturas elevadas como por la alteración del régimen de lluvias. “La gente nota que ya el sol está muy fuerte, por pérdida de bosques”, nos aclara don José de Cuyuxquihui. Adán comparte sus observaciones sobre “la alteración de tiempo”:

A la una, dos de la tarde el calor se eleva a los 45 grados. Hace un mes hacia unos soles de 45 grados, fuertes. Ahora ya llovió suficiente, tenemos agua para tomar y todo. Pero el calor sigue sofocando. Cuando yo crecía, la temperatura era de 28-30 grados, 35 cuando mucho cuando ya iba a llover. Había un espray arriba, un espray como vaporcito de humedad y eso hacía que amortiguaba el sol, el sol no entraba así de fuerte, directo. El sol aparecía ya con ganas como a las once y media-doce, al llegar las dos de la tarde ya se amortiguaba por el espray que había, una bruma. Por las mañanas todo había rocío, ahora amanece clarito, como ahorita. Son días raros en los que llega a caer un poco de rocío. Desde que amanece el sol hasta que se oculta está clarito. Es el cambio del clima, pero nadie dice nada.

Antes para septiembre dos o tres tormentas se venían, llovisna. Ahorita no, cuando empieza a llover es un problema, pasaron quince, veinte tormentas. Antes no se veía esto. Cambio de clima, alteración de tiempo.

En el contexto de celebraciones del santo patrón de Cazuelas (12 de mayo), también surgió el tema de retraso de las lluvias con respecto al ciclo agrícola local. La explicación fue la siguiente:

Pero es por lo mismo, por la tumba de árboles, ya no hay árboles, por eso ya no llueva como antes llovía, ahora todo pelón, no hay (árboles) para llamar el agua. (Carlos)

Desde luego, el decremento en la flora y fauna silvestre fue comentado ampliamente. Los entrevistados se referían a algunas especies silvestres y cultivadas, a la escasez de árboles grandes y montes vírgenes, señalando varias causas como: las sequías (vainilla, algunos árboles silvestres y el tarro), agroquímicos (productos de la milpa, chiles), práctica de monocultivo en lugar de milpa diversificada (yucas, camotes, chiles, quelites, ocurrencia de plagas), cacería y saqueo de nidos de aves (cotorros, tucanes), sobreexplotación (árboles maderables) y expansión de la frontera agropecuaria (desaparición de montes).

Otro aspecto interesante que emerge de las conversaciones sobre el tema del deterioro es cómo los campesinos construyen discursivamente esta imagen del deterioro y también cómo construyen la lectura de los discursos ajenos (científico y periodístico) sobre el tema. Es notorio que adoptan

algunos conceptos anteriormente ajenos a su lenguaje cotidiano como extinción, cambio climático, equilibrio, sustentabilidad, al mismo tiempo que el tema empieza a ocupar un lugar relevante en sus conversaciones diarias. Nos comentó don Adán:

A mí lo que me interesa mucho es el cambio de clima. Mucha gente está destruyendo el bosque, así lo que mira usted a lo lejos, allí ya no hay bosque. Se hace de forma indiscriminada, porque la gente no valoriza la naturaleza. La naturaleza es el equilibrio para todos que vivamos aquí, y debemos cuidarlo para que sea de un modo sustentable, como se le llama.

El imaginario que se construye alrededor del deterioro en relación al futuro es una visión de sequías y hambrunas, donde no habrá agua, semillas ni oxígeno. El calentamiento y la destrucción cobran una dimensión catastrófica al ser concebidos como procesos irreversibles:

Nos la (naturaleza) acabamos en 25-30 años y vamos a estar quejándonos. Vamos a llegar a 60-70 grados, ya nadie va a aguantar. Se va a acabar el maíz, no va a haber agua, vamos a tener que comer una vez al día. Y aunque haya recursos, no hay semillas, no hay agua, pues no hay. Te mueres. De qué sirve el dinero, el dinero no vale.

No habiendo árboles ya no vamos a poder vivir, si nos acabamos los árboles ya no va a haber oxígeno, necesitamos comprar (oxígeno). Un día vamos a llegar a tener que comprar oxígeno, porque los meros científicos que están estudiando cómo estamos ven como estamos. Tú te metes en el monte, te protege, pero caminas donde había (monte), no hay nada... (uno de los tatas)

Estas características “apocalípticas” de discurso, en mi opinión, contrastan con la perspectiva de la mayoría de los campesinos indígenas y parecen ser resultado de una importación del discurso manejado en los medios de comunicación masiva. Esta adopción permite a los campesinos explicar (discursivamente) nuevas experiencias asociadas a los procesos de degradación del ambiente a una escala que no conocían anteriormente. Lo respalda la entrevista con don Porfirio quien nos comenta que:

Para nuestra forma de ver, la tierra no está enferma. Nosotros sabemos que la tierra está bien si la cuidamos. La tierra es monte, la tierra es agua, la tierra son árboles, así la hemos conocido y así está. Nunca la hemos conocido enferma a la tierra.

No obstante, varios entrevistados expresaron temor por el incremento de la prepotencia y de la irracionalidad humana, pues son testigos y a veces partícipes de estos procesos.

Por otra parte, en las entrevistas encontramos muchas referencias al discurso oficial, sobre todo del gobierno. La lectura que hacen los campesinos del discurso se focaliza en las contradicciones entre las palabras y los hechos.

Se habla mucho de cambio de clima, pero nadie hace nada. Fue el presidente a Dinamarca [cumbre sobre el cambio climático, 2012], pero no hace nada. Aquí están buscando petróleo, por aquí no hay pero se rumora que hay mucho, y van a destruir todo. Para malbaratar el petróleo. Se lo regalan. ¿Y dónde está este dinero? Se acabó, se lo gastaron los burócratas, y el dinero nunca rinde. Lo mismo va a volver a pasar, que encuentren el petróleo, y aunque digan una cosa en la cumbre, otra cosa es la que se hace. Mientras nadie lo tome en serio, esto va de mal en peor.

En la región, el temor tiene una cara muy concreta: “simplemente Pemex, ese viene a destruir por completo y va a regresar, y los respalda el gobierno; esto va a calentar más el ambiente”.

Pérdidas asociadas al deterioro ambiental

Las afectaciones a la calidad de vida a raíz del deterioro de medioambiente van desde las posibilidades de supervivencia física, hasta la reproducción social y cultural de las comunidades. La amenaza de la escasez de materias primas y la progresiva baja en la diversidad de alimentos silvestres y cultivados, se relacionan directamente con la suficiencia y la soberanía alimentaria de los campesinos y la satisfacción de otras necesidades cotidianas como la vivienda y la salud. El deterioro en su entorno los hace dependientes del exterior y de los recursos monetarios gracias a los cuales podrían acceder a los bienes y servicios faltantes. Esta situación los ubica en una posición desfavorable y de pobreza.

Los campesinos expresan una preocupación por las consecuencias económicas de la contaminación del agua, pues “antes podías tomar agua en el arroyo” y “ahora tienen que comprarla”. Los árboles maderables de buena calidad escasean y son sustituidos por otros materiales locales más corrientes o bien por materiales externos, por los que hay que pagar. De

igual modo, la sustitución de los alimentos y medicinas tradicionales por otros implica un reembolso de efectivo.

No de menor importancia es el daño sicológico inherente a la destrucción de su patrimonio y de la tierra con la que están unidos por lazos afectivos, simbólicos y de sangre. La historia familiar de don Herón es uno de muchos testimonios de daños que va más allá de lo material. En el plano cotidiano, la convivencia con la naturaleza es valorada por los campesinos totonacos por su importancia para la salud física y mental de las personas. En la reunión del Consejo de Abuelos, uno de los tatas compartió su sabiduría al respecto:

Árboles traen viento, traen agua, oxígeno. Nosotros vivimos con el oxígeno que traen los árboles y plantas, nos protegen de muchas cosas, de contaminación que trae enfermedades. Los árboles nos dan más vida, más sano, no te agarran muchas enfermedades, como ahora dicen hay mucho en las ciudades grandes, ¡cuánto no haya enfermedades!, ¿por qué? porque ya no hay quien nos protege [...]. Ahora una persona que quiere vivir 50 años tiene que tomar pastillas, medicinas, pero no necesita medicina quita toda la enfermedad, porque sudar también es bueno, porque te lava el cuerpo, si no sudas dejas enfermedades adentro, necesitas sudar, caminar... Como cuando tienes muchos problemas y no sales, ahí te mueres con tu problema, es bueno salir y olvidar tu problema, platicar, andar, olvidas tu problema con el trabajo. Ya tienes otra experiencia, ya piensas diferente. Yo pienso así, no sé ustedes...

El deterioro ambiental afecta también aspectos menos tangibles de la cultura de los campesinos indígenas. En particular las alteraciones en el régimen de lluvias entran en conflicto con el calendario agrícola y las festividades religiosas asociadas. No es un descubrimiento que la importancia de las lluvias para los campesinos se expresa, entre tantos otros ámbitos, en su religiosidad. En el caso de Cazuelas, mayo es un mes crítico para el desarrollo de los cultivos, particularmente del maíz, y por ello una de las principales celebraciones religiosas tiene lugar en este tiempo. Recuerda don Carlos, explicando la historia del santo patrón del lugar, que para pedir lluvia:

Antes los señores pedían al Santo Entierro de Joloapan e iban a traerlo a las 5 de la mañana, en ese tiempo fue cuando lo velaban, en mes de mayo, cuando no había agua, cuando había sequía, se lo traían, se lo prestaban, lo tenían una semana, luego lo iban a dejar, y al llegar el santo a su casa (Joloapan) empezaba el agua, a llover. Pero luego ya no lo prestaban, hubo un problema, entonces ellos dijeron ¿qué vamos a celebrar? Siempre hemos velado en este mes de mayo. Y el padre de

Papantla dice: pues la virgen de Guadalupe. Por esto es la patrona del lugar y se celebra el 12 de mayo y no el 12 de diciembre.

La determinación con la que en Cazuelas se defendió la fecha de la festividad, ajustando el calendario religioso a su propio calendario agrícola, demuestra la existencia de lazos profundos entre la espiritualidad y los ciclos naturales del pueblo, y de la gente con el maíz. Con los fenómenos meteorológicos alterados, son puestas en duda no solo la pertinencia de la práctica, sino también de la cosmovisión totonaca.

Procesos y actores responsables

Otra veta muy clara en el contenido de las entrevistas son los señalamientos de los culpables quienes han contribuido a la destrucción y la insustentabilidad en el medio rural. Líneas arriba ya fueron mencionados los principales actores y los procesos responsables, no obstante para reforzar este punto y reflejar la importancia que ocupa en los relatos de los informantes, decidí dedicarle más espacio y extraer fragmentos que de manera contundente ilustran esta problemática.

En primer lugar, está el gobierno y sus programas para el campo, circunscritos en un paradigma de progreso y desarrollo que se mide con indicadores económicos y productivos. Las políticas gubernamentales prácticamente obligan a los campesinos a expandir sus áreas de cultivo abriendo el monte y a trabajar de forma insostenible, si quieren acceder a créditos de SAGARPA y PROCAMPO. Uno de los ancianos me comentó indignado: “Nosotros protegemos los árboles, pero el gobierno dice: ‘¿Por qué no trabajan? Túmbalo todo, siémbrale! Por eso están todos ustedes pobres’”. Con respecto a la promoción del uso de herbicidas, la opinión de los que cultivan de manera tradicional es que “aquí el responsable es el gobierno, por permitir los herbicidas” y que “debería subsidiar machetes, coas a medio precio, que trabaje la gente, porque los herbicidas son dañinos”. Finalmente, la percepción de las iniciativas oficiales es sumamente escéptica y desconfiada, por manejar un discurso vacío y derrochar recursos.

El segundo es la paraestatal Petróleos Mexicanos, responsabilizada por la deforestación, contaminación y desviación de aguas subterráneas. No sólo los efectos de su presencia en la región resultan nefastos a los habitantes, sino también sus formas de persuadir y deslindarse de la

responsabilidad por los daños, valiéndose del recurso de engaño y de la impunidad. Platicó uno de los abuelos:

Los trabajadores que vinieron le dijeron: “no te va a perjudicar”, pero no es cierto, después vemos que sí nos perjudica, pero ya se fueron, dónde los agarras. Y llegan otros, hacen más estudios, a ver dónde localizan lo que buscan y como siempre nos dicen que para nosotros nomás son 30 cm de tierra lo que es nuestra vida en el campo, porque nosotros sembramos maíz, frijol, tomate, no echa raíz como árboles [...].

Frente a PEMEX sólo queda la impotencia y resignación: “Viene Pemex, abre una brecha, tumba todos los árboles y no deja nada. ¿Quién le va a prohibir? Nadie.”

Otro grupo señalado por los campesinos indígenas son los ganaderos - gente con poder económico, grandes extensiones de tierra adquirida hace varias décadas (“terratenientes”) que viven en la ciudad -. En las fincas ganaderas la vegetación original es eliminada casi en su totalidad. “Desmontaron todo, dejaron limpio para el ganado, acabaron con los troncos, acabaron con los bejucos, allí no se va a regenerar nada” nos dijo don Adán refiriéndose al potrero que colinda con su propiedad familiar y añade: “Yo voy a sembrar chacras para el lindero cuando me desocupe, ya sembré quince.”

Los campesinos mismos no se excluyen del grupo de los culpables. La responsabilidad es compartida y distribuida entre todos los eslabones de este “círculo vicioso”. En este sentido nos compartió don Adán:

Mis paisanos ¿qué cree que pidieron ahora con los políticos? Quieren asfaltar, por la facilidad de transportarse. El asfalto es caliente, levanta más el calor, luego se va al golfo, luego viene el huracán, ay se llevó mi casa, necesito ayuda, y pegan de gritos quiero apoyo...es un círculo vicioso.

5. Percepciones y experiencias alrededor de la restauración

En torno a la restauración del paisaje, emergieron varios aspectos relevantes que pueden ser resumidos en los siguientes puntos:

(a) La idea de la restauración, como se presenta desde la óptica desarrollista en los programas gubernamentales de reforestación y producción y en los enfoques científicos de la academia, es

ajena a la visión, la lógica y las prácticas de manejo de los campesinos tradicionales totonacas. La práctica de los agricultores tradicionales se inscribe en una cultura de cuidado y respeto por la naturaleza, en la que cada acción humana procura mantener el equilibrio preestablecido, sin comprometer la resiliencia de los ecosistemas. Las ópticas desarrollistas y científicas, en contraste, responden a una cultura de prepotencia humana sobre la naturaleza sometida, en la que caben tanto la destrucción como la reparación del daño. La restauración ecológica, en especial la reforestación, es vista con extrañeza por los agricultores tradicionales y los ejemplos de proyectos de este tipo que encontramos en las comunidades estudiadas son de origen externo. En el fondo esto demuestra la diferencia entre dos racionalidades en relación al binomio hombre-naturaleza y, por lo tanto, dos vías alternas para enfrentar el reto de la sustentabilidad.

(b) En el mundo de los agricultores indígenas, el manejo adaptativo del mosaico agroforestal y de la agrodiversidad y la constante vigilancia de su equilibrio dinámico han permitido que esta diversidad de ecosistemas y especies se mantuviera dentro de sus parcelas y que el daño ambiental a causa de sus actividades agrícolas no fuera permanente. La eficiencia y el éxito de esta estrategia, aún practicada en las comunidades rurales de Papantla, ponen en entredicho la misión de llevar un concepto y un proyecto ajenos a la cultura local.

(c) En las últimas dos décadas, el tema de la restauración ha creado un punto de contacto – un pretexto para el intercambio de visiones y saberes, en el cual la óptica occidental se des-encontró con la óptica de los campesinos indígenas. No obstante, ambas partes poseen un acervo de saberes y otros medios que pueden aportar para formar un frente común para restaurar el paisaje. Esta es la visión de los campesinos que comparten la preocupación por la degradación del medioambiente (por la que culpan a la racionalidad moderna-occidental) y de los investigadores y activistas ambientales dispuestos al diálogo. Para ambas partes es un reto que obliga a abandonar sus formas ortodoxas de ser, pensar y hacer, creando una situación conflictiva al interior de sus respectivas comunidades.

(d) Las tres comunidades estudiadas están familiarizadas con la reforestación, puesto que han sido beneficiarias de programas y proyectos de esta índole desde hace aproximadamente dos décadas, algunas veces tramitados por su propia iniciativa. Esto representa una ventaja pero también una desventaja para los nuevos actores quienes, como nosotros, plantean un enfoque alternativo, pues si bien el conocimiento del tema ayuda a establecer el diálogo, también crea preconceptos,

malos entendidos y resistencias que obstaculizan la comunicación. En el caso de las comunidades estudiadas, pude confirmar que a pesar de recorrer el camino institucionalizado de la restauración participando en programas diseñados desde las oficinas de las dependencias gubernamentales como SEDESOL, CONAFOR y CDI, los campesinos han recorrido su propio camino, experimentando, aprendiendo y madurando con los éxitos y desalientes. Estas experiencias indudablemente nos han acercado más de lo esperado con respecto a la posibilidad de una restauración de paisaje con enfoque biocultural.

(e) Los campesinos coinciden con otros enfoques sobre la restauración (productiva y ecológica-funcional), señalando como prioritarias las especies de valor comercial, de uso-servicio vigente y las en desaparición. No obstante, en el discurso se observa un desbalance entre el saber-qué, por qué y para qué de la restauración con respecto al saber-cómo. Las únicas vías comentadas fueron por medio de estímulos económicos o la implementación de medidas de coerción, lo que desde nuestra perspectiva representa un desafío de replantear la visión del colectivo y de su ética ambiental. Estas reflexiones provienen de lo dicho por los entrevistados y de lo observado en el campo. A continuación remito al lector a los contenidos de las entrevistas, que respaldan mencionadas conclusiones.

Lugar de la restauración ecológica en la visión del mundo indígena

La idea de reforestar áreas naturales para muchos campesinos parece extraña, pues ha sido ajena a su práctica cotidiana. Recuerda don Pedro que cuando fungía funciones en el comisariado invitó a ejidatarios a reforestar la parte del derrumbe, “pero la gente lo tomó a broma”.

La opinión prevaleciente es que los árboles silvestres “nacen solos” y el monte se recupera también solo, sin que el humano intervenga. “Se cultiva la naranja, los limones, y otras plantas, pero los silvestres de preferencia se dan mejor solos” explicó don Adán. La intervención del humano con respecto a plantas silvestres no es vista como necesaria ni como conveniente, pues si el campesino quiere manejarla, la planta se vuelve “latosa” y “no se quiere dar”. Los campesinos lo atribuyen a que estas plantas “son del monte” y esto implica la adaptación a condiciones de sombra y humedad, ausentes en los cultivos:

De preferencia se dan por si solos, sembrado no se quiere dar, es latoso. Lo que quiere es un bosquecito, donde le de sombra, ese no le gusta que le pegue el sol. La milpa es diferente, necesita sol y claridad. Y aquel no, quiere sombreado y húmedo, es donde crece.

“Sólo los botánicos siembran árboles silvestres”, según la opinión de Adán, quien con desconcierto platicó sobre el proyecto de gobierno de establecer una plantación de palo volador como medida de rescate de las tradiciones totonacas. Luego comentó:

Aquí los bosques se abren para trabajar y se deje otra parte. Los bosques se dejan para regenerar la tierra, no para otra cosa, un palo, un bejucos, pero para otra cosa no. Esto de plantaciones de árboles, no se ha hecho.

Aunque no es una cultura de sembrar árboles silvestres, sí es una cultura de cuidarlos dentro de las parcelas. Don Tomás de Francisco Sarabia nos enseñó cedros, caobas, palos de rosa, aguacates, zapotes y alzaprimas de buen tamaño que “cuando empezaron a nacer, los cuidó” porque algún día le proporcionarían un beneficio.

¿"Restauración" o "manejo adaptativo y sustentable" de recursos y paisaje?

Sin usar conceptos científicos y sin sentir el lastre de la culpabilidad por los excesos de consumo y el deterioro ambiental que agobia la sociedad contemporánea, los agricultores tradicionales han seguido las pautas ancestrales de “conservar y restaurar” a su manera los recursos y perpetuar el paisaje cultural de Totonacapan. Los ecólogos y etnoecólogos bautizaron esta estrategia como manejo sustentable o el manejo adaptativo de los recursos, pues más que ser una estrategia de conservación y restauración de los ecosistemas originales es una recreación constante y adaptativa de los agroecosistemas como solares, vainillales, milpas, naranjales, cafetales, acahuales.

Algunos de los campesinos, si la superficie de tierra que poseen se los permite – siguen practicando la estrategia ancestral del manejo de los estados sucesionales del mosaico agroforestal. Este es el caso de don Pascual y don Adán de Cazuelas, quien explica como maneja su espacio y como permite que la sucesión natural se encargue de la recuperación de partes del bosque y se mantenga el equilibrio entre el espacio cultivado y el espacio no cultivado:

El día que yo voy a dejar de trabajar la milpa acá, se va a hacer el monte como aquel. Entonces yo puedo hacer otras 3 hectáreas de milpa y esto se va a regenerar, se regenera el bosque. Allí esta manchita se está regenerando, allí tenía mi milpa hace 10 años, ahora es acahual, pero pronto será más alto, con las lluvias crece más rápido. Ya una vez regenerado, se va a poder redescubrir otra vez, se vuelve a dar el maíz, y así nunca se acaba la montaña.

Además, en las explicaciones de los entrevistados quedó claro que no es una práctica que simplemente reproduce las prácticas ancestrales, sino que se enfoca conscientemente a la regeneración del bosque y del suelo.

Los campesinos constantemente reinventan y recrean sus cultivos. Los cafetales de la localidad de Francisco Sarabia, ricos en especies frutales y maderables de forma natural han sido mejorados intencionalmente con la sombra de árboles de chalahuite traídos desde Puebla y posteriormente enriquecidos con otras especies de valor comercial como tepejilote, palma camedor y pimienta. Inclusive la milpa de don Tomás tiene caobas, cedros, chijoles y zapotes, y los naranjales de don Santiago son aprovechados para la siembra de plantas de poca altura, como maíz, chiltepín, cacahuate y plátano, y para el cultivo de la vainilla.

Es un manejo que privilegia la diversidad y la adaptabilidad en la composición de los cultivos, combinando las especies sembradas con las silvestres o semidomesticadas, y las de autoconsumo con las de valor comercial. Esta práctica de diversificación de la composición de las parcelas responde a las necesidades propias de las familias de los campesinos y a la coyuntura del mercado, pero también muchas veces se mantiene a pesar de ella, como una estrategia que integra en su horizonte la posibilidad de cambio en la demanda en el futuro.

Restauración como pretexto para el diálogo de saberes

No obstante la extrañeza con la que es recibida la idea de plantar árboles silvestres, los entrevistados admiten que la reforestación es necesaria, puesto que ya están padeciendo los efectos de calentamiento climático y la falta de materias primas, ambos relacionados con la deforestación. Más aún, en las tres localidades se han formado grupos con esta finalidad.

El tema de la reforestación y conservación ha estado polarizando las comunidades. Al respecto nos comentó don José, agente municipal de Cuyuxquihui, que sus propuestas “han encontrado oposición de mucha gente quienes tumban el monte para poder sembrar solo una o dos veces, pues antes se pensaba y hacía así”. En esta expresión llama la atención cómo las prácticas tradicionales, en particular la rotación de cultivos, están siendo resignificadas y desvaloradas por algunos habitantes que se pronuncian a favor de la reforestación. De algún modo, estas posturas han sido influenciadas por el discurso progresista (lo tradicional es obsoleto) y el empresarial (hay que elevar la productividad), pero también indudablemente refleja la importante transformación en el campo mexicano desencadenado por la parcelación de los ejidos, la cual en efecto limita las posibilidades del manejo exitoso de estados sucesionales dentro de las parcelas.

La conflictividad alrededor del tema también tiene que ver con que implica la intervención de agentes externos, sobre todo del gobierno. El requisito de formar grupos y el manejo de apoyos económicos predetermina un escenario donde unos están dentro y otros fuera del proyecto. Este conflicto se expresa tanto hacia el interior de la comunidad, como con respecto a los agentes externos. En la opinión de varios entrevistados, los programas promovidos por las dependencias no solo “dividen” a la comunidad, sino también “usan” a los campesinos. Cabe mencionar que este sentimiento de ser usados por el gobierno y por los profesionistas concierne a los programas ambientales y se extiende a todas las áreas de intervención en la vida de la comunidad.

Cuando don Alejandro me dijo que no estaba enterado de la existencia de un acuerdo ejidal de conservación, reveló la existencia de otro factor importante: la falta de comunicación y transparencia en cuanto a las decisiones internas del ejido en la comunidad. Ésta es probablemente una de las causas de la percepción de la comunidad como dividida, no sólo con respecto al tema de la conservación, sino en el más amplio sentido. Estas observaciones me llevan a la conclusión que la división con respecto al problema del deterioro, conservación y restauración es ficticia y obedece a una serie de obstáculos en la comunicación, relacionados directamente con la complejización de las circunstancias y discursos de los actores, que finalmente desemboca en una incapacidad del diálogo y de una acción sinérgica.

Experiencias comunitarias con la conservación y restauración ecológica

Han pasado décadas desde que la reforestación se ha vuelto parte del discurso y de políticas gubernamentales, cuyo impacto se observa en el medio rural. Por ello ni el concepto, ni la acción son ajena a las experiencias de las comunidades: nos encontramos con plantaciones, reservas y grupos formados.

El ejido de Cuyuxquihui tiene aproximadamente entre 400-420 has de bosque. Como comentan las autoridades locales, actualmente existe un acuerdo interno del ejido de conservar aproximadamente 20 has del monte alto y chaparral concentrado en el área llamada Reserva Ecológica o Área de Conservación de Suelo, que anteriormente se consideraba como área de desarrollo urbano y después del deslave se mostró inapta para habitar. Los planes para esta reserva abarcan, además de conservar árboles prohibiendo su tala, reforestar con plantas frutales para atraer la fauna silvestre, retomar el cultivo tradicional de vainilla y plantar la palmilla e introducir el venado bajo el esquema de UMA.

En Cuyuxquihui la idea de conservar los recursos forestales tiene casi dos décadas, durante las cuales algunos ejidatarios han plantado cedros y caobas, se organizaron para solicitar apoyos externos y han tomado cursos y talleres de reforestación. Los campesinos se dieron cuenta que habían talado partes que nos son aptas para el cultivo y que lo mejor sería rescatarlas sembrando árboles de cedro y caoba. Recuerda don José que la inquietud de reforestar nació en respuesta a la erosión de tierras y pérdida del monte, pero que también desde el principio tuvo una intención de proporcionar beneficios concretos al campesino:

Consideramos que era necesario para nosotros reforestar las áreas dañadas por la erosión, los cultivos ya nos se daban como antes, entonces consideramos que teníamos que reforestar o dejar que el monte creciera, pero también nosotros teníamos que pensar que lo que debíamos plantar nos fuera redituable. Y aunque ya no lo cosecháramos nosotros, lo cosecharían nuestros hijos. Como es el cedro que es una madera preciosa. Entonces esto lo comentamos un grupo de compañeros y lo iniciamos hace 18 años, sin apoyo, por la propia iniciativa, por conciencia que teníamos que reforestar. (José, agente municipal)

Estos primeros intentos de plantar cedros fueron fortalecidos poco después con los recursos de programas gubernamentales de SEDESOL y CONAFOR orientados a contrarrestar el deterioro de los bosques fomentando las plantaciones de especies maderables con valor comercial. En el

primer programa en el que participaron, plantaron cedros y árboles de pimienta que el técnico del programa les trajo y “de allí creció la inquietud de seguir sembrando”. Recuerda don José que:

Nos interesamos igual en seguir plantando árboles de cedro, invitamos a los compañeros y formamos un grupo de 18 a 20 personas, empezamos a solicitar (el apoyo al gobierno) mediante un técnico quien nos hizo un estudio, calificado, porque ahora el gobierno dice que si quieras un proyecto necesitas un técnico calificado que hiciera un estudio. Y así lo hicimos. Ya el técnico se encargó de contactar la dependencia, la CONAFOR, y empezó a hacer el trámite, cual fue aprobado: 22 hectáreas de las parcelas de los compañeros para plantar. Tuvimos que recolectar semillas de cedro del monte y hacer un vivero, plantamos las semillas, trasplantamos en las bolsitas y llevamos a las parcelas.

En esta trayectoria destaca un cambio en la estrategia planeada por los programas de gobierno, desde ofrecer plántulas listas para establecer en las parcelas, hacia involucrar a los campesinos de una manera más activa e integral en el proceso de recolección, siembra y trasplante de los árboles.

Las inquietudes de los campesinos fueron correspondidas por los apoyos gubernamentales, aunque sólo parcialmente, pues si bien algunos ejidatarios se beneficiaron con los apoyos, a otros crearon falsas expectativas. Fue inevitable enfrentarse con la intrincada burocracia que impera en los programas y las dependencias gubernamentales y asumir la dependencia de las habilidades y ética profesional de los técnicos-intermediarios. Los solicitantes se sintieron abandonados y engañados por el técnico quien tramitó el proyecto ante CONAFOR porque los beneficios esperados no han llegado completos. El técnico “se ganó su billete porque dentro del proyecto venía su pago, hizo su trámite y lo dejó”. Las dificultades que padecieron los solicitantes en el proceso les trajeron no sólo la desilusión, pero también un aprendizaje al tener que retomar el trámite dos años después y acudir a las oficinas de CONAFOR para que se completara el pago a los campesinos quienes. El incumplimiento se dio en ambas direcciones, puesto que varios campesinos inscritos al programa no sembraron o no cuidaron sus plantaciones y no cumplieron con las exigencias del programa de mantener al año el 80% de la plantación viva. De las 22 hectáreas, sólo se sembraron 11 y media “porque los compañeros pensaron que era fácil que al año les iban a pagar lo que les prometían”. El beneficio fue de 8 mil 300 pesos por hectárea, dividido en dos pagos.

La última solicitud de los ejidatarios se refería a pago por servicios ambientales y plantación comercial de cedro, pero fue rechazada por CONAFOR por no cumplir con las prioridades y requisitos del programa.

En el caso de Cazuelas, existe un grupo encargado de gestionar un proyecto de reforestación de cinco manantiales localizados en las parcelas colindantes con el poblado, llamados localmente *cazuelas*, como una medida de su rescate. El grupo se formó espontáneamente por la iniciativa de las personas reconocidas en la comunidad por su labor a favor de la preservación de las costumbres y tradiciones totonacas, algunas relacionadas profesionalmente con la promoción cultural. Al igual que en Cuyuxquihui, la estrategia para realizar el proyecto se basa en la búsqueda de apoyos de gobierno, como CDI y CONAFOR, hasta el momento sin respuesta favorable.

Las *cazuelitas* se localizan dentro de varias propiedades privadas, destinadas a cultivo de maíz, cuyos dueños (3 de 5) han accedido a que se reforesten con esfuerzo comunitario, pues están de libre acceso y “cualquiera puede entrar y tomar agua aquí”. En el recorrido por los manantiales Don Carlos explicó el motivo por el que proponen recuperar estos espacios:

Aquí nació el nombre de Cazuelas, por ello son tan importantes. Fue cuando anduvieron repartiendo tierra, delimitando las parcelas, anduvieron ingenieros y encontraron agua, la tomaron y dijeron que por qué no llamar el lugar Las Cazuelas. Aquí podemos poner una placa. Es la idea que tenemos, que vamos a hacer. Necesitamos permiso de los otros dueños, colectar frutos, hacer el vivero y conseguir pago de jornales.

El planteamiento de restauración de Cazuelas, mucho más modesto en términos de superficie, recursos a recuperar y apoyos solicitados, se enfoca a los recursos de carácter simbólico y pretende recuperar el sentido de la comunidad. En cambio, en el planteamiento de los ejidatarios prevaleció un enfoque productivo, orientado a un beneficio de tipo económico, en el que en el segundo plano se reconocen también los beneficios ecosistémicos.

En ambas trayectorias destaca la importancia de apoyos gubernamentales para emprender acciones. Las soluciones a la problemática que agobia el ejido se posponen hasta encontrar posibilidades de que esta solución venga del gobierno en forma de asesorías externas y financiamientos, entendidas como una estrategia (falsa?) de optimizar el empleo de recursos propios. Nos comentó don Acacio, presidente del Comisariado Ejidal de Cuyuxquihui, que el modo

de actuar común consiste en identificar la necesidad y esperar el programa pertinente que resuelve el problema:

Sabemos que es importante salvar los árboles, la naturaleza, allí nace el interés de que tenemos que formar un grupo para hacer la reforestación, pero también nos esperamos a que haya tal programa de tal dependencia y nosotros tenemos que hacer nuestra solicitud y presentarla, y de esta manera encaminar este proyecto hasta que llegue el momento en que se apruebe y ya nos van diciendo cómo se tiene que hacer y cómo se tiene que sembrar.

En esta estrategia, desafortunadamente, pasan al segundo plano los saberes e iniciativas propias de los actores locales. No obstante, mi hipótesis es que esta relación de sustitución o subordinación de los saberes locales por las soluciones diseñadas en las oficinas, presente en el discurso local, es sólo un reflejo del discurso hegemónico que desacredita los saberes empíricos y en la práctica puede ser contrarrestado por la resistencia de las comunidades que mantienen su modo de ser, pensar y hacer las cosas al margen de las palabras que pronuncian. A pesar de cierta imposición externa, notamos actitudes de cautela y un aprendizaje a base de logros y decepciones por parte de los campesinos.

Hay una actitud de precaución hacia las plantas que no son oriundas del lugar, sobre todo hacia las ofrecidas por programas de reforestación. Nos comentó don Pedro de Cuyuxquihui que “la vez pasada estaban ofreciendo plantas con Pemex, pero aquí dijeron no, esta planta está contaminada, a lo mejor trae plaga, siempre el cedro tiene plaga, a saber por qué”.

Saberes útiles para la restauración

Los campesinos han observado que las condiciones de vivero no son propicias para el desarrollo de las plantas del monte. Muchos se referían a las plantaciones de cedro que resultan poco exitosas en ambientes descubiertos, con fuerte incidencia de sol y ausencia de otras especies, puesto que exponen las plantas a la desecación y a las plagas. Don Pedro plantó sus cedros dentro de su platanar. Su testimonio ejemplifica la relación entre las plagas y la diversidad:

Donde es terreno limpio le cae el cogollero, y donde es de sombra no le cae, porque en campo limpio hay mucha mosca, y la mosca busca su nido y le cae al cedro. Y en el monte, como hay mucho, tiene que comer, no molesta al cedro. Donde yo lo tengo sembrado así, tenía yo platanar,

ahora ya se está levantando el montecito, están bonitos los cedros, a uno que otro le cayó el gusano, pero en los montes crecen bonitos los cedros.

Salvo algunas excepciones, como el caso de don Santiago y sus 200 cedros, los cedros donados que llegaron a las comunidades no han prosperado. Dicen los campesinos que “aquí no les gustó”, “los trajeron quien sabe de dónde, no es de aquí, no se adaptó”. A la gente queda muy claro que “si las plantas no son de aquí, no conviene sembrarlas”.

En respuesta al cuestionario que indagaba sobre los conocimientos de localización, abundancia, fenología y usos de las especies arbóreas, los entrevistados compartieron algunos saberes útiles para un futuro proyecto de restauración con enfoque biocultural. Poseen un valioso conocimiento sobre los temas de la localización de especies, de individuos de especies que desaparecen y el estado de madurez de los árboles dentro de sus parcelas, así como sobre las condiciones del suelo, la humedad y el sol para un buen crecimiento. Mostraron también una clasificación campesina que refleja un concepto prevalecientemente utilitario de árboles: de acuerdo a su grado de domesticación y/o distribución (árboles del monte y árboles de las parcelas), las características de uso (construcción, tabla, cerca, techo, frutales, tutores, etc.), la dureza y la durabilidad de la madera (en relación a especie, momento de corte con respecto a la fase lunar y condiciones de uso), la velocidad de crecimiento (lento o rápido con respecto al momento de estar *recio*, es decir listo para ser usado), entre las referencias más frecuentes.

La percepción de que la abundancia de todas ha disminuido a causa de la ampliación de las siembras y potreros es generalizada. Preguntados por especies que vale la pena conservar y/o recuperar, los entrevistados señalaron las útiles y las escasas. Hay una claridad de rescatar las plantas “que nos benefician”, “sembrar plantas que produzcan”, es decir con una finalidad de uso vigente, asociada al bienestar de la familia y de la comunidad.

Las especies preferidas son cedro y caoba, consideradas maderas finas de la zona, aunque se comenta que el cedro es más difícil cultivar, mientras que la caoba da mejores resultados; chijol, por su madera dura y resistente y uso en construcción (horcones); ávalo; alzaprima; hormiguillo, valorado por su uso medicinal y la sombra; hule, anteriormente explotado por su látex; moral, ocupado para la construcción; frutales como *pija* (tiene fruto semejante a ciruela o coyol y de acuerdo a don Hilarión solo queda un individuo en el pueblo), *uaxaxa* (fruto semejante a tomate y dulce, quedan ejemplares en las propiedades de don Lauro y don Eulogio); zapotes por su valor

nutritivo, alimento de la fauna silvestre y madera; palo volador; tabaquillo; *akasukut*; la chaca; aguacatillo; *chichilte*, árbol maderable y medicinal, actualmente muy escaso.

Con respecto a establecer los viveros y plantar árboles, los entrevistados recomiendan hacerlo en otoño, pues han observado que “casi todos los árboles de preferencia germinan en otoño, es bueno por el clima, ya no hace tanto calor, los días son más cortos, las noches más largas, la humedad se mantiene más tiempo”. Nos comentó don Adán que los cedros son de fácil y abundante germinación, pero que para crecer necesitan condiciones muy específicas de sombra y humedad, y tienen un periodo de desarrollo crítico “cuando necesitan de un bosquecito”:

Nace un montón, pero no todos crecen. A veces hasta viveros se hacen, pero al surcarlos, como están a descubierto, como esta milpa, se engusana, se enchueca, y no crecen bonito, no le gusta descubierto, quiere un bosquecito y húmedo, donde le de un poco de sol y de sombra [...]. Cuando ya están un poco más grandes, de una altura como 10 metros, ya no les molesta nada, ya no le pasa nada, ya tiene mucha raíz y ya tiene fuerza.

También el palo volador “necesita humedad, es de sombra, al ya tener cierta altura sobresale y ya le pega el sol y crece más rápido y extiende sus raíces”. Observé que para explicar este proceso varios entrevistados usaban una metáfora, concretamente comparaban la planta con un niño:

Es como un niño [...]. Cuando uno está creciendo necesita protección de los mayores, como uno: casa, papas, quien nos de comer, necesitan de sus mayores, después ya se van solos. (Adán)

Entre los espacios a recuperar, los informantes señalaron la milpa tradicional, que deja de ser un espacio agrodiverso, las partes ociosas o erosionadas de las parcelas, orillas de los cultivos, áreas afectadas por los eventos naturales como el área de deslave, terrenos privados totalmente de su vegetación original como los potreros y las orillas de los manantiales:

- a) Con respecto a la milpa, se trata de devolverle la diversidad anterior de policultivo y reforestar las orillas.
- b) En el caso del área afectada por el deslave en 1999 en Cuyuxquihui, los entrevistados sugirieron la reforestación con frutales persiguiendo varios propósitos: proporcionar sombra, atraer fauna silvestre y detener la erosión. Al presenciar el evento observaron que “donde hubo árboles no se bajó la tierra, porque el mismo árbol detiene la tierra, y donde quedó pelón y abajo tiene tepetate la tierra se resbala, y así fue como el cerro se

vino para bajo". La ventaja de reforestar el área de derrumbe con árboles frutales de gran tamaño (como zapotes) y requieren de espacios amplios es que éstos, por lo regular, no son bien vistos en los cultivos y suelen ser eliminados.

- c) Las parcelas de los ejidatarios donde no se produce nada pueden convertirse en plantaciones maderables de cedro y caoba.
- d) Los manantiales situados en las milpas, cuyas orillas actualmente carecen de vegetación, presentan un problema de escasez de agua en temporada de calor. La propuesta de Cazuelas plantea reforestar las áreas colindantes empleando árboles significativos localmente. Entre ellas se mencionan árboles usados para alimentación (ojite, zapotes, aguacate, pahua, palma de coyol), para construcciones, cercas y objetos cotidianos (laurel, quiebracho), para techar (palmas), para leña, la elaboración de adornos para festividades religiosas (palma de coyol, palma real, tepejilote) o bien las especies significativas por ser parte de las creencias y leyendas (ceiba).
- e) Los potreros, vistos por los agricultores como espacios privados de su vegetación original.

Llama la atención que las estrategias sugeridas, tanto por los campesinos como por las autoridades locales, constan de medidas de coerción, un reglamento que obligue a los propietarios o ejidatarios a mantener o recuperar una parte boscosa de sus parcelas, o bien contemplan un pago de jornales por el trabajo. Esta perspectiva no es muy alentadora en términos de la posibilidad de crear una conciencia común y emprender acciones consensuadas en y con la comunidad, y representa un desafío de replantear la visión del colectivo.

6. Identidad, otredad y reivindicación cultural en el contexto intercultural de las comunidades estudiadas

Optando por la concepción relacional, situacional e intersubjetiva de la identidad (Giménez, 2000 y 2011), me enfoqué en el análisis de ciertos temas presentes en el discurso de los informantes en los que se ven revelados procesos y pautas de identificación. De acuerdo a esta definición, los recursos identitarios se seleccionan acorde a las demandas de la situación, se reacomodan y se

emplean en las estrategias de supervivencia y negociación de significados del individuo o del grupo. Se pueden aprehender a través del análisis del discurso; sin embargo, es indispensable considerar que “la identidad se construye y reconstruye constantemente en el seno de los intercambios sociales” (Barth 1976, citados por Giménez, 2000) y que el investigador participa activamente en este proceso de reconstrucción. Dada la plasticidad de la identidad, fue importante reconocer que una imagen “completa”, “verdadera” o “única” de la identidad de mis informantes es una ilusión inalcanzable y que cada aspecto del contexto de esta investigación ha participado en esta recreación.

La comprensión de la dimensión identitaria de mi objeto-sujeto de estudio que presento a continuación, la fui tejiendo a lo largo de la investigación, recogiendo hebras dispersas que aparecían en diversos momentos y contextos del diálogo. Por ejemplo, fue nutrida por los comentarios de mis entrevistados sobre sus experiencias y sentimientos de vivir la interculturalidad, asociada en su perspectiva a la desigualdad, opresión y expropiación cultural, pero también ligada con la confirmación de su pertenencia por medio de contraste de significados y valores otorgados desde su contexto local a las supuestamente “universales” nociones de la vida y la convivencia, el bienestar, el saber o la educación. En las conversaciones aparece la preocupación por la amenaza a la continuidad de la lengua y de los conocimientos ancestrales, junto a las referencias a la re-significación y re-funcionalización de los marcadores étnicos (lengua, vestido, danzas ceremoniales) y su empleo como una herramienta de negociación con el exterior y de resistencia social.

El Otro que emana de los relatos de mis interlocutores totonacos es un ente multifacético y ambiguo. Tiene cara de hombre occidental-izado, privilegiado en diferentes sentidos: profesionista (licenciado- ingeniero-estudiante-investigador), político, citadino, blanco, mestizo (*luwán*). Es un ser útil, pero también destructivo, al penetrar el tejido familiar y comunitario; por ello la relación con él se rige con principios de precaución. Estos aspectos surgieron en las conversaciones alrededor de programas gubernamentales y medios de comunicación masiva en la vida de los campesinos, que interfieren en sus formas de relacionarse con la tierra y con la sociedad, en la organización y las acciones colectivas, trayendo sólo soluciones parciales a sus necesidades o bien ... suscitando nuevos problemas.

Otra veta dentro de la dimensión identitaria es el discurso y acciones relacionadas con la reivindicación étnica y cultural en el Totonacapan. A través de pláticas con los funcionarios del Centro de Cultura y Artes Indígenas del Parque Temático, la participación en algunas reuniones del Kantiyán y las ceremonias promovidas por esta organización en el municipio de Papantla, pude vislumbrar el proceso de revaloración y recreación de la cultura y la identidad totonaca, identificar algunos aspectos clave incluidos en esta propuesta y algunas discrepancias con respecto a la realidad vivida por los totonacos de la región. La misión del Kantiyán se enfoca a la recuperación de los valores, saberes y prácticas ancestrales, en los cuales la naturaleza y el paisaje juegan un papel importante como referentes concretos de la cosmovisión totonaca.

A continuación desarrollo estos aspectos basándome en las entrevistas y observación de campo. Parto del reconocimiento de la complejidad de la dimensión identitaria – complejidad que se manifestó en el transcurso de la revisión del material de campo - y una exposición del proceso de análisis de los datos que intenta acoger estas consideraciones. En el segundo apartado resumo los resultados del análisis de discursos de los actores en los que se construye al yo colectivo y al otro desde algunas interfaces conflictivas, expresado en listados de dicotomías emergidas que emergen de estos discursos. El tercero intenta caracterizar al otro, apreciado desde diferentes contextos de la interculturalidad que caracteriza el ámbito social de Papantla. El cuarto delimita el núcleo profundo de la pertenencia totonaca, asumida por ellos: el compartir los valores y significados, semejante a la noción de “ethos”. El siguiente apartado presenta con mayor detalle la percepción y el uso de los referentes identitarios “totonacos” en el caso particular de Centro de Cultura y Artes Indígenas. Lo mencionado da pie a una reflexión sobre las posibilidades del proceso reivindicitorio totonaca a la luz de las relaciones observadas. Finalmente, el regreso al contexto amplio del debate permite retomar algunos aportes teóricos recientes para enriquecer las conclusiones con respecto a los procesos de identidad observados y las implicaciones de esta dimensión para la formulación de la propuesta biocultural de la restauración ecológica.

Complejidad de la dimensión identitaria

La complejidad consiste en el carácter intersubjetivo, relacional y situacional de la identidad. Esto implica la consideración de al menos dos actores, articulados por un espacio significativo de relaciones entre ellos, y del momento concreto al que esta relación se ajusta, significando y

resignificando aspectos diferentes de esta relación. El campo identitario, sumergido en las dinámicas de la vida social, está lleno de posibilidades que emergen de sus recombinaciones, por lo que es un campo especialmente difícil de aprehender.

La primera familiarización con los discursos de los entrevistados reveló que éstos no son homogéneos, sino al contrario resaltan aspectos diferentes del yo y del otro, y tampoco son uniformes las actitudes y valoraciones que les corresponden. Darse cuenta de esta variabilidad obliga a darle importancia a los factores y relaciones que sitúan al sujeto en un contexto determinado, mismo que le ayuda a definir dos aspectos fundamentales: “quién y cómo soy” y “quién y cómo es el otro”. Lo llamé aquí “contexto de interculturalidad” y lo tomé en cuenta al organizar el proceso de análisis de la información.

Así, los entrevistados “viven en” y “hablan desde” diferentes contextos de interculturalidad. Cada situación de interculturalidad destaca diferentes aspectos de la identidad y de la otredad, a modo de contraste. Por ello los acentos se distribuyen de forma desigual a nivel de sus percepciones y discursos, los cuales considero únicos y complementarios al mismo tiempo. Reúno aquí diversas visiones: la de un maestro bilingüe de padres campesinos, actualmente residente en la ciudad de Papantla; la de un campesino tradicional quien convive en un pueblo que poco a poco deja las formas tradicionales de vida; de los jóvenes totonacas rurales cuya pertenencia (étnica, cultural, local) se cuestiona desde varios ángulos; de los promotores culturales y de los investigadores “nativos” incluidos en las iniciativas institucionales del rescate y fortalecimiento del núcleo totonaca de Culturas Populares en Papantla y del Centro de Cultura y Artes Indígenas de Parque Temático en El Tajín. Por ello, la identidad de mis entrevistados se aprehende y se describe en el siguiente apartado como un listado de dicotomías formadas por atributos polarizados, que surgen dentro de las interfaces determinadas.

En los discursos de los actores se percibe una diferenciación dentro del conjunto de los atributos o referentes identitarios. La línea divisoria se marca a consecuencia de la actitud de los propios actores – “poseedores” de los atributos – hacia estos referentes, y también a consecuencia de su instrumentalización en la recreación cultural e identitaria. Esta distinción a veces se ajusta a la dicotomía “subjetivo-objetivizado”, “autoidentificado-impuesto”, “aceptado-rechazado”, “intangible-tangible”, o bien “explícito-invisibilizado”, “superficial-profundo”, “instrumental o utilitario-sagrado”, “valores y significados – apariencias”, “ethos – folklore”.

Como resultado del análisis, este último pareció el más cercano a las percepciones de los entrevistados. Por "ethos" se entiende generalmente el "conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad" (*Diccionario de la Real Academia*), pero aquí se relaciona estrechamente con los dos significados inherentes a su origen griego *éthos*, que significa predisposición para hacer el bien (o la ética) y *éthos* que significa costumbre (más relacionada con la moral, así como fue transferida al latín). Los entrevistados pues se identificaron positivamente con cierto conjunto de valores y significados profundos, más que con rasgos visibles y objetivizados, a menudo etiquetados como "folklore". En estos procesos de autoidentificación destaca la importancia fundamental de la filosofía totonaca, donde los componentes axiológico y normativo son de primer orden y regulan el comportamiento y pertenencia de las personas.

Hay que aclarar que aquí se toman en consideración básicamente las voces de los campesinos totonacas (aunque sus discursos presentan diferencias moldeadas por su singular contexto intercultural, como ya se mencionó), por lo que obtenemos una visión parcial, limitada a la autodefinición y autoadscripción de los actores, presentada en sus propios términos. No obstante, en los contenidos de la autoadscripción y autoidentificación se ve reflejada esta contraparte, el Otro, y la relación entre ambos.

Construcción de la pertenencia y de la diferencia desde diversos contextos y procesos

Los contextos desde los que hablaron mis entrevistados sobre los asuntos de su identidad fueron heterogéneos. Cada uno de estos contextos presenta sus propios ejes de reflexión, centrados en relaciones y contrastes determinados, que resaltan algunos recursos identitarios. Los que aportaron la mayor riqueza de significados han sido:

Abuelos indígenas del Kantiyán del Centro de Artes Indígenas, Parque Takilsukut, El Tajín, en el marco de la Cátedra de Juan Simbrón dedicada al fortalecimiento de la cultura totonaca por medio de la enseñanza de artes y valores totonacos a los jóvenes totonacos.

Los ejes semánticos que emergen del discurso son:

(a) Diferencia, desigualdad, opresión, basados en la relación “indígena-mestizo/blanco” y “campo-ciudad”. En esta interface, aparecen las dicotomías de carácter de referentes identitarios, como:

- Autoridad-subalternidad,
- Mestizo-indígena
- Rico-pobre
- Ciudad-campo
- Poder-impotencia
- Control – resistencia
- Chico-grande
- Nuevo-antiguo.

Considero pertinente incluir algunas citas más elocuentes y comentarlas brevemente:

1. Comentando la desigualdad: “Los que llegan a ser autoridades [municipales] son pura gente mestiza, no es gente de campo, si fuera de campo y llegara a la gubernatura, cambiaría porque él tiene otra idea. Pero no es tan fácil porque nosotros no tenemos recurso económico, no podemos, solamente él que tiene [poder] no lo quiere soltar, se pelean entre varios partidos, porque saben que allí son millonadas”¹⁶.

2. Refiriéndose a la opresión y falta de oportunidades y remarcando que la desigualdad se fortalece con el miedo de la clase con poder de perderlo: “porque quién sabe qué es lo que piensen arriba: a lo mejor piensan que van a estudiar, nos van a quitar nuestras cosas, nos van a quitar la tierra”.

3. Señalando las carencias y la marginación que vive la gente indígena en el municipio de Papantla (donde no existe un hospital decente, ni centro de Abastos, ni universidad para indígenas) en contraste con la población mestiza del municipio de Poza Rica, la inequidad en los derechos y servicios y el trato discriminatorio en las instituciones públicas, como hospitales:

“...necesitamos un hospital grande, necesitamos universidad grande, porque Papantla es grande y viejo y no tiene su universidad. Poza Rica es chiquito pero todo tiene. Luego vas a mandar tu hijo o tu hija: - ¿de dónde vienes? - de Papantla - ayaya [desaprobación]. Después viene otro de Poza Rica, es petrolero mi papá: - a, éntrale. ¿Por qué? Porque manejan puro recurso, mientras uno indígena si va a Poza Rica [al hospital] no lo quieren ingresar”.

¹⁶ Los subrayados indican los conceptos clave presentes en los discursos de los entrevistados que se tomaron en cuenta para esta interpretación.

(b) Expropiación, sentimiento de despojo y celos por compartir lo suyo. Estas reflexiones surgen cuando se habla del bastón de mando, actualmente en posesión de Juan Simbrón, así como de los conocimientos y la lengua totonaca, que se vuelven objeto de interés de los agentes externos (medios, turismo, investigadores “blancos” etc.) quienes los usan con fines de difusión, comercialización, estudio o diversión/recreación. Aparecen las dicotomías:

- Saber-irracionalidad
- Dignos-indignos
- Totonaco–castellano (lengua).

Uno de los Tatas dijo que el bastón de mando no hay que prestarlo a los indignos, (sólo se entrega al gobernador), expresando la *preocupación por que puede ser perdido o mal usado*. También se mencionó que “no hay que decir todo el conocimiento, no todos son dignos” de compartir esta sabiduría.

Maestros bilingües de procedencia totonaca, hablando de la lengua nativa resaltaron como eje el problema de la continuidad de la lengua y de los conocimientos de los abuelos. La dicotomía consiste en:

- Totonaca–castellano

En la plática con otros abuelos y jóvenes, el maestro Epifanio se conmovió al decir que, cuando oye su lengua, “le llega al corazón” y le duele su desaparición. Cuando habla en totonaca, “siente gusto, satisfacción, commoción porque es suyo, lo ha mamado, vivido, sentido”. La maestra jubilada de Coxquihui, explicando los procesos de la pérdida de la lengua que ha observado a lo largo de su vida, señaló las cuestiones de poder y prestigio que minan la relación entre el núcleo familiar totonaco con el exterior mestizo, en cuya consecuencia la lengua materna resulta ser sinónimo de pobre, ignorante y subordinado - y por lo tanto un motivo de vergüenza. Comentó cómo estas relaciones de poder y prestigio de los adultos permean el mundo de los niños, generando vulnerabilidad ante esta realidad establecida. Otro aspecto importante de este proceso, que advertían también otros entrevistados, es el señalamiento de la generación de los padres como el eslabón roto en la transmisión de lengua y conocimientos tradicionales y de los

abuelos como sector clave para la transferencia a las nuevas generaciones. Como ejemplo, incluyo este testimonio de la maestra Amalia:

Creo que va a desaparecer (el idioma totonaco), en unos 50 años ya el totonaco no va a existir. Porque ahora los niños que saben hablar totonaco son los que conviven con sus abuelitos, los padres se van a trabajar y los hijos se quedan con los abuelos, y por la necesidad de comunicarse aprenden, son los que saben hablar totonaco. Es el único ambiente donde pienso que el niño va a aprender la lengua. Depende mucho de los niños, a mi hijo no le gustaba: -no me hables así, no te entiendo. Se molestaba cuando le hablaban así, se le dificultaba, ahora por necesidad de trabajo (es maestro bilingüe como su madre) me reprocha que yo no le enseñé: -tú no me decías, no me enseñabas. Pienso que les da pena, vergüenza, muchos se avergüenzan de sus papás, de su familia, de su cultura, algunos padres de familia se molestan que aquí en la escuela se enseña y se les habla en totonaco.

Ella como maestra bilingüe “hacía su trabajo, impartía mitad en español mitad en totonaca (todas las materias se imparten en dos idiomas) y lo que hacía era no exigirles tanto a los niños”. También señaló que las personas adultas y de edad avanzada “mezclan ambos idiomas, combinan palabras, hasta en el molino piden “tortilla” y “un kilo” y el resto lo dicen en totonaco”.

Hay que explicar que esta percepción de la pérdida de la lengua nativa es generalizada y no exclusiva de los maestros bilingües, sino vivida y percibida por los campesinos. Los padres de don Tomás de Francisco Sarabia, por ejemplo, no hablan castilla, sólo totonaca, él mismo y su esposa son bilingües, sus dos hijas hablan bien su lengua materna, otros tres “no, porque no les gustó”. La lengua es reconocida como un referente identitario fuerte, pues muchas veces los entrevistados medían su “grado” de ser totonaca con sus competencias lingüísticas. Don Tomás se considera “en 90% totonaca porque también habla un poco castilla”, además el totonaca, que es “su lengua”. La misma lógica encontramos entre los jóvenes de Cuyuxquihui, quienes se califican como “en 50% totonaca”, pues ya no tienen los mismos conocimientos ni hablan bien totonaco.

La vida comunitaria de Cazuelas determina el otro ángulo de mirada. Cazuelas es una comunidad aparentemente muy tradicional, cercana a Papantla, influenciada por la labor de Culturas Populares, donde notamos que el tema de la idiosincrasia totonaca y la tradición está muy presente en las discusiones cotidianas de sus habitantes. Aquí tomaré en cuenta los comentarios

de don Carlos - promotor jubilado de Culturas Populares - y su vecino don Adán, agricultor tradicional. Ambos resaltaron el problema de la lengua y de la “prostitución” de los atributos tangibles de la identidad y la cultura totonaca. Me parece que la oposición entre “ethos-folclore” es la categoría que emerge como resultado de la interpretación de los comentarios de mis entrevistados. Ambos aluden a los referentes obvios, objetivizados, contraponiéndolos a los referentes menos tangibles, pero que constituyen una diferencia profunda, más allá de las particularidades superficiales.

- Ámbito familiar – ámbito público
- Profundo – superficial
- Sagrado - instrumental
- Ethos – folklore.

(a) La lengua. Con respecto a ésta aseguran que en Cazuelas se habla totonaco en familia, no en la escuela (sólo nivel preescolar es bilingüe), donde enseñan el español y el inglés: “Se sigue hablando, aunque los maestros ya no hablen totonaco, los niños hablan cuando vuelven a casa”. Nuestra impresión fue que las tradiciones, la lengua y los valores tradicionales se mantienen más fuertes en Cazuelas que en Cuyuxquihui.

(b) “Prostitución” de las danzas ceremoniales y del traje tradicional. Me refiero a las apreciaciones sobre la comercialización de la cultura e identidad totonaca y el uso instrumental de marcadores étnicos. Si bien estos “usos” forman parte de una estrategia de negociación para la supervivencia social de las familias y comunidades, por muchos son sentidos como una profanación y son objeto de cuestionamiento y hasta rechazo. Indudablemente, presenciamos un proceso de refuncionalización y resignificación dentro del campo identitario.

El ejemplo de la danza de los voladores es un ejemplo por excelencia, pues anteriormente los voladores sólo aparecían en las fiestas religiosas, luego empezaron a aparecer fuera de su contexto original, convirtiéndose en un espectáculo para turistas. Don Carlos explica este proceso en el que la coexistencia de ambos ámbitos de ejecución de la danza cede ante una pérdida del aspecto ceremonial y profundo, relacionado con la interrupción de la transmisión cultural:

Los voladores hubo antes. Yo también volé, en el 73, en Taxco Guerrero, era para los gringos, de diversión, dos veces por noche volamos [...]. Después en el 75-76 formamos un grupo también de

voladores, cortamos el palo, lo pusimos frente a la iglesia en el 86, también en el 87 y 88, tres veces. Fue el 12 de mayo, en la fiesta patronal. Me tocó coordinar la ceremonia, todos eran de aquí. Usamos los 3 años el mismo palo, después se pudrió, ya no conseguíamos otro, ya no se hizo. No se hizo por eso, porque ya no sirvió el palo, si hubiera palo de este se seguiría haciendo. [...] Pero también el caporal no logró a enseñar a todos. Se tenía que conseguir un caporal por otro lado, y tienes que pagarle su pasaje, su día, y es difícil. Antes había un caporal, ahora ya no hay. Hay bastante discípulos, pero no quien pueda pararse y agarrar la flauta, tiene que dominar varias cosas, y el miedo de pararse allá arriba, no todos le entran, para volar es fácil, pero para pararse allá arriba no cualquiera quiere entrarle. En Poza Larga hay un palo, un tubo de metal parado, pero nadie vuela, por lo mismo: no hay un caporal.

Cuando yo entré se cuidaba mucho esto [aspecto ceremonial, ético, reglas]. Pero ahora pasan muchos accidentes, hay que entrar con devoción, hay que respetar. Algunos danzan por el dinero, lo hacen rápido, no siguen todos los pasos que hay que dar. Ya no lo hacen como lo deben hacer. Y ya hay varios grupos, cuando nosotros estuvimos eran pocos. Hay caporales que andan pitando, bailando ellos solitos, pidiendo dinero para tomar y esto no debe ser, se debe respetar y no hacer estas cosas. Pero mucha gente ya no se fija en eso.

Entre las posturas más críticas y radicales está la de don Adán, quien abiertamente cuestiona y rechaza las “costumbres” que han sido estimuladas desde el exterior y folklorizadas, como la ceremonia del corte de palo volador, las danzas, el uso de máscaras y rezos en las ceremonias, etc. Considerando que en realidad se trata de una fusión entre dos culturas, ven esta fusión en términos de contaminación. Estas apreciaciones muestran cómo el interés del exterior en el goce y perpetuación de algunos elementos de la cultura indígena lleva a un proceso en el que estos elementos se descontextualizan, refuncionalizan y resignifican. Paradójicamente, el querer exponer o rescatar algunos rasgos no necesariamente lleva a su revaloración y fortalecimiento, también conlleva un riesgo inmanente de expropiación y/o abandono de estos rasgos. Sobre la ceremonia de corte de palo volador para la escuela de jóvenes voladores de Takilhsúkut, nos comenta Adán:

Que le hacen al cuento, he oído como se corta, que se le hace una ceremonia, con incienso, se riega agua bendita, quien lo va cortar se pone una máscara, le da vuelta, pide permiso al viejo del monte, se lleva su tabaco y alcohol. Es una creencia que pienso que ellos mismos no lo saben, es una suposición. Pues el tabaco y alcohol es para adultos, gente grande. El rezo no corresponde, ni viene al caso, viene de España, es una introducción, fusión entre dos culturas, es un rosario común. Y la

original, ellos no sabrían como era. Lo de la máscara tampoco, sé que es para los negritos, no para los voladores.

Desde su óptica de observador agudo de la vida de su comunidad, Adán nos comenta cómo se juega con los atributos identitarios totonacas en el ámbito político, específicamente señalando el proceso de resigificación y refuncionalización del traje tradicional:

Es como aquí don Carlos, es su trabajo de ellos, cuando viene Fidel Herrera, hay personas que se camuflean, se cambian, es su trabajo de que conservé, de que la cultura no se acabé. ¿Pero a la gente cómo le vas a meter esa idea? A ver con qué nos engañan, entonces que me pongo de indito, me pongo pañuelo, no soy, y voy a donde el presidente. Me pongo de indito, le echo porras al presidente, regreso y me cambio y sigo siendo como soy de siempre. Ahora el traje de indita, es muy bonito, muy vistoso, llamativo, sus colores, adornos, pero ahora el traje es al vapor, son comerciales, el verdadero es como de mi jefa, no es de estos que se lo ponen y se lo quitan, de chico así creció, a diario, así es su vestimenta. Y es lo que pasa en esta comunidad...

La vida en el campo desde el contexto urbano. La interculturalidad de los totonacos procedentes del medio rural pero ya profesionistas, “aculturados y urbanizados”, resultó un contexto privilegiado para apreciar las vetas profundas de la identidad de los campesinos totonacas tradicionales. La experiencia de vivir en y entre dos mundos ofrece a estas personas una óptica diatópica¹⁷, capaz de distinguir las diferencias, no solo las superficiales sino las axiológicas: lo que es importante y valorado en ambos contextos. Aquí se analizan los comentarios referentes a la situación de visita, en la que estas diferencias se vuelven más visibles y explícitas.

(a) Varía “lo que importa” y por consiguiente las reglas de convivencia. Importa la salud, el clima, el trabajo, la visita en sí, el regalo, el consejo, el SUJETO – la persona es la que importa. Al respecto considero muy enriquecedor citar un amplio fragmento del testimonio del maestro Porfirio, en el que habla de su visita a la casa de sus padres en Cazuelas y nos acerca a esta experiencia intercultural:

¹⁷ Una óptica diatópica refiere a una óptica que se construye desde dos lugares, en este caso desde dos horizontes culturales que confluyen en un solo actor. El término fue usado por ejemplo por Boaventura de Sousa Santos para nombrar el procedimiento de traducción intercultural (hermenéutica diatópica) (Santos, 2009).

P: - Acá (en la ciudad) nosotros que ya estamos aculturados, tenemos otra idea de vivir, nos formamos otros conceptos cuando nos mudamos al medio urbano, ya tenemos otra forma de ver las cosas. Estamos allá- tenemos otra forma de ver, son dos mundos, dos cuestiones diferentes.

KP: - ¿Cómo es esto?

P: - Pues son dos cosas diferentes: vivimos en el rancho - yo vivo en la ciudad, pero cuando voy al rancho - , vivir en el rancho quiere decir que allá es movido, es movimiento, es ir a la milpa, es ir a dar de comer a los puercos, a las gallinas, a trabajar, esto es vivir allá. Y acá el vivir, esta es otra forma de vivir. También ir a trabajar, pero es otro trabajo, vivir en la casa significa ver la tele escuchar música, es otra forma de vivir. Entonces yo vivo dos mundos, vivo en la comunidad cuando voy a ver a mis papás, voy a ver a mi mamá y mi papá, estoy un rato con ellos, platico, agarro mi machetito y voy a la milpa. Mi papá está grande pero siempre anda trabajando. Le acompañó un rato allí, estamos platicando, es otra forma pues.

KP: - Cuando usted les platica a sus papás de su vida en la ciudad, ¿es difícil que lo entiendan?

P: - No, porque yo les platico, bueno, solo cosas de mi trabajo y cosas así, porque hay cosas que ellos no me entenderían, no me entienden, cosas que hago yo que para ellos no son relevantes. Por ejemplo ver la televisión para ellos no es relevante. Para mí sí. Para ellos es relevante lo que hacen. Cuando yo voy, les platico lo que para ellos es relevante. Lo primerito para una familia en el rancho, cuando se visita a una familia, lo relevante es el tiempo, cómo está el clima, que ya llovió, que no puede llover, la milpa no va a crecer, nos hace falta el agua, o ya llovió, qué bueno, dios ya nos mandó el agua, se va a dar el maíz, vamos a tener maíz, frijol. Esto es lo relevante. Lo relevante es la salud, cómo está usted, cómo están ustedes aquí, nadie se ha enfermado? No pues estamos muy bien, qué bueno que están bien, y ustedes cómo están? O sea este es el tema de la plática, de cómo está usted de salud, de cómo está el campo, el tiempo, que hace sol, que no ha llovido o que ya llovió, o que va a llover, ojalá que ya llueva, cómo va tu milpa, si va creciendo bien, si ya sembraste o todavía no siembras, o cuándo vas a sembrar. Estos son los temas relevantes.

[...] Cuando digo “*nikulá latamat e*”? pregunté “cómo están”, cómo están de salud, ya me dice usted “*Tlan*” – “bien, estamos bien”, y pregunto (en tononaca) “¿nadie se ha enfermado?”, dice (en totonaca) “nadie”, entonces digo “qué bueno”, y ustedes – usted me devuelve la pregunta, “no”, “qué bueno”. Y estamos platicando sobre eso. Es como un tema primerito, eso no debe faltar. Al visitar o encontrar a alguien, no debe faltar eso. Podría haber muchas cosas secundarias, un chismito, pero lo primero es la salud, cómo está usted, cómo está su familia, esto es lo primordial.
[...]

KP: - El saludo ¿tiene un sentido diferente que en la ciudad?

P: - Si, porque allá (en la ciudad) decimos: "cómo estás", "bien" y a nadie le interesa, pero acá cuando nos preguntamos "*nikulá latamat e*" no nos estamos refiriendo a cómo está usted aquí en su casa, sino cómo están de salud. Y empezamos a hablar de la salud, si alguien está enfermo, y ya le preguntamos por qué no le llevas al curandero, por qué no le das esto, o por qué no vas a ver a aquella persona que cura, y ya empezamos a recomendar, si alguien estuviera enfermo. O si dicen "tu compadre estuvo enfermo pero ya está mejor", "ah qué bueno". Y nosotros nos visitamos, si me entero que mi familia, mi compadre está enfermo, lo visito, lo voy a ver y le llevo alguna cosa que yo tengo, o a lo mejor nada, pero lo visito. Nosotros valoramos mucho la visita. Esta es la prioridad para nosotros: la salud.

Aparecen los siguientes contrastes:

- Urbano-rural
- Convencionalismo – persona
- Individualismo – colectividad

Los jóvenes: un caso de interculturalidad intracultural. Un espacio aparte merecen los jóvenes, puesto que su manera de vivir la interculturalidad crea sus propios conflictos y negociaciones, y ésto se refleja tanto en su autoidentificación y el manejo de los recursos identitarios como en las calificaciones que reciben ellos desde su colectivo de origen.

Desafortunadamente, no cuento con las opiniones directas de los jóvenes Totonacos urbanos, pero una cita pronunciada desde la perspectiva de los adultos puede iluminar el tema. El eje de este testimonio es una inevitable ruptura epistémica entre la cultura totonaca rural y la vida urbana. La ruptura se debe a la ausencia de un componente fundamental de esta primera en la vida de los jóvenes urbanos: de la experiencia vivencial de los valores de la tierra y de la comunidad, que afianza y da sentido al modo de ver, sentir, pensar y hacer las cosas:

Ellos [nacidos en la ciudad de Papantla] ya viven en otro mundo. Yo si vivo en los dos mundos, yo me los llevo a veces al rancho, pero ellos ya no entienden. Yo les digo: hay que cuidar el agua, el monte, no hay que maltratar siembra, no hay que hacer esto... Lo escuchan, pero tal vez para que lo comprendan bien tienen que vivirlo. Este es el problema: tienes que vivirlo. Como yo ya no vivo en

la comunidad donde están conviviendo con la naturaleza, ellos en la ciudad, entonces hay cosas que no se llegan comprender que esto es por eso, o esto se debe hacer así, pero ya no es como vivirlo, en carne propia. Esta es la dificultad.

Está bien que un muchacho, cuya descendencia es también de la comunidad, tenga dos culturas, pero que se equilibren. Pero es difícil, no sé qué haría falta para reencaminarlo. Si con nuestros hijos es difícil, imagínese con otra gente. Es hacer conciencia, es vivirlo, es cuestión de valores, de practicar los valores.

Pero el problema es más complejo, puesto que también los totonacos rurales se “modernizan”, y en esta trayectoria rompen con los valores y prácticas tradicionales. Su concepción de la vida, del bienestar, del tiempo y del dinero marcan una diferencia que casi los excluye de la colectividad tradicional totonaca:

Inclusive la propia gente de la comunidad que todavía trabaja en el rancho. Buscan lo más fácil porque no quieren estar aquí, me voy a Reinosa, me voy al otro lado y allí agarro más dinero , trabajo menos, y puedo tener muchas cosa, puedo traer una camioneta, tener una buena casa, aparato de sonido. Hay poca gente que se quede en el rancho y sigue practicando lo que practicaba su papá, su mamá. Si vivo en el rancho y quiero hacer mi milpa, ya sembré, pero me da flojera deshierbar con la coa, entonces voy y compro 2-3 litros de matayerba, rocío y me ahorro trabajo de muchos días, en uno o dos días ya terminé, y me voy a trabajar a otro lado porque necesito dinero. Lo que buscan es dinero, ya no importa si lo que hago perjudica la naturaleza, lo que queremos es dinero, tener buena casa, un carro, cosas así. Esta es la cuestión.

Los jóvenes de Cuyuxquihui, entrevistados en dos ocasiones en un ejercicio de grupo focal, entre varios temas expusieron las razones por las que sienten la pertenencia a su colectivo de origen y las razones que los distancian y los hacen diferentes. El grupo fue compuesto por dos varones de 17 años y tres muchachas de entre 20-24 años; todos han estudiado a nivel medio superior o superior.

Los motivos por los que se distancian de sus raíces, son:

- a) La relación con el campo y su modo de subsistencia de los campesinos. Los jóvenes ya no se consideran campesinos como sus padres, puesto que ya no dominan el mismo conocimiento. Su experiencia se limita al trabajo de jornaleros, con el que pagan sus pasajes a la escuela en el pueblo vecino. Nadie de los entrevistados varones quiere ser

campesino, por la incertidumbre económica que implica vivir del campo. La ciudad de acuerdo a sus percepciones ofrece una mayor estabilidad. Hay que agregar que el limitado acceso a tierra y las desigualdades entre los ejidatarios y avecindados en el contexto ejidal fueron mencionados por los jóvenes como barreras para incorporarse plenamente a las actividades agrícolas.

- b) La relación con las generaciones de los mayores. Los jóvenes se refirieron a un conflicto entre generaciones (y vimos que las acusaciones y la decepción son mutuas), porque “los abuelos todo lo ven como falta de respeto”. Hay una profunda diferencia e incomprendión por ambas partes sobre sus circunstancias de vida diferentes.
- c) La lengua indígena. Los jóvenes no hablan, hablan poco o “hablan mal” la lengua totonaca y - según comentan - solamente los que tienen contacto frecuente con sus abuelos tienen mayores capacidades en este sentido. La educación formal denominada oficialmente bilingüe sólo existe a nivel preescolar en Cuyuxquihui. En la percepción de los jóvenes, la lengua indígena es un espacio privilegiado de los abuelos, íntimo y representa un espacio de resistencia cultural y generacional en la confrontación con los jóvenes y con el mundo exterior. Hay situaciones en las que para los jóvenes la lengua indígena representa, además de la diferencia, la hostilidad.

Las ligas que articulan a los jóvenes con su comunidad de origen consisten básicamente en la valoración positiva de su terruño y su cultura, pero también por las relaciones discriminatorias impuestas por el mundo exterior:

- a) La percepción de la vida en la comunidad, a pesar de las desventajas económicas que representa, es un sinónimo de tranquilidad, familiaridad, seguridad valorados positivamente, en contraste con el ambiente urbano.
- b) Se autoperciben como totonacas o “parcialmente totonacas”. Aunque la lengua representa para los jóvenes un referente identitario importante que los distancia del núcleo totonaca (y que se expresa en su afirmación de que “son 50% totonacas porque casi no hablan la lengua totonaca”), admiten que hay otros recursos que los identifican con la etnia totonaca, como la tierra de su procedencia o las costumbres.
- c) El dominio de los abuelos: la lengua, el saber, lo sagrado (sólo ellos saben bien como hacer las estrellas, los alteres etc.) son vistos por los jóvenes como valores invaluables, a pesar

- del conflicto que les causa no compartirlo plenamente. Consideran necesario rescatar estos saberes y prácticas de los abuelos.
- d) Los jóvenes tienen nociones de la historia local y de la tradición oral, que contienen las pautas de la visión del mundo, ética y normas que regulan las relaciones en la sociedad y entre la sociedad y la naturaleza.
 - e) Observé que hay un orgullo por pertenecer a una cultura agrícola tradicional y de considerarla un rasgo distintivo, lo que puede ser causado por el reciente reconocimiento exterior que se ha dado a estos cultivos tradicionales (incluyendo nuestra presencia y actividades en la comunidad).
 - f) Finalmente, la desigualdad y discriminación que forma parte de la experiencia amarga de ser del “pueblo” e “indígena” ubica a los jóvenes del mismo lado de la línea divisoria que separa ambos mundos, pese a las inequidades dentro de la comunidad.

Las representaciones del otro

El otro se vislumbra a través de las características que acompañaban, a modo de contraste o negación, las características del yo. Se materializa en varias figuras, de las cuales trataré sólo a las que fueron más comentadas por mis informantes. En términos generales, nos enfrentamos con dos arquetipos del otro: uno es lejano – es el hombre occidental y su cultura - , otro es el cercano en términos espaciales y emocionales – el vecino, el ganadero, los jóvenes.

Quisiera partir de un testimonio, en el que el maestro Porfirio esclarece el significado del hombre blanco o mestizo, que funciona como un estereotipo vigente en las comunidades estudiadas:

P: - Nosotros aquí en el rancho, es lo que dicen: “*luwán*” y “*matakuxtuná*”, por ejemplo *matakuxtuná* es la cultura indígena, o como le llaman ustedes, pueblos originarios, y *luwán* es la diferencia, *luwán* por ejemplo puede ser español, puede ser alemán, de Estados Unidos, inclusive puede ser mestizo aquí. [...] Pero usted, lo primero que diría mi mamá es “*xinula*” es como llaman a la mujer blanca, cuando una mujer es alta, su piel blanca, cabello a veces rubio, los ojos azules, bueno, las características físicas, *xinula* es rubio, blanco. Y *luwán* es un poco más despectivo, y *xinula* es algo más bonito, como una flor bonita, y *luwán* quiere decir víbora. [...] Mucha gente no lo sabe, viene de “*luwa*”, *luwa* es culebra, víbora. Es la cuestión histórica, porque llegaron unos blancos y nos maltrataron, nos quitaron las tierras. Entonces allá en el rancho dicen “hay que

cuidarse del *luwán*”, porque tienen la idea que es traidor, es como los que vinieron de España en aquel tiempo. Él te va a ver, pero te va a ver con el signo de peso, va a ver qué te quita o te engaña, entonces le dicen “*luwán*, es como una víbora traidora (se ríe). Pero así decimos, porque no hemos profundizado en lo que quiere decir *luwán*. ¡Si el blanco supiera qué es *luwán*! Así como decir el indio, dice muchas cosas, lo discriminan, así que también el indio tiene una forma de...

KP: - ...Corresponder...

P: - Entonces es una cuestión histórica. Pero no todos los *luwanes* son malos. Pero ya cuando ven a una persona dicen pues *xinula* o *luwán*.

Lo que destaca en este estereotipo es la imagen negativa del hombre blanco u occidental-izado, su carácter traidor e interesado en su propio beneficio. Por ello se recomienda una actitud de precaución y resistencia en el contacto con el *luwán*. Este estereotipo general se extiende a diferentes encarnaciones del blanco, desde el licenciado, ingeniero, autoridad, investigador o turista. No obstante, el hombre occidental al que se atribuye el acceso a recursos y al poder, también simboliza el bienestar y una esperanza de solución de problemas que atañen a la comunidad¹⁸.

No cabe duda que la autoridad municipal, estatal o federal y los agentes intermediarios en sus programas dirigidos a la comunidad (funcionarios, ingenieros, licenciados) logran una presencia e impacto en la vida comunitaria, directamente en su organización, formas de trabajar y en la decisión sobre rumbos de acción colectiva. Esta presencia e impacto son un resultado del interés genuino o la necesidad de la gente rural, pero muchos aspectos de estas intervenciones son percibidas al interior de la comunidad en términos negativos: confrontan el saber ajeno con el saber propio y lo descalifican, destruyen la iniciativa y la organización social propia, destruyen formas de labrar en el campo, tienen impacto negativo en la alimentación y la salud, manejan un discurso vacío en el tema de la conservación, operan gracias a la existencia de la necesidad y la corrupción. No obstante, el gobierno a través de sus programas ejerce un control sobre la población de las comunidades, abarcando no sólo a los productores, sino también a mujeres, niños y ancianos incluidos a nuevas dinámicas, debilitando su resiliencia: “nos malacostumbró el gobierno, dicen: tal fecha ven a cobrar, es lo que ha pasado”.

¹⁸ Este aspecto se desarrolla con mayor detalle en la parte de Microhistoria de Cuyuxquihui de esta tesis.

La imagen de la autoridad está en crisis: “no hay un partido honesto en Papantla”, a los funcionarios “solo les interesa su quincena [...], están con su clima encendido, pies en el escritorio”, los licenciados y los ingenieros “sólo nos usan a los campesinos”... Al mismo tiempo y de manera contradictoria hemos oído que la comunidad “solo obedece a las autoridades o gente de fuera, aunque no se obedecen entre ellos mismo”, que “nosotros necesitamos que venga un licenciado” y “qué bueno que vengan ustedes a enseñarnos parte de lo que están estudiando”. En el contexto de estas representaciones ambivalentes, nuestra presencia en las comunidades también fue cuestionada y tiene que ser objeto del cuestionamiento del investigador.

En el ámbito cercano, el Otro puede ser la juventud o el pueblo vecino, el primero por su comportamiento muchas veces ajeno a los patrones tradicionales y el segundo por las rivalidades que llenan las páginas de la historia local (detalles en Microhistoria de Cuyuxquihui). El Otro también es el ganadero, pues esta actividad sigue asociada a una serie de representaciones que ubican al ganadero del otro lado de la línea: persona rica, “terrateniente”, vive en la ciudad, a menudo “español”, gente ambiciosa y sin escrúpulos, con poder (“es la ambición de tener, de poder”), a pesar de que varios habitantes de las comunidades estudiadas han tenido experiencias con la ganadería.

Valores y significados como el núcleo profundo de la identidad totonaca

Reflexiones de los entrevistados sobre los variantes locales de las “nociónes universales”, como bienestar, la vida y la muerte, el saber y el trabajo, aportaron datos interesantes que a la vez permiten delimitar un núcleo de la identidad totonaca-rural de las comunidades estudiadas desde la perspectiva *emic*. Estas reflexiones surgieron en las entrevistas a personas con un alto grado de biculturalidad, quienes radican tanto en el medio urbano como en el rural. Los comentarios más contundentes fueron expresados por los maestros bilingües, quienes resaltaron como primordial el conflicto entre los valores y significados provenientes de la cultura indígena y los de la cultura occidental. Las dicotomías que aparecieron en la tensión alrededor de la conceptualización de la naturaleza, el trabajo, el tiempo, la vida y el lugar del humano en la tierra en general, tienen que ver directamente con los valores que se practica:

- Visión sagrada de la naturaleza - visión instrumental /utilitarismo

- Cultivar-explotar
- Agricultor-ganadero
- Tierra – dinero
- Tener lo suficiente – acumular riqueza
- Felicidad - riqueza
- Estar (trabajando, conviviendo) -tener (bienes materiales e inmateriales)
- Suficiencia - exceso
- Autosuficiencia - dependencia
- Tiempo que se trabaja - tiempo que se ahorra
- Esfuerzo, movimiento - comodidad
- Sabiduría – educación
- Conciencia – conocimientos
- Hacer – decir
- Práctica- teoría
- Pertenencia – control.

A continuación también se verá cómo a la polaridad blanco/mestizo – indígena y urbano-rural, se agrega la polaridad juventud – abuelos, marcando una línea divisoria dentro del mismo contexto rural-indígena.

Los conceptos-ejes de reflexión fueron:

(a) La tierra y sus recursos.

Alrededor de la tierra aparecen las contradicciones entre “usar y desechar” *versus* respetar y perpetuar usando, o bien entre “explotar” *versus* “cuidar, usar racionalmente”. Explica Porfirio la diferencia entre la visión meramente utilitaria de la naturaleza, formada en el seno de la cultura occidental, con ayuda de la educación escolar y los medios de comunicación masiva y la visión sustentable de los campesinos tradicionales:

[...En la cultura de sus padres...] Por esto no se contaminaba el agua. Por esto no se contaminaba la tierra. Pero en la actualidad no es así, por que los jóvenes se educaron en la escuela occidental, que tiene otra visión, y en la escuela aprendemos otras cosas, con los medios masivos de comunicación,

y aprendemos que la tierra es algo utilitario y nada más, lo podemos ocupar como cualquier objeto y lo dejamos. Pero la educación que recibimos nosotros no era eso.

Los jóvenes de ahora no, quieren tumbar todo, y luego cuando no hay agua se están quejando, ay que no hay agua, que se secó el arroyo, que los animales no tienen para tomar agua. Y es lo que decía mi papá: ellos mismos se lo están secando. Y diles – no entienden. Lo que pasa, ellos cuando hacen una milpa en la orilla, quieren explotar, dicen vamos a tumbarlo todo, allí pasa el arroyo y hay humedad, entonces lo que quieren es la explotación, vamos a explotar hasta el último rincón de la tierra. Y acá antes no era así.

Lo que quieren es explotar todos los rincones, ya tenemos otra visión, otra cultura, vaya, la cultura que nos enseñaron en la escuela, que nos enseñaron medios masivos, y si hay un monte que queda, hay que ir a arrasar con todos. Esa es la cultura que tenemos.

Indudablemente, el valor de la tierra sigue siendo uno de los más altos en la cultura tradicional totonaca. El significado de la tierra, por ejemplo, se relaciona con el bienestar y autonomía:

A nosotros tener el pedazo de tierra es como todo lo que nos va a hacer que vivamos bien. Porque él que no tiene tierras va a andar pidiendo prestado tierras, va a andar viendo de dónde, si le prestan, bien, si no le prestan, también va a buscar donde producir. Por esto para nosotros la tierra es muy significativa, la tierra y lo que contiene.

(b) El bienestar

El tema de bienestar contrasta el dinero con la tierra, la acumulación de riqueza con “tener lo indispensable para ser felices”, y tenerlo todo *versus* “tener lo suficiente”.

El hombre blanco no, tiene parcelas, hace potrero, y no le importa tumbar árboles, no le importa lo que haga, siembra pasto, mete ganado, lo que quiere es el dinero. Y la cultura de nosotros es que si tengo un pedazo de terreno donde sembrar, soy rico. La riqueza no se mide por el tener mucho dinero. La riqueza se mide por tener un pedazo de terreno donde comer yo, donde comer mi familia. O sea no somos acumuladores del capital. Entonces por esto es que las cosas de la naturaleza no las utilizamos como algo utilitario, algo que me voy a servir de él y lo voy a tirar, y el blanco no, el blanco lo utiliza, quiere explotarlo todo para acumular la riqueza, no importan los que vengan.

El bienestar para nosotros a lo mejor es diferente (que para usted), el bienestar es vivir feliz, vivir feliz es “*latamat paxawan*”, “*paxawan latamat*”. Se podría decir en varias formas: “*páxawan latamat*” o “*tlan latamat*”. *Paxawan latamat* sería como vivir feliz, *tlan latamat* vivir bien, son parecidos, si vives bien, vives feliz (...). Aquí tal vez es un poco diferente al del blanco, *tlan latamat* es vivir bien, y para nosotros vivir bien es tener un pedazo de tierra donde podamos sembrar, donde podamos obtener lo que comemos, donde podamos vivir con la familia, donde puedan vivir mis hijos, mis hijas, si tenemos comida, tenemos vestido, vivimos bien, por lo tanto vivimos feliz, estamos felices. Esto es el bienestar para nosotros. Sin embargo, a los otros no sería tan significativo, no tanto así, para los otros a lo mejor vivir bien es tener buenas casas, tener carros, tener dinero, para poder comprar cosas, a lo mejor eso sería bienestar.

Cuando había vainilla, había dinero, esto desataba mucha violencia. Recuerdo mi abuelito decía: “es que de tener dinero nacen las envidias”, hay gente que no trabaja y quiere agarrarse de cosas. Así estamos bien. La salud para nosotros es lo más importante para vivir bien. La salud, estar bien con nosotros, estar bien con nuestros hijos, con nuestros hermanos, vivir bien en un pedazo de terreno. Y no se producía en exceso, nosotros producíamos lo que o alcanza para vivir nosotros, y lo que nos sobraba lo vendíamos o lo intercambiábamos por lo que no producíamos nosotros, Y esto era nuestra forma de vivir.

(c) *El trabajo*

Específicamente se contrasta el trabajo con la comodidad:

Los jóvenes en la actualidad ya no quieren trabajar. Entonces le echan matayerba, fumigan la milpa, quieren que se de el maíz. Y quieren que les de mucho, entonces hacen milpas grandes porque se nos facilita con la matayerba, nos facilita el trabajo y producir más, compramos una botella y nos ahorra el tiempo, y obtenemos más producto, que queremos más dinero. Entonces los jóvenes quieren trabajar poco, obtener más dinero, pero antes no, antes le poníamos más trabajo, pero cuidábamos la tierra, cuidábamos el suelo, y teníamos de todo.

Comodidad: ya la juventud definen el bienestar de otra manera, como yo ya estoy aculturado, el bienestar es tener mi casa más o menos bien, tener mis servicios, mi agua, mi luz, mi teléfono, etc., el televisor, tener mi cama, tener internet, tener cosas así, tener dinero, para mí esto es bienestar. Porque me da comodidad.

La idea de ahorrar el tiempo, el trabajo y de lograr cierta “comodidad” introduce una verdadera ruptura en la visión del mundo de los totonacas tradicionales. La palabra “comodidad” no existe en totonaco, ni tampoco se puede decir “vivir fácil” pues es una contradicción en el más profundo sentido para los totonacos y carece de significado. El movimiento, el esfuerzo y el trabajo son los elementos constitutivos de la vida y se reflejan a nivel lingüístico. Al respecto cito otro fragmento de la entrevista a maestro Porfirio:

KP:- ¿Como se dice comodidad en totonaca?

P: - No hay, no existe. La palabra comodidad no existe. Porque “*tlan latamat*” es otra cosa, es como vivir bien, vivir feliz, que la comodidad podríamos tal vez acomodar allí pero no es exactamente eso.

KP: - Sería tal vez “vivir fácil”? – PPO: Pero no hay, la vida no es fácil, nosotros nunca concebimos la vida fácil. Entonces este concepto para nosotros no existe. –KP: Diga entonces en tutunakú “vida fácil”.

P: - ¿Vida fácil? Pues no hay vida fácil. La vida fácil solamente la llevan los ladrones, los que no trabajan. Esto sería la vida fácil para nosotros.

KP: - ¿No es posible pronunciarlo en totonaco?

P: - No, pues muchos conceptos no existen, no hay, y a veces los queremos traducir y no se puede porque esto no existe allá.

KP: - Entonces ¿Cómo se dice “vivir” y cómo se dice “fácil”?

P: - Vivir – “*latamakan*”, y fácil sería “*ni tuwa*”.

KP: ¿Y no se puede decirlo junto?

P: - ¿“*Ni tuwa latamakán*”? Para nosotros esto no significa nada, bueno si se puede decir, pero podría significar ser ladrón, pero para nosotros no tiene significado. Por ejemplo “*ni tuwa*”- fácil, nosotros lo utilizaríamos por ejemplo para algo “que no da trabajo”. Por ejemplo no da trabajo comer, entonces sería fácil, da trabajo trabajar. Y “*latamakan*” es vivir, y para nosotros, cuando me dicen a mí “*latamakan*”, inmediatamente me viene la idea que es vivir, pero vivir trabajando, vivir si comiendo, vivir siempre en movimiento, no es algo estático, es algo que tiene movimiento: trabajar, prestar faena en la comunidad, colaborar, solidarizarse con mis vecinos, esto es vivir. No es algo estático, es algo que tiene movimiento.

(d) La vida, la muerte y la salud

Para acceder a la conceptualización de estos valores universales desde la perspectiva totonaca también recurrimos a su origen lingüístico y de esta manera pretendo fortalecer la comprensión del punto anterior.

La muerte sería “*nikán*”, literalmente o etimológicamente “*nikán*” quiere decir “estar quieto”.

Nikan si lo traduciríamos a español es morir, pero si lo queremos descifrar *nikan* es estar quieto. Estar quietecito ya, ya se murió. Y “*latamakán*” (vivir) – estar en movimiento. Es lo contrario, estar quieto y estar en movimiento, activo.

“*Latamat*” es vivir, pero también es salud, es la misma palabra. “*Latamat*” es así como vivir bien, vivir bien es estar saludable, tener alimentos, no estar enfermo, estar bien donde vives, estar en movimiento, esto es *latamat* para nosotros.

(e) El saber y la educación.

El eje del saber tradicional, contrastado por mis entrevistados con la ciencia y la educación escolar, muestra de forma contundente el conflicto epistemológico en el que los saberes tradicionales y la conciencia están en una desventaja, invisibilizados, despreciados y desaprovechados. Estos saberes se desplazan o se pierden. No obstante, a los entrevistados les queda claro que el hecho de “estudiar” en la escuela occidental no es sinónimo de la conciencia ambiental, pues los que han estudiado a menudo carecen de ella:

También tenemos ciencia nosotros, pero una ciencia que la vemos desde otro punto de vista, y acá la ciencia es desde otro punto de vista, entonces choca. En la escuela dice: qué va a ser, eso es falso. Entonces se nos queda esto. Y las cosas buenas ya no las reconocemos. Y es lo que pasa. Y cuando ustedes nos hablan de la biodiversidad, de conservar, eso lo hacemos nosotros, pues esto lo hemos practicado nosotros, no necesitamos ciencia. Lo decimos nosotros, esto se practica, no necesitamos ir a estudiar a la universidad de Londres para saberlo, lo practicamos acá, es lo mismo lo que nos están proponiendo. Llevamos una vida práctica, hacíamos lo que ahora los ambientalistas nos proponen. Acá lo hacíamos todos, y acá [allá] no.

Cuando llegamos a la escuela vamos dejando eso [que aprendimos en la casa] porque en la actualidad en la comunidad ya los niños no quieren. Por ejemplo su mamá le dice: no agarres eso porque te va a pasar eso, y va el niño a la escuela y le dicen: no, no pasa nada. Y estoy estudiando ciencia, la biología, me enseñan otras cosas. Lo que me dice mi mamá no es cierto, hago eso y no pasa nada. Entonces es como desafiar un poco. Lo que pasa la escuela nos enseña una cosa, la ciencia, y allá es otra cosa.

Nuestros hijos [...], van a la escuela, aprenden otras cosas y esto hace que se pierda. [...] Yo tengo una educación formal y tengo una educación informal que influye en mí todavía, de mi casa.

Estudiar de acuerdo a los cánones occidentales no es una garantía de que el aprendiz adquiera una conciencia ambiental o unas prácticas de respeto y cuidado de la naturaleza. Nos comenta don Adán su gran desilusión del sistema de educación, que permea la vida comunitaria actual:

Se supone que estudiar es para conocer y valorar las cosas, y no para acabarlas. Si anteriormente nuestros ancestros cuidaban la naturaleza, y eso que no habían estudiado, ahora los chicos ¿qué pasó?, ya fueron a estudiar [y no saben valorar la naturaleza]. Tanto tiempo que duro, para ir acabando en dos por tres. Como que no, pero así estamos.

(f) Decir y hacer

La cultura indígena es una cultura de hacer, no de decir. La cultura de hacer es la donde se practica los valores. La escuela es una cultura de decir, la misma que la de medios y la de políticos y ... de los investigadores:

Es cuestión de valores, se han perdido. Los valores no se aprenden en la escuela, los valores se practican, en la casa, los valores de nuestra madre, de nuestro padre. Y nos lo enseñan como teoría en la escuela: la solidaridad y todo eso, queda nada más en la palabra, y en la práctica no hay eso. Y es lo mismo cuando hablamos de contaminación ambiental, que la basura, que estamos contaminando el agua, lo decimos nada más para echar un rollo, pero en la práctica no lo hacemos. Porque ya tenemos esa cultura, es cuestión pienso de cultura, de conciencia, pero para hacer conciencia no es nada más decir, es una cosa más allá, es una cosa que desde que nace uno hay que ir plantando todo eso.

(g) La persona.

El concepto de persona como sujeto que merece nuestro interés, respeto y apoyo ya fue descrito en el apartado anterior, ejemplificado con el tema del saludo y de la visita.

Percepción e instrumentalización de los referentes identitarios totonacos: una reflexión sobre el Centro de Artes Indígenas de Takilhsukut

El Centro de Cultura y Artes Indígenas del Parque Temático Takilhsukut en El Tajín¹⁹ no es el único espacio institucional dedicado a la expresión y fortalecimiento de la cultura totonaca en la región; no obstante, éste fue el núcleo con el que tuve un acercamiento periódico durante la investigación, mismo que me permitió observar algunos procesos de manejo de los referentes identitarios dentro de sus actividades como institución de promoción de la cultura totonaca. Las instalaciones del Parque se convirtieron en nuestro lugar de descanso durante las estancias de campo; su personal me concedió varias entrevistas al respecto de los objetivos y las acciones desarrolladas por el Centro (antropólogo Francisco Acosta – coordinador de CAI, maestros Epifanio y Humberto – maestros bilingües, *tata* Guadalupe Simbrón García y antropólogo Domingo García-representante de los *tatas del Kantiyán*), y tuve oportunidad de participar como observadora en varias de sus actividades (reunión de los abuelos de Kantiyán, Cátedra de Juan Simbrón, festejos de San Bartolo en la Reserva del Remolino y el corte de palo volador).

El Centro se fundó en 2006 en el contexto del proyecto de La Cumbre Tajín, que opera desde el año 2000 bajo la etiqueta del “festival de identidad” y difusión de la riqueza cultural y arqueológica de la Ciudad Sagrada El Tajín. Fue impulsado por el gobernador del estado, Miguel Alemán Velasco para el beneficio de un grupo de intereses políticos y mediáticos limitado, y se retomó por la siguiente administración de Fidel Herrera con una mayor consideración por incluir al pueblo totonaco en el proyecto. Es cuando el Centro de Artes Indígenas formula su propuesta de rescate y fortalecimiento de la cultura y artes totonacas y convoca a los artesanos y a los sabios de las comunidades de la región a participar en la fundación de las escuelas-casas de saberes tradicionales (alfarería, algodón, palabra florida, teatro, pintura, cocina y la escuela de los

¹⁹ El Parque Takilhsukut alberga el Centro de las Artes Indígenas, que desde diciembre de 2012 forma parte de la Lista Mundial de Mejores Prácticas de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO).

voladores) y del Kantiyán – la casa de los abuelos - como un colectivo convocado para orientar y enriquecer, con el conocimiento profundo de los abuelos y abuelas, las actividades desarrolladas en el Centro.

Dentro de este espacio y su eje principal/comercial - La Cumbre - , las escuelas y el Kantiyán están en una constante negociación entre diversos intereses involucrados, armando una estrategia y un camino propio para propiciar el florecimiento de la identidad y la cultura totonaca. La existencia del Kantiyán se desarrolla en dos planos: (1) en contacto y hacia el exterior y (2) hacia el interior del universo totonaca. El primer rumbo tiene que ver con la proyección o “exposición” de los atributos que identifican a este pueblo totonaca en el escaparate del festival y de eventos de carácter político que alberga el Parque, aprovechando su exotичidad como elemento de atracción de “turismo cultural” urbano, occidentalizado o extranjero. El segundo rumbo tiene que ver con la labor profunda de reivindicación étnica y cultural en la región. El nombre totonaco del Parque “Takilsukut” significa “inicio” y esto es muy significativo para los integrantes del Centro.

Se retoma y resignifica la figura de kantiyán tradicional – “la casa grande”, “la casa de los abuelos” - como un espacio sagrado y el corazón del proyecto. Tradicionalmente, cada familia extensa tenía su kantiyán, era donde residían el abuelo y la abuela, allá se encontraba el altar, se recibían visitas, se orientaba a los jóvenes y se tomaban decisiones. Era una institución importante para la organización social, que fue debilitada a lo largo del siglo por las transformaciones en el medio rural, específicamente por la organización ejidal. El actual proyecto de Kantiyán es una propuesta nueva, basada en la figura tradicional, pero con ciertas modificaciones: transgrede los límites familiares y comunitarios y reúne a los patriarcas y matriarcas (abuelos y abuelas) procedentes de varias localidades en una sola casa grande en Takilsukut. Las actividades del Kantiyán consisten en: (1) transmitir los valores totonacos mediante las experiencias de vida de los abuelos y en particular del *tata* Juan Simbrón quien personifica estos valores (en el marco de la Cátedra organizada mensualmente para los jóvenes totonacos), (2) fungir como instancia de consulta para el desarrollo del modelo educativo totonaca y de las actividades de las casas de artes indígenas y (3) representar simbólicamente la región en calidad de anfitrión en la Cumbre Tajín. Nos explicó *tata Lupe*:

Hace mucho tiempo todos los hogares tenían un Kantiyán donde se orienta a un joven o una muchacha, cuando situaciones conflictivas en la familia, en frente del altar, pues hace tiempo no escuchaban a los

niños, (el niño) tenía que escuchar y obedecer. Aquí es donde se hacen ceremonias, se pide a dios bendiciones, salud, buenas cosechas, que no haya problemas. Es como el corazón de las otras casas. Quiere decir “casa grande”. Aquí venimos a orientar.

Como resultado de mi observación participante, pude vislumbrar cuatro pilares que sostienen esta institución. El primero es el liderazgo del tata Juan Simbrón, un anciano considerado un ejemplo de virtudes a seguir por su vida ejemplar, su lealtad, su solidaridad y la ayuda brindada al pueblo del Totonacapan, poseedor del bastón de mando; el segundo son los valores o el ethos totonaca que subyacen en cada una de las actividades del Centro; el tercero es la simbología totonaca, relacionada con la cosmovisión y epistemología tradicional indígena que también se circunscribe en cada trabajo ejecutado; el cuarto pilar es la misión del Kantiyán.

El liderazgo de tata Juan Simbrón fue mencionado constantemente en referencia a los valores:

1. “Somos doce abuelos, trece con el tata Juan Simbrón, es quien nos ha motivado, porque él dice ¿por qué las comunidades están así? y él busca los beneficios”.
2. “Tata Juan Simbrón es el corazón, aunque no esté nos acordamos de él, el confía el trabajo con nosotros”.
3. “Siempre tenemos que inspirarnos en alguien: en don Juan Simbrón. En la vida terrenal fue mandado para inspirarnos, es un líder a seguir. Él tiene el bastón de mando”.
4. “Eso nos dice tata don Juan Simbrón. Ahorita le seguimos su pensamiento (...) así orientamos a los niños, así como nosotros crecimos, escuchábamos lo que nos decían nuestros abuelos, es la herencia que nos dejaron, por eso don Juan Simbrón se siente orgulloso”.

En una reunión de recapitulación de los contenidos de la Cátedra de Juan Simbrón, entre los valores que aprendieron los jóvenes adeptos se mencionaron:

- *Pedir cosas para otros - solidaridad*
- *Escuchar con lealtad a los abuelos (lealtad, respeto hacia las personas grandes)*
- *Valorar la naturaleza (respeto a la naturaleza y la vida en el campo)*
- *Como alimentarnos con esfuerzo (ethos de trabajo, relación con la tierra, una buena alimentación y la salud)*
- *Tradiciones (valorar las tradiciones)*
- *Sentirse en paz (paz interior)*

Especialmente subrayados fueron la igualdad, hospitalidad, el trabajo y la vida en el campo:

1. Los totonacos no distinguen, los totonacos tienen su puerta abierta, como lo ve, lo recibimos con amor y cariño porque así debe ser, porque todos somos hijos de Cristo.
2. Me gusta como trabajaron los abuelos: se levantaban temprano, trabajaban pensando en el futuro, recogiendo la semilla [...] Era con responsabilidad, no era aí se va [...]. Los padres enseñaban a los niños y decían: Venimos a este mundo a trabajar.
3. El campo nos da vida: árbol, alimento, sembrar lo que consumimos. La naturaleza nos da aiento, la vida.

El rescate de la simbología y de los significados profundos está presente en cada actividad desarrollada en las casas de artes indígenas, en el modelo educativo totonaco, en la misma concepción del Kantiyán y del grupo de abuelos que lo conforman. En esta simbología se expresan los mitos de origen y la cosmovisión indígena, que los tatas transmiten a nuevas generaciones. Como un ejemplo (que de ninguna manera agota la riqueza de estas referencias simbólicas) cito a tata Lupe cuando habla del Kantiyán y de los tatas:

1. La casa tiene muchos significados. Los santos [el altar] deben estar en el oriente. La casa es sostenida por cuatro abuelos: San Juan [Aksin], San Gregorio, San Gabriel y San Alejandro. La viga madre que sostiene las demás maderas, los amarres significan miles de estrellas sobre el cielo, lo que vemos es el lucero, y el sol es su dios, sin él el campo no crecería...
2. [Sobre el altar] ponemos el adoro de doce estrellas que significa los doce apóstoles de Jesucristo, la aparición de la Virgen el 12 de diciembre, y ponemos en medio la grande que es el Sol, el Tata Juan Simbrón, es el corazón...

Al respecto de la misión profunda de su labor, tata Gerardo dijo que “es una cátedra para jóvenes-guerreros”, su objetivo es “rescatar lo nuestro”, porque actualmente “vienen de fuera y aprenden lo nuestro, nuestra legua”, “pero no es su sangre, nosotros tenemos la sangre y está con nosotros El Tajín- el trueno, la fuerza”.

En toda esta labor hay dos ejes principales que determinan los rumbos de la acción: el temporal y el espacial:

a) *Eje espacial:*

- la educación o formación de los jóvenes totonacas para perpetuar la cultura indígena, mediante las enseñanzas de artes y valores en las mencionadas casas-escuelas y la Cátedra; le acompaña un pequeño apoyo económico para los aprendices para facilitarles la participación en las actividades de las escuelas;
- la colaboración institucional con la Dirección General de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública de la SEP como órgano de consulta para la mejora de contenidos temáticos de libros de texto para la enseñanza de la lengua totonaca en escuelas públicas;
- la elaboración del modelo educativo totonaca general que integre los contenidos y los procesos de enseñanza y aprendizaje desde el universo tradicional totonaca (entre otras).

El “modelo educativo totonaca” se construye como un proyecto que más que inventar algo nuevo, trata de recuperar la educación tradicional totonaca, alterno al modelo occidental y universitario, que responde a la necesidad de una educación integral, con arte y valores integrados al proceso, para aplicarlo en las escuelas del Takilsukut. Considero que el proceso de elaboración del modelo es un ejemplo de investigación colectiva, consensuada y autógena sumamente interesante e inspiradora, realizada por “investigadores nativos” del Centro, como una metodología con grandes posibilidades de empleo en otras áreas de conocimiento. Le dedico los siguientes párrafos.

De acuerdo a la información proporcionada por el maestro Humberto García García, maestro Epifanio y antropólogo Francisco Acosta, el primer paso consistió en la revisión de varios modelos nacionales de otros países construidos desde diferentes enfoques teóricos, cuales fueron rechazados argumentando que “la gente no piensa, no siente ni aprende de forma igual”. Por ello se tomó la decisión de recopilar el conocimiento local sobre métodos de aprendizaje tradicional por medio de investigación participante, convocando a gente sabia totonaca y a especialistas en diversos saberes (maestros bilingües, maestros de artes indígenas y los abuelos, todos totonacos de la región de la costa y de la sierra) y algunos expertos no indígenas. Se realizaron varias reuniones (en totonaca) cuyo objetivo central fue responder a dos preguntas: ¿cómo aprendieron lo que saben, cómo los educaron? y ¿quién les enseñaba y para qué se enseñaba? para conocer los contextos, objetivos, procesos y a actores involucrados en la enseñanza y el aprendizaje. De los apuntes tomados en las reuniones se seleccionaron palabras clave -“palabras generadoras”-, sabias y profundas. Estos conceptos se plasman en tres niveles de la vida: el universo, el cuerpo y

la enseñanza. Se hizo un glosario con los conceptos y una traducción: “Fue como voltear hacia otro contexto, de donde salió uno”, como un “regreso, pero acompañado por antropólogos, abuelos y otra gente” comentó el maestro Humberto. La coincidencia en que el objeto de aprendizaje son “cosas para la vida” se transformó en el centro que irradia y atraviesa todas las partes del modelo.

La segunda fase fue dedicada a reconstruir este modelo para posteriormente aplicarlo en las casas de aprendizaje. La reconstrucción se plasma en una representación gráfica altamente simbólica (estrella), donde las formas, colores, distribución y orientación tienen que ver con los significados profundos del proceso de enseñanza y aprendizaje tradicional. La vida y el ser viviente están en el círculo central. Se incluyen los siguientes aspectos y significados:

- concepción del conocimiento: existe una diversidad de conocimientos que se relacionan y se complementan;
- objetivo de la enseñanza: “cosas para la vida”, la vida;
- carácter integral de la educación que comprende el arte y los valores, se relaciona con la comprensión de la persona y de la vida: la educación es para lograr ser un ser completo, para vivir una vida completa y no la subsistencia); enseñar se equipara con “hacer florecer” a la persona;
- es una alternativa al modelo occidental-universal;
- el principio - fuente de conocimiento y enseñanza son: la vida, el dios y los antepasados (abuelos);
- el valor de la memoria y los abuelos como fuente de “conocimiento profundo”;
- el valor de los conocimientos contenidos en cuentos y pláticas cotidianas;
- el contexto de aprendizaje es un mundo de polaridades (elementos/fuerzas/cualidades opuestas) que buscan el equilibrio (negativo-positivo, terrenal-espiritual, masculino-femenino, día-noche, descanso-trabajo, etc.);
- el proceso de enseñanza-aprendizaje se entiende como un proceso social con muchos actores involucrados (no solo el maestro y el aprendiz), el acompañamiento es esencial;

-más que “saber hacer algo”, hay que saber “qué significa y para qué es” cada saber; esta premisa implica una actitud respetuosa hacia el conocimiento;

- la importancia del *gusto* por hacer las cosas, del *don* (vocación) y de la luna, como fuentes de energía que ayudan a lograr un aprendizaje exitoso²⁰;

- la misión de la enseñanza tradicional totonaca plantada en el Centro es “darles una nueva vida a los jóvenes que vienen aquí”;

En el transcurso de la elaboración del modelo surgieron varias reflexiones que articulan la educación tradicional indígena con el contexto contemporáneo. Entre ellas, el tema del carácter conflictivo de la coexistencia entre ambos y de la fragilidad de la educación totonaca, opacada por el mundo moderno:

El mundo moderno demanda muchas cosas, todo lo que rodea al niño es más fuerte, los jóvenes se pierden en este mundo tan grande; nuestro aporte es opacado por lo demás, porque ya la vida es diferente, no es autosustentable, los jóvenes ya no viven, no comen ni trabajan como antes.

También se comentó el papel de este modelo en la revaloración de saber totonaca y la recuperación de la autoestima cultural:

Últimamente hay más orgullo de ser y vivir como totonaca, se les ha explicado sobre el valor de lo que saben y hacen, las alfareras, los sanadores... Ellos decían que eran ignorantes y se lo creían. Aquí se contribuye a valorar el saber propio, involucrando el corazón y los sentimientos.

La cuestión del sentimiento de despojo y opresión también ha acompañado el proceso de reflexión sobre el saber y aprendizaje tradicional; hay un dolor profundo porque “el *luwán* nos ha robado, oprimido”.

b) *El eje espacial*. El eje espacial de la labor del Centro consiste en la recreación del territorio totonaca, tejiendo redes que articulan el Kantiyán con las comunidades de la región²¹. Específicamente, esta vinculación consiste en la creación de nuevos kantiyanos locales con

²⁰ Compárese con el trabajo de Del Amo *et al.*, (2011) sobre el proceso enseñanza – aprendizaje y la importancia del “gusto” en las comunidades totonacas de Zozocolco de Hidalgo.

²¹ Una iniciativa con fines y características semejantes, pero propuesta desde otro ámbito institucional, fue el Centro de Reapropiación de Saberes construido en Zozocolco por los investigadores del CITRO de la Universidad Veracruzana y la comunidad como un espacio alternativo de introspección y revaloración para dar continuidad a la transmisión de conocimientos entre generaciones (Del Amo *et al.*, 2011).

misiones compartidas y la organización de eventos en conjunto con la población. Con respecto a este último punto, invoco las palabras del representante de los abuelos de Takilsukut, antropólogo Domingo García, pronunciadas durante la ceremonia de San Bartolo en la Reserva Comunitaria de El Remolino:

Con ustedes hay que ir buscando los espacios, que nosotros tenemos varias escuelas allí, tenemos la escuela de la danza, de la pintura, alfarería, *maninaní* de los abuelos, tenemos los curanderos, pero así como estamos allá [PT] tenemos que ir ligando con algunos espacios naturales, por ejemplo *maninaní*, si vienen algunos turistas y quieren ver dónde está Kiwikgolo, lo llevamos, a través de ellos ya traemos la gente, este espacio ya es como si fuera de ustedes (alumnos de las escuelas del Takilsukut), espiritualmente, que esta es su iglesia donde tienen que venir pedir permiso a su patrón de ustedes. Y esto sería magnífico, estamos ya ligando la escuela con la comunidad. Así como nosotros queremos hacer ahora en Cuyuxquihui, abrir la zona arqueológica, llevar turistas, los abuelos los trasladan allá, ir acercándonos a las comunidades a través de estas visitas. Y es bueno que hay un lugar donde nos reunimos, que hay un lugar, pero traer gente, traer muchachos de las demás escuelas para que convivan con este lugar, que muchos ya no conocen estas rocas. Es lo que pretendemos en las escuelas, no solamente platicarle todo lo que era nuestra cultura tan bonita, también ver, aquí es la cueva donde se esconde Kiwígolo, en la cueva de donde sale el humo cuando llueve, porque contamos mucho esta leyenda, y pues puede estar aquí en este monte, puede estar donde quiera pero se puede refugiar también aquí. Por eso nos vamos a organizar mejor para volver en un año, de acuerdo con el grupo que administra este lugar, con la comunidad, a lo mejor poner aquí la imagen de San Bartolo, quien simboliza para nosotros a Kiwígolo, y que lo encabece *maninaní*, para quien es este espacio sagrado, aquel dios que nos nutre de materiales, vegetales y minerales para pintar. Ir poniendo en comunicación las escuelas con los espacios vivos, el monte, para los voladores. Y traer a San Bartolo, si nos lo permite la comunidad, y coordinarnos con ellos. Y bueno, para también el día de mañana traer un grupo de gente para que convivan aquí, pasen a comer.

En estas palabras del antropólogo Domingo se torna explícita la importancia de las articulaciones del Centro con las comunidades y la búsqueda de referentes concretos – paisajísticos - de la cultura totonaca, en los que se materializan su simbología y sus mitos (como el bosque y la cueva de *Kiwikgolo*). La integración de la dimensión espacial y vivencial como complemento de las actividades de las escuelas de artes y valores indígenas es fundamental, puesto que “es la parte viva, no teoría, en el Parque Temático es una teoría platicada, y aquí estamos realmente

conviviendo con la naturaleza, con la energía que nos transmite, y tenemos la oportunidad de agradecer por lo que nos brinda la tierra para elaborar las pinturas". Esta comunicación y colaboración con las comunidades también atiende el aspecto práctico de mejora económica relacionada directamente con el turismo, que puede ser interpretado como negociación de significados y beneficios en el marco de la complejidad del ámbito social de la región.

Esta doble estrategia reivindicatoria, que afianza tanto la dimensión diacrónica como la dimensión territorial de la recuperación de la cultura tradicional totonaca, si bien aprovecha las circunstancias sociopolíticas favorables para desarrollar sus objetivos, es cuestionada por lo mismo: por prestarse a participar en un juego político diseñado desde el exterior. Considero indispensable presentar también esta "otra cara de la moneda" mediante las voces que descalifican esta iniciativa, argumentando que no es una institución de totonacas, sino para totonacas, que desvirtúa la misión y la participación en este proyecto al involucrar el factor económico y, finalmente, por ser una simulación de ambas partes – de las autoridades y de los indígenas participantes – de una labor cultural y reivindicatoria, que en realidad perpetua una relación desigual y discriminatoria entre ambos mundos. Para ello citaré amplios fragmentos de la entrevista con el maestro Porfirio, quien expresó estas ideas de forma contundente e inmejorable:

[El Kantiyán] es una institución totonaca, pero ¿quiénes la crean? No lo crean los totonacas. Lo creó el gobierno del estado. Hay un coordinador, hay un director. A un *luwan* se le ocurrió hacer eso, en coordinación con Domingo a lo mejor: –"mire hay una idea, ¿por qué no hacemos esto?" Domingo, al igual que yo, ya estamos aculturados, lo hacemos: –"¿Va a haber dinero? - Pues le entramos". Pero no fue ocurrencia de un indígena, de un anciano, no fue ocurrencia de él. Fue una ocurrencia del blanco, de un estudiado, a lo mejor de un político, de esta manera hacemos ver que estamos atendiendo a los grupos étnicos o a los grupos indígenas. Fue así como nació. ¿Quiénes coordinan eso, quiénes controlan eso? No son los indígenas, no es una institución indígena, es una institución PARA los indígenas. Si es una institución para los indígenas, entonces [...] para nosotros no tiene sentido. A lo mejor vamos porque me pagan un poco, o porque yo veo que a la gente que viene de las comunidades les dan de comer allí, les pagan sus pasajes. Pues le entramos. Pero que lo valoren así, no.

[...] Date cuenta: la Cumbre Tajín y los abuelos de Kantiyán. Invitan a los ancianos, pero lo malo de aquí es - lo bueno o lo malo -: les vamos a pagar. Cuando decimos: les vamos a pagar, entonces lo primerito que le dicen: si me van a pagar, voy, si no, no voy. Ahora los jóvenes igual, dicen los

jóvenes: si van a pagar, vamos, si no pagan, no vamos. Este es el problema. [...] Me dicen: te invitamos a que des un curso de *tutunakú*, si voy, no hay problema y ¿de cuánto va a ser? Porque es la cultura que yo aprendí, que me enseñaron, a lo mejor no me lo enseñaron en la casa, pero como vivo acá y todo acá redunda en la paga, me pagan –trabajo, no me pagan—no trabajo. Ya lo aprendí, a lo mejor es malo, pero yo lo aprendí, entonces si no soy yo, todo el mundo hace así.

Kantiyán es una simulación, es una simulación del gobierno de que está atendiendo a la gente, a la cultura indígena, a los indígenas. Y los indígenas, cuando les dan de comer, les pagan a lo mejor un poquito, pues también hacen como que están haciendo. Entonces es una simulación, eso es. Porque ya no tienen ellos ese espíritu de hacer y el otro tampoco tiene espíritu de atenderlos. Estamos simulando. [...] Entonces piensan estas personas: “hago así como si lo estuviera haciendo”.

Y eso no trae beneficios para nuestra cultura, para nuestra naturaleza. Le digo que la cuestión cultural indígena no es tanto el dinero, es cuestión de conciencia, de salud, de bienestar, pero para comprender eso, es difícil aprenderlo en una escuela, un taller, un curso, un diplomado, porque no es como aprenderlo en la vida, sentirlo, vivir lo que es un valor, que no tiene precio. Pero como vivimos en capitalismo, que todo es pagar y todo es comprar, desgraciadamente nosotros también ya estamos formados en que se compra y se vende, tú quieras algo, bueno te lo vendo, y si yo quiero algo me lo voy a comprar. Desgraciadamente chocan las dos cosas,

Lo que pasa siempre nos han considerado que nosotros somos como más chiquitos, y los que ya han estudiado son más grandes, saben más. Este es el problema. Si el gobierno del estado quería que se hiciera el kantiyán, a lo mejor hubieran convocado a los viejitos, los ancianos, y les preguntarían: ¿qué proponen ustedes? Así como ahora me dice usted: “queremos esto, queremos recuperar el ambiente, ¿qué nos proponen ustedes?, ¿qué podríamos hacer, cómo les podríamos ayudar a ustedes?, hay muchas cosas buenas que tienen ustedes...” A lo mejor ellos dirían: pudiera ser esto, pudiera ser aquello, o hubieran dicho: es que en nuestra comunidad tenemos una casa social donde nos podemos reunir, donde damos faenas, se trabaja, no se gana, se trabaja para la comunidad, que hay que chapear los caminos, que hay que limpiar la escuela, que hay que limpiar el cementerio, es un servicio social que da uno a la comunidad, que no beneficia a nadie. Entonces a lo mejor si se hubiera hecho de esta manera, se les hubiera ayudado a lo mejor no con dinero sino en especie, no sé, pero los que están prestando un servicio a la comunidad, a lo mejor otra cosa hubiera sido. Pero aquí es otra idea, otra forma de ver las cosas. Entonces se distorsiona, pues está el kantiyán, el evento de la Cumbre Tajín esto es folklor, usted lo sabe, enseñamos las danzas y van las señoritas que enseñan artesanías y yo conozco a varias de mi comunidad que van y se dicen curanderas y no lo son, y los están barriendo a los turistas, y estos están depositando algunas

monedas, y dice bueno... hasta dónde hemos caído por seguir la corriente a donde la cultura occidental nos ha llevado.

Las discrepancias que observamos entre el proyecto y la realidad, añadidas a las lecturas críticas y “deconstructivas” que se generan en los ámbitos muy cercanos al Parque Temático y su Centro de Cultura y Artes Indígenas, deben ser una enseñanza con respecto a los peligros que enfrenta una restauración biocultural y sus retos como una propuesta dialógica, horizontal y justa. En este sentido, creo que es de suma importancia tomar en cuenta las experiencias de otros proyectos y las percepciones de la población local al respecto.

¿Florecimiento o decadencia? Una reflexión sobre las posibilidades del proceso reivindicatorio totonaca (y una restauración biocultural)

Después de haber analizado los discursos de diversos actores totonacos relacionados con su identidad y pertenencia, concluyo que la dicotomía “indígena-occidental” resulta pertinente en nuestro universo de análisis (puesto que emerge del discurso de los actores), a pesar de tener una apariencia de simplificación de la complejidad que está en juego. Esta dicotomía devela las diferencias y desigualdades y se explaya a los ámbitos de conocimientos, valores y poderes, más que a los ámbitos que contienen elementos tangibles y ampliamente reconocidos de la cultura totonaca, como la lengua, el traje, las danzas o las “costumbres”. No obstante, también estas expresiones tangibles y por lo tanto reconocidas por el exterior como marcadores/referentes identitarios de la cultura totonaca ocupan un lugar importante en el contexto intercultural de la Papantla actual, debido a que cotidianamente están siendo empleadas de forma instrumental en las negociaciones entre intereses y poderes. Las percepciones y sentimientos de muchos de los totonacas entrevistados con respecto a estos elementos tangibles y acciones encaminadas hacia su “revaloración y rescate”, se expresan en términos de expropiación o bien de negación y rechazo.

El diálogo intercultural alrededor de la cultura e identidad totonacas vivido en Papantla es definido por mis entrevistados más críticos como una “simulación”, donde unos fingen que ayudan y otros fingen que responden. Desde mi comprensión, dicha simulación se debe a que ambas partes tienen intereses y motivaciones tácitas (más que ocultas), distintas a las pronunciadas en el

discurso oficial, entre las cuales la ambición de poder político, ganancia económica y de prestigio coinciden con la necesidad de mitigación de condiciones de escasez y con la autoestima cultural devaluada de la contraparte. Opino que esta configuración no puede desembocar en un proceso real de fortalecimiento de la cultura, la identidad y el bienestar del pueblo totonaco, sino que persigue un círculo vicioso de poderes, imposiciones, expropiaciones y resistencias desgastantes. Mientras no desaparezca el uso instrumental de estas acciones “reivindicadoras” y no surja una correspondencia de intereses y sentidos de estas acciones, el sueño del florecimiento cultural del Totonacapan quedará a nivel de un falso discurso.

Volviendo al contexto del debate: los procesos identitarios en una propuesta emergente de restauración

Es momento de recordar que el tema presentado en este capítulo – la identidad - se enmarca en un contexto de debate, cuyos ejes son constituidos por la interculturalidad como *status quo* de las sociedades contemporáneas y el multiculturalismo como la ideología del reconocimiento de la diferencia. La restauración biocultural tiene que ser visualizada como una propuesta teórico-metodológica que emana de esta discusión, precisamente al reconocer e integrar la complejidad de los procesos de interacción entre grupos e horizontes culturales diferentes y al pronunciarse a favor de la diversidad cultural. Pero también tiene que pensarse como una propuesta que participa activamente en los procesos de recreación cultural e identitaria del grupo con el que establezca una interrelación. Por ello es tan importante señalar algunos puntos del debate y retos más importantes que actualmente representa la conceptualización, el estudio y la instrumentalización de la cultura y la identidad con respecto a nuestra área de estudio.

El primer paso es el de reconocer el locus de enunciación de la propuesta “biocultural”, que nos ubica en un campo compartido con otros discursos y acciones circunscritas en la ideología de multiculturalismo. La cultura y la identidad han sido incorporados a los discursos públicos de diversa índole: políticos, publicitarios, pedagógicos y académicos y este proceso lo hemos observado por un lado en el campo en la institución del Kantiyán, el Festival de la Cumbre Tajín, en la preocupación por la preservación de la lengua y las costumbres indígenas por los actores y los indicios de la recuperación de la autoestima cultural de los Totonacas; por otro lado, “cultura e

“identidad” están implícitos en los proyectos de estudio y conservación del patrimonio biocultural formulados desde mi núcleo académico.

Todos estos discursos o caen o corren el riesgo de caer en uno de los errores teóricos comunes, señalados por Dietz (2002): la esencialización o el extremo formalismo en la manera de aproximarse a la cultura, al grupo cultural y a la interculturalidad. La esencialización consiste en prácticas orientadas a identificar, clasificar y comparar elementos discernibles de una supuesta entidad cultural (buscando “los contenidos” o “la esencia”) y tratar las diferencias como “hechos primordiales”, es decir de origen ontológico y quasi-biológico; mientras que el formalismo se enfoca en formas de organización que determinan las diferencias intra- e interculturales (buscando una “diferencia estructural”). Como una vía de superar esta dicotomía infértil este autor propone incluir la dimensión identitaria y la distinción de niveles discursivos - procedimientos que ayudan a lograr un nivel de comprensión que va más allá del contenido o/y forma (aunque no los excluye sino integra) y se enfoca a los procesos de identificación y pertenencia que acontecen en las sociedades contemporáneas. En esta nueva aproximación, el objeto de estudio equivale a las “políticas de identidad”, accesibles por medio de análisis de discurso, que interculturalizan a la vez que intraculturalizan las prácticas de los miembros del grupo en la sociedad de hoy.

Para la comprensión del tema resultaron pertinentes aportes teóricos muy puntuales, descritos en las revisiones de Dietz (2002), Giménez (2000) y Restrepo (2004), mismos que menciono y posteriormente aplico a los resultados de mi estudio:

- Barth (1976), quien afirma que la identidad carece de sustancia inmutable, propuso para caracterizar la identidad el uso de “categorías de adscripción e identificación” por los miembros de los grupos que interactúan, en lugar de hablar de “contenido cultural” o “elementos culturales”;
- Anderson (1988) y Hobsbawm (1991, 1992) al introducir el concepto de “comunidades imaginadas”, es decir cuyos miembros se agrupan no en base a una interacción real, sino basada en la “invención de tradiciones”. El mecanismo de “inventar tradiciones” consiste en el arraigo de la trayectoria reciente del grupo en un tiempo épico, en un origen mítico común; no obstante, este proceso no es un acto arbitrario sino que se inscribe en las normas vigentes del grupo.

- Alonso (1994) y Smith (1996), refiriéndose a movimientos étnicos (semejantes a las nacionalistas), mencionan tres estrategias reivindicatorias: (1) “territorialización” que transforma el espacio en territorio (Giménez y Heau Lambert, 2007) incluso en territorio sagrado, (2) “substancialización” que reinterpreta las relaciones sociales de forma biologizante para conferirle una apariencia inmutable y quasi-natural, (3) “temporalización” que consiste en imponer sólo una versión de las múltiples “tradiciones inventadas” instaurando un pasado común.
- Pujadas (1993), Giménez (1994) y Dietz (2002) emplean el término de “emblemas de contraste”, “etiquetaje social” o “marcadores étnicos” hablando de determinadas prácticas y representaciones culturales que se comparan, seleccionan y significan en un acto discursivo consciente en la situación intercultural. En otras palabras, en el proceso de identificación (construcción de la identidad) se selecciona el contraste, se seleccionan emblemas de contraste y se reifican estas diferencias relativas como diferencias absolutas y simbólicas.
- Cardoso de Oliveira (1992), estudiando los grupos étnicos insertados en sociedades anfitrionas dominantes, acuño el concepto de “fricción interétnica” para referirse a la situación en la que relaciones entre grupos indígenas y sociedades de clase más amplias funcionan bajo la misma lógica bipolar que la lucha de clases.
- García Canclini (1989) habla de la hibridación intracultural, un proceso que implica una reordenación de los factores endógenos y exógenos de las culturas en contacto, en suyo efecto nuevas culturas híbridas son creadas y a la vez nuevas identidades. Las “culturas híbridas” son las cuyas prácticas y representaciones han sido y siguen siendo profundamente transformadas, tanto mediante la modificacación y resignificación de relaciones intraculturales, como mediante la incorporación de elementos extraculturales, pero luego “etnificados” como propios.
- García Canclini y Giménez mencionan el procesos contemporáneos de etnogénesis, es decir de la reafirmación étnica mediante la reapropiación y la reinvención cultural.
- Giménez analiza el carácter negociado de las diferencias, sentidos y significados.

Estos aportes teóricos encuentran su aplicación explicativa de los procesos observados en el campo y analizados en las páginas anteriores. Específicamente, permite interpretar estos procesos en términos de etnogénesis contemporáneas, desencadenadas por la situación de conflicto y

amenaza de ruptura en el seno de las comunidades tradicionales totonacas, los mismos que reordenan las pautas de diferenciación intracultural (hacia dentro) e intercultural (al exterior), por un lado, y, por el otro lado, propician la emergencia de un proceso reivindicatorio de características propias. En cuanto a la reordenación de relaciones con el exterior, ésta no representa un cambio cualitativo con respecto a las condiciones coloniales de dominación y sujeción que parecen perdurar en las relaciones entre ambos universos: el indígena-rural-campesino-sometido y el del blanco-citadino-occidental(-izado)-dominante. Este escenario polarizado se traduce en una serie de simplificaciones que homogenizan al otro y reifican (cosifican) las diferencias relativas propias como un cuerpo de valores, prácticas y significados propios del grupo; esta simplificación a la vez se convierte en una barrera para visualizar áreas de convergencias y establecer diálogos, intereses y acciones comunes con el Otro. En cuanto a la reordenación de las relaciones al interior, se observa el reforzamiento de los mismos criterios de diferenciación y adscripción aplicados al exterior. A continuación brevemente argumentaré estas conclusiones.

Las condiciones de amenaza a las formas tradicionales de vida local (lengua, ética, cosmovisión, formas de convivencia y de trabajo, etc.) por parte de la cultura del *luwán* (hegemónica-dominante-occidental-moderna) subyacen en los discursos en los cuales se perfilan las diferencias base para la construcción de la identidad y pertenencia. Basándome en las categorías de autoidentificación de los actores, he demostrado que ser totonaca tiene fuertes connotaciones rurales, campesinas y de estatus económico, es decir coinciden con la descripción de clase (y/o de casta). De esta manera podemos constatar la presencia de la fricción interétnica, es decir de una realidad social en la que los marcadores étnicos coinciden con un etiquetaje social basado en el acceso desigual a los recursos y al poder. Esto reafirma que las relaciones heredadas del sistema colonial siguen permeando las relaciones sociales del país en la segunda década del siglo XXI.

Las políticas de identidad actuales observadas en el contexto cotidiano de las comunidades estudiadas se basan en los procesos de contraste semejantes a los que históricamente participaron en la “invención” de dos universos: por un lado la cultura de los blancos, urbana, occidentalizada y capitalista y por el otro la cultura indígena, rural, tradicional, comunitaria. La diferencia se sostiene por un cuerpo de valores “propios” - diferencias relativas que se transforman en diferencias absolutas y simbólicas - el cual, a lo largo de análisis, llamé “ethos

totonaca". Este contraste tajante a nivel discursivo no distingue la heterogeneidad intracultural del universo de contraste, cuyas variantes de hecho muestran semejanzas importantes con respecto a la cultura indígena (valores, prácticas), con posibilidades de convertirse en plataforma de diálogo y alianzas. Aquí cabe la dificultad de aceptar desde el seno comunitario la posibilidad de coincidencia de valores e intereses entre el grupo local y los estudiantes- investigadores. El contraste, pues, deriva de la relación hegemónica de la cultura occidental sobre las culturas autóctonas y rurales, y esta relación de poder desigual imprime huella en los procesos contemporáneos de la reinvención de la identidad étnica totonaca.

Se observa que las diferencias intraculturales (en el seno del grupo estudiado) repiten y refuerzan las pautas de diferenciación con el exterior, puesto que se basan en criterios semejantes de adscripción, como son la posición en la escala de poder, los valores-prácticas-significados en relaciones sociales y los valores-prácticas-significados en relación con la tierra. Estos criterios se han manifestado a través de procesos de contraste que polarizan la juventud con respecto al resto del grupo, a los avecindados con respecto a los ejidatarios, a los modernizados con respecto a los tradicionales, a los urbanos con respecto a los rurales. Estos patrones observados en ambos niveles (intra e inter) muestran la omnipresencia del modelo de la cultura hegemónica (¿de su representación?) en los ámbitos más íntimos de la vida de las comunidades.

Fuera del ámbito de la vida cotidiana, existen proyectos específicos que promueven la reafirmación, reappropriación y reinvención étnica. En las estrategias y acciones del Centro de Cultura y Artes Indígenas distinguimos los tres ejes característicos de los movimientos de este tipo: la territorialización, la esencialización y la temporalización empleadas como estrategias identitarias. He demostrado cómo las acciones desarrolladas por el Centro, por medio de la vinculación con comunidades y la búsqueda de referentes espaciales para la realización de rituales, convierten el espacio en un territorio sagrado; cómo la enseñanza de ser totonaca en el marco de la cátedra impartida a los jóvenes busca el reforzamiento de "contenidos" totonacas, equivalente a la dotación de substancia a la cultura e identidad del grupo; finalmente, mostré cómo las escuelas de artes indígenas y la institución del Kantiyán se reinventan y cómo éste último, a su vez, emerge como instancia que negocia y establece la versión oficial de las "tradiciones" y de mecanismos para su transmisión.

Finalmente cabe una reflexión sobre el potencial significado de un proyecto de restauración biocultural en la dimensión identitaria y viceversa. El haber considerado la dimensión identitaria indudablemente ayuda a reconocer el lugar del investigador en el universo de su investigación-acción y asumir la corresponsabilidad - compartida con otros actores participantes en el diálogo – por los procesos culturales ocurridos. Al mismo tiempo, ayuda a mantener distancia y manejar otro nivel discursivo que los observados en el nivel *emic*, cuyo rasgo distintivo es la tendencia hacia la sustancialización de la diferencia.

En primer lugar, el investigador se vuelve copartícipe en la “reinvención del paisaje totonaca” y en la resignificación de las relaciones intraculturales al poner en la mesa del debate los valores, los saberes y las prácticas en relación al manejo de los espacios y recursos naturales, y significándolos desde el exterior como categorías de adscripción grupal y cultural o emblemas de contraste. La interiorización de estas adscripciones externas en el seno del grupo estudiado ya se ha observado a lo largo y a raíz de nuestra presencia e interacción con las comunidades en cuestión, manifestándose con mayor intensidad en la etapa participativa del proyecto. Los actores locales han empezado a resignificar y refuncionalizar estos “contenidos” culturales de la mesa del debate.

Los proyectos de restauración ecológica productiva, promovida por este grupo de trabajo (que actualmente está en marcha en su versión agroforestal “vainilla-cacao”), inevitablemente “importan” y “etnifican” como propios algunos elementos extraculturales, como alguna vez sucedió con la vainilla al intensificar su cultivo comercial en la región y que actualmente es un símbolo de la cultura totonaca y de Papantla. En la propuesta biocultural, la integración de tales prioridades como la sustentabilidad, soberanía alimentaria, organización comunitaria y el bienestar – junto a la identidad - contribuye a darle cuerpo a una restauración multidimensional. Esta condición nos expone a tener que negociar acciones y significados con los actores locales.

Al estar consciente de estas implicaciones, creo que la restauración biocultural debe ser acompañada por una reflexión y una ética que deben considerar, entre otros aspectos, esta dimensión identitaria. Me refiero a evitar la manipulación a nivel discursivo, que tiene que ver con apropiarse del discurso *emic* y esencialista con la finalidad de crear una falsa sinergia de argumentos, motivaciones y objetivos. Al contrario, la capacidad de discernir y hacer explícitas las diferencias y las similitudes es la condición, en mi modo de entender, esencial para poder

construir alianzas con bases horizontales, consensuadas, voluntarias y firmes. Esto requiere de un proceso previo de comprensión de nuestras subjetividades.

La tarea de acompañar y observar estos procesos identitarios en el marco de un eventual proyecto de restauración biocultural se perfila como una posible veta de investigación para el futuro.

CAPÍTULO 6: MEMORIA, COMUNIDAD Y PAISAJE EN LA HISTORIA ORAL DE CUYUXQUIHUI

En esta segunda parte de los resultados se aterriza en un contexto espacial-histórico-comunitario concreto para desarrollar y profundizar en estas vetas temáticas. La memoria, la comunidad y el paisaje eran las referencias constantes en mi acercamiento al universo del estudio y del mismo modo estaban presentes en los relatos de mis entrevistados. A pesar de haber tocado estos temas en el capítulo anterior, no abundé en ellos y decidí otorgarle un espacio propio. Este espacio propio en el documento también se justifica con un momento, una intención y una herramienta especiales que acompañaron mi trabajo de campo y definieron el contenido de este capítulo: la recreación de la “matria” desde la historia oral de los abuelos.

Partiendo de la parcialidad de los resultados de la primera etapa y de la sensación de incompletud de la comprensión del escenario, recurrió a la perspectiva microhistórica (González y González) y me apoye en las entrevistas grupales con las ex autoridades del ejido de Cuyuxquihui, los abuelos y las abuelas, convocados en dos ocasiones en el recién instaurado Kantiyán comunitario para “conversar sobre la historia y el paisaje de Cuyuxquihui” (septiembre 2011). Escuchando las voces de los actores locales, fue posible acercarme más a los procesos que transforman espacio en territorio (apropiación o territorialización), a los significados que convierten entorno en paisaje (significación), a las huellas y los hechos del pasado que construyen una pertenencia y una historia común, y reconocer las dinámicas sociales contemporáneas que mantienen el grupo en un estado de resiliencia social, a pesar de los retos – externos e internos - que afrontan su frágil equilibrio.

Traté ser fiel a las intenciones de los entrevistados y exponer los aspectos significativos desde su horizonte de vida y también, donde fue posible, mantener su lenguaje y estilo de narrar. Me permití cierta libertad en la organización de los relatos, con el fin de representar un universo estructurado alrededor de tres ejes: (1) “las marcas terrestres” como llave para entender la construcción de pertenencia y de la territorialidad del grupo, (2) “la comunidad” con sus formas de organizarse, tomar decisiones, relacionarse con los otros, permanecer y transformarse, y finalmente (3) “la memoria de paisaje cultural” en sus transformaciones y significados.

1. Marcas terrestres como llave de la historia y territorialidad

Recorriendo y contemplando el paisaje de Cuyuxquihui, encontramos algunas marcas terrestres, a partir de las cuales es posible desarrollar lecturas sobre el pasado y presente en su dimensión territorial e identitaria. Con la ayuda de los abuelos que compartieron sus memorias, saberes y comprensiones del pasado y presente de Cuyuxquihui, identifiqué tres formas de apropiarse del territorio y construir vínculos de pertenencia, que corresponden a tres referentes y tres dimensiones diferentes: ejido-comunidad, estado-nación mexicano y la dimensión étnica.

Trazando los linderos de la comunidad y del ejido

En términos espacio-temporal, la autoadscripción de los habitantes de Cuyuxquihui se resume a un ámbito “entre la sierra y la costa” y a una temporalidad definida con la misma vaguedad, en la que se suman los momentos diferentes: la lucha de Serafín Olarte en el marco de la guerra por la independencia de México, la migración de familias de campesinos totonacos de Puebla al municipio de Papantla a consecuencia del proceso desamortizador y privatización de tierras comunales, el desmantelamiento de la hacienda San Miguel del Rincón y la creación del ejido en la década de los veinte como parte del proceso posrevolucionario de dotación a los campesinos sin tierra.

Los procesos de apropiación territorial la vuelven más tangibles a consecuencia de tres momentos históricos importantes: la dotación de tierras al ejido entre 1921-1925, el reconocimiento del ejido en 1928, la parcelación de tierras ejidales y la implementación del programa que certifica derechos individuales PROCEDE en 1997. La trascendencia de este proceso de consolidación y transformaciones del ejido consiste no sólo en instaurar un modelo de tenencia de la tierra y la organización social, sino también se plasmó en el imaginario acerca de la noción misma de la tierra, la comunidad y la justicia social.

Aunque la fecha precisa de la fundación de la localidad es desconocida, suele ser identificada con la creación del ejido, manteniendo una vaga noción de un caserío que *tuvo que existir* en los tiempos de Serafín Olarte. Sólo los informantes de mayor edad recuerdan que sus abuelos vinieron aquí desde la sierra de Puebla y se mezclaron con familias provenientes de la costa, estableciendo el poblado totonaca llamado San Antonio. En la división territorial del estado,

correspondiente al censo de 1910, Cuyuxquihui aparece como una de las congregaciones que, junto con Joloapan, Paso de Correo, Puxtla y Pueblillo, pertenecían a la Hacienda de San Miguel del Rincón.

Aunque actualmente el recuerdo de la hacienda es muy vago entre los habitantes, parece interesante citar ciertas prácticas de organización y producción como antecedentes del ejido. De acuerdo a la investigación de Ramírez Melgarejo (2002: 232-236) la Hacienda de San Miguel del Rincón de 9 827 hectáreas, también conocida como la Finca de Joloapan, - pues allí se ubicaba la casa grande - , era del señor Villegas y después de su muerte de sus dos hijas herederas: Rosa y Guadalupe del Campo quienes vivían en Teziutlán. La fuente de ingreso fue la ganadería, la renta y el acaparamiento de la producción de los arrendatarios: vainilla y maíz. De mantener el funcionamiento de tan extensa finca y el control sobre las comunidades arrendatarias se encargaba Marcelino Vega, por medio de una red de representantes en cada comunidad dedicados a cobrar la renta y concentrar la producción en la casa grande.

[...] la hacienda también organizaba las faenas para el mantenimiento de los caminos, pues las obligaciones de los arrendatarios eran chapear potreros, limpiar caminos, pagar renta sobre el monto del maíz cosechado y también sobre el 10% de la vainilla cosechada y vender exclusivamente a la hacienda todo el excedente de maíz y la vainilla. [Ramírez, 2002: 234-235].

La creación del ejido de Cuyuxquihui tiene lugar en la primera fase de la aplicación de la política agraria de la Revolución, caracterizada por radicalismo oficial y guerrillas en el campo. A petición de los pobladores, en 1921 se deslindó y otorgó la dotación provisional de tierra. De acuerdo a la Breve Historia de la Localidad, inicialmente se consideró a 73 ciudadanos con el derecho a dotación a quienes se otorgó 1,020 hectáreas destinadas a agricultura. Posteriormente, a raíz de un nuevo censo que evidenció la existencia de varias personas sin tierras, el ejido se organizó para solicitar la ampliación. La dotación de 444 hectáreas en 1954 despertó las inconformidades por parte de las congregaciones y ejidos colindantes, como La Reforma, Paso del Correo, Primero de Mayo e Ignacio Allende; dentro del área de ampliación, se localiza la zona arqueológica, que a partir de los trabajos arqueológicos en la década de los 80 fue devuelta a la federación (24 hectáreas). En esta época también se miden los solares de la zona urbana, sin embargo para que ésta sea habitada tienen que pasar otras tres décadas, cuando la instalación de luz eléctrica en

1985 motiva a las familias que vivían dispersas en sus parcelas de labranza a concentrarse en el núcleo de la población (entrevista a José Galindo, septiembre 2011).

La comunidad otorga un gran peso a los sucesos relacionados con el acaparamiento de tierras por algunos individuos y tendencias de concentración del poder dentro de la comunidad (entrevistas a ex – autoridades, Breve Historia, 2011: 14). En este sentido, dos fueron los momentos importantes en la historia del ejido. El primero, en la década de los cuarenta, desembocó en una lucha mortal entre dos grupos opuestos: los que querían acaparar “las tierras y el dominio de todo el pueblo” y los defensores de la causa del ejido, que finalmente tuvo que ser resuelta con la ayuda de ejército y la expulsión en 1944 de los acaparadores. Tal fue la violencia de aquella época, que muchos murieron asesinados y otros emigraron por temor. El segundo momento tiene que ver con un grupo de ejidatarios, quienes aprovechando que las tierras estaban en común, acumularon grandes extensiones para su propio usufructo. Para evitar que los conflictos pasaran a mayores, el ejido solicitó la parcelación equitativa de tierras para con esto asegurar la paz y justicia entre la gente. Cada ejidatario fue dotado de 12 hectáreas.

Entre 1996 y 1997 a través del programa PROCEDE (Programa de Certificación de Derechos Ejidales) se delimitaron y garantizaron las posesiones de los ejidatarios y avecindados, por medio de la expedición de los certificados parcelarios y títulos de propiedad de la zona urbana. En el deslinde se consideró un espacio de crecimiento de la zona urbana, para establecimiento de solares en el futuro. Después del derrumbe del cerro en 1999 esta zona se consideró inapropiada para cualquier actividad y actualmente el tema de otorgamiento de solares en esta franja despierta muchas controversias.

La cueva y el monumento de Serafín Olarte: construcción de vínculos con el estado

En el punto central de la comunidad, entre el museo, el Kantiyán, la agencia Municipal y el taller comunitario de carpintería, se sitúa el monumento a Serafín Olarte, héroe totonaca de la guerra de la Independencia de México. La mención del nacimiento, la lucha y muerte de Serafín Olarte aparece en las entrevistas como primera referencia a la comunidad de Cuyuxquihui. Decidí incorporar también a otro personaje histórico - Mariano Olarte -, aunque éste no fue mencionado por los lugareños, con el propósito de demostrar las formas locales de apropiación de la historia

nacional y regional y de inscribirse en este ámbito territorial más amplio. Estas dos figuras del siglo XIX personifican dos procesos importantes ocurridos en aquella época. El primero consistió en la ciudadanización de los indios totonacas, es decir su incorporación al “estado nacional y la modernidad” en el marco del movimiento independentista y liberal decimonónico. El segundo consistió en la defensa de la autonomía, identidad y estilo de vida propio de los indígenas totonacos, manifestado en consecutivas rebeliones totonacas contra las leyes y acciones orientadas al desmantelamiento de su propiedad comunal. A pesar de su filiación (Mariano fue hijo de Serafín), las causas que defendían son bastante divergentes.

Como relata la obra colectiva escrita por los habitantes del lugar, que recupera la tradición oral y algunos documentos históricos, destinada a “que los jóvenes tengan conocimiento de sus orígenes”(Cuyuxquihui: breve historia, 2011: 3-5), el “insurgente” Serafín Olarte fue un indígena totonaco y “originario de Cuyuxquihui” quien por el 1814 “se adentra de lleno a la lucha por la independencia del país, resistiendo ocho ataques realistas en la sierra”, empleando “el sistema de guerrillas” y logrando “el control de la región contra los españoles”. Su avanzada hacia Papantla en persecución del coronel del bando realista José Barragán en 1819 y su escape de una emboscada por el cerro de Cuyuxquihui son los episodios más conocidos y comentados por la población actual. No solo la tradición oral, sino también el paisaje local está repleto de las presencias de Serafín: aquí se encuentra la cueva donde se escondía y por donde logró huir de sus agresores, gracias a su comunicación por túneles hasta San Pablo; así como la estatua ergida en 1985 en el centro del poblado y el montón de piedras a que el abuelo del finado Mauricio San Juan Salazar señalaba como “el lugar donde habitaba el insurgente Serafín Olarte”. La falta de fuentes históricas que corroboren su lugar de nacimiento de ninguna manera parece influir en el unánime reconocimiento de su origen autóctono.

En cuanto al segundo personaje histórico, éste apenas se intenta a dar a conocer en la “Breve Historia de la localidad”. El “rebelde” Mariano Olarte es presentado en ella como “defensor de los indígenas del Totonacapan, nacido en el año de 1786, (quien) encabezó la defensa de los intereses de los habitantes de la región” (2011: 6). La “participación en la defensa de los indígenas totonacos” se resume como lucha contra las “secuelas de violencia y resentimientos a los propietarios de grandes extensiones de tierra que no permitían el pastoreo del ganado de

indígenas (sic), los abusos de los comerciantes e incluso de clérigos, tal es el caso del obispo de Puebla quien prohibió las procesiones de la Semana Santa" (2011:6).

La historia oral deja en la penumbra los procesos profundos que a partir de la rebelión de Mariano Olarte sacudieron Totonacapan. La rebelión totonaca en Papantla de 1836, las consecutivas protestas indígenas, entre los litigios y levantamientos armados de 1846, 1978 y 1979, exigían el retiro del ganado de sus tierras de labores y defendían la posesión de sus tierras comunales, en contra de las invasiones de los terratenientes y las políticas liberales del estado. Los levantamientos armados indígenas, combatidos por el ejército mexicano, desafiaban a las leyes a favor de la división y privatización de sus tierras comunales, como la de 1824 (leyes indigenistas de Veracruz), 1856 ("Ley Lerdo" de desamortización de fincas rústicas y urbanas propiedad de las corporaciones civiles y religiosas) o la de 1889 (Ley sobre subdivisión de la propiedad territorial en Veracruz). Un logro importante de estas luchas, aunque de breve duración, fue la implementación en 1878 de la Ley 39 que establecía, para zonas de conflicto, el reparto de grandes extensiones en propiedad colectiva que se conoció como "condeñazgos". Los condeñazgos, sin embargo, fueron pronto fraccionados y privatizados, y hacia 1898 se impuso el régimen privado de tenencia de la tierra sobre todos los pueblos indígenas del país (Ramírez Melgarejo, 2002).

La omisión u olvido de estos aspectos de la historia regional es relevante para entender los procesos de construcción de pertenencia de Cuyuxquihui. No obstante la (auto)censura en lo que refiere a la historia de los pueblos originarios y sus demandas de autonomía, los cuyuxquihuenses reelaboraron los símbolos de tal manera que funden los contenidos nacionalistas, localistas y étnicos. Es el ejemplo del héroe de la independencia, Serafín Olarte, el primer eslabón que articula la comunidad de Cuyuxquihui con la historia, el imaginario y la territorialidad de la patria, y al mismo tiempo con la "matria" indígena. Las reconstrucciones discursivas concretas, como la argumentación citada a continuación, ilustran proceso de resignificación estratégica de este personaje histórico:

No resulta extraño que después de las conquistas, la Mexica en 1465 y la española en 1521, la gente del poblado se levantara en armas y se agrupara en torno a un líder que hablara de libertad, en este caso del indígena totonaco Serafín Olarte. [Cuyuxquihui: breve historia, 2011: 3]

Las ruinas, el museo y el kantiyán: apropiación simbólica del pasado prehispánico y la reconstrucción de la etnicidad

En este apartado, las marcas terrestres se funden con los momentos de descubrimiento de las pirámides en 1954, el inicio de trabajos de excavación y fundación del museo comunitario en 1985 la reciente instauración del Kantiyán (2011) en la comunidad.

Los eventos surgidos alrededor del sitio arqueológico tienen que ver con el fortalecimiento del capital simbólico de Cuyuxquihui, a través de procesos de apropiación, expropiación y reapropiación del pasado prehispánico del sitio. La presencia de edificaciones de piedra se da a conocer gracias al maestro local quien reporta el hallazgo al Instituto Nacional de Antropología e Historia. En la década de los ochenta se inician los trabajos de limpieza y excavación, en las que participa activamente la comunidad, organizada alrededor del Comité de Ruinas. A cargo de las excavaciones está el arqueólogo Omar Ruiz Gordillo.

En estos primeros años, “todo el pueblo trabaja por faena, limpia y chapea todo el área del monte donde están las pirámides”. Para albergar las piezas arqueológicas se construye un museo comunitario. En este momento, el pasado prehispánico totonaca se fortalece como parte de la idiosincrasia local y de la cotidianeidad de los habitantes involucrados y comprometidos con su rescate, a la vez el motivo de orgullo local y de reconocimiento del exterior.

Después de una etapa de apropiación suceden eventos que debilitan el vínculo real y simbólico con el legado prehispánico. El ejido deja de ser dueño y custodio de las ruinas, pues las 22 hectáreas pasan a ser de la nación y la custodia se institucionaliza quedando en manos de los empleados del INAH. También “las piedras” circulan fuera y algunas de ellas nunca regresan al museo. Últimamente los trabajos de mantenimiento de la zona arqueológica se realizan en el marco del Programa de Empelo Temporal, y si bien son realizados por los lugareños, el hecho de pasar por un “intermediario” que convierte una relación afectiva en una relación laboral, hacen la diferencia. Incidentes como el saqueo de las piedras y recursos naturales del sitio, el bloqueo del paso a las ruinas por la comunidad vecina y últimamente la pavimentación del camino de acceso al sitio que favorece a Paso de Correo y La Reforma, marginando al mismo tiempo a Cuyuxquihui, participan en fundar un sentimiento de despojo. El museo permanece cerrado por mucho tiempo.

El siguiente testimonio ilustra el sentimiento de desencanto y los reclamos de Cuyuxquihui con respecto a su patrimonio del que la comunidad fue desposeída:

El INAH y el arqueólogo no ayudaron pero para nada. Fíjese como empezó esto de los pirámides, fue un masetro bilingüe quien lo reportó como hallazgo, no estaba reportado ante las instancias de donde depende, pues ese maestro les escribe y da a conocer las pirámides, que aquí Cuyuxquihui tiene pirámides. Nosotros trabajábamos por faena todo el pueblo, todo limpiamos, chapeábamos pues, todo el área donde están las pirámides. Y le toca al arqueólogo, entonces se hace de compadre con la señora G., y le dan la custodia a ella, pues ya se va a jubilar según, y quería meter a su hijo jubilándose, cosa que no es legal.

Los últimos dos años son marcados por el aumento en la conciencia local alrededor del significado simbólico de las “ruinas” y del museo. Este “despertar” es atribuido unilateralmente a la joven estudiante de antropología, Yesica Hernández Tavera, quien giró la atención del pueblo hacia el valor, el cuidado y la necesidad de recuperar el control sobre su patrimonio. La antropóloga ha favorecido el contacto con otros museos comunitarios del Estado y gestionó el apoyo de PEMEX para la remodelación del museo. Adicionalmente, un proyecto de desarrollo ecológico financiado por la CDI (Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas), que contempla la construcción de un restaurante, cabañas y capacitación de la comunidad, se está implementando en la actualidad.

Cuyuxquihui está viviendo un proceso de reivindicación identitaria que gira en torno al Museo Comunitario y la recién elevada Casa de los Abuelos. Tiene un sello particular: ha sido estimulado por actores externos a la comunidad. Son “ellos” quienes juegan el papel del motor del renacimiento étnico: *la señorita antropóloga y el antropólogo* del Centro de Cultura y Artes Indígenas del Parque Temático en El Tajín, son estos dos actores clave quienes, recorriendo caminos propios, llegaron aquí con intereses similares y proyectos compatibles. No obstante, también la comunidad “ha madurado” con las experiencias pasadas; estos antecedentes les permiten tomar cierta distancia hacia el proceso vivido actualmente:

Ya que hablamos de museos, de las pirámides, el personal que vino de Jamapa nos orienta de que nunca se venda el museo, que va a haber persona que se interese como le pasó a la comunidad del Tajín que ya no es dueña del Tajín, por eso viene el gobernador y hacen, como se le llama, la fiesta, la cumbre. [...] No está bien, porque entra mucho dinero, y a la comunidad no les toca nada. [...] El

presidente de Museos Comunitarios nos orienta que nosotros aquí nunca debemos vender el museo. Claro dice, que ustedes no tienen ningún salario, nada más es servicio social, pero es bonito que dependa de la comunidad.

La Casa de los Abuelos – el Kantiyán- fue inaugurada en mayo de 2011 al costado del museo, como un espacio de recuperación de la memoria, la lengua, la espiritualidad y el poder tradicional totonaca. Es una réplica local del Kantiyán que funciona en el Parque Temático de El Tajín y tiene que ver con un proyecto de escala regional cuya misión consiste en la reconstrucción de la identidad, del saber y territorio totonaca²². Este comentario del representante del Consejo de Abuelos ilustra como el proyecto está siendo negociado y apropiado por Cuyuxquihui:

Pues aquí los del Tajín, como está el coordinador que es Domingo, de los totonacos, entonces ellos ven que Cuyuxquihui tiene, decían ellos, mucho potencial. Tenemos pirámides, tenemos museos, y sobre todo porque somos totonacos igual. Por eso se preocuparon ellos por nombrar a nosotros los consejeros, el Consejo de Abuelos. Vinieron muchas veces, y yo les decía a mis compañeros, cómo es posible que ellos afuera se preocupan por nosotros y nosotros no nos preocupamos por nada. Pero antes las autoridades que estaban dieron los nombres de los que estamos ahorita, cuando fuimos nombrados el 15 de mayo, dice el antropólogo: queremos nombrar, o sea que ya tenemos la lista, dice, a los que van a ser: los que hayan sido autoridades, los que hablen en la asamblea, y por cierto que tenga algo de talento, porque habremos viejos que no sabemos opinar. Entonces por todo eso ellos ya nos tenían en la mira. [...] Pues así fue como se ha nombrado este comité. Le vamos a echar ganas, yo les digo aquí a mis compañeros: ustedes échenle todas las ganas, hay que demostrar que lo que la autoridad o la asamblea propuso, pues demostrarles que si podemos. Y allí vamos, a veces nos reunimos todos, a veces alguien hace falta y así. Pero me dice el antropólogo: la persona que no quiera asistir, no lo obligues, porque tiene que ser de su voluntad.

Llamo este proceso “reivindicación identitaria colectiva” pensando en un emergente reclamo de derechos a la identidad y la autonomía. Sin embargo precisa responder varias preguntas. ¿Quiénes son sus promotores, que lógicas, ideologías e instituciones están atrás? ¿En qué medida estas lógicas responden a la idea de etnodesarrollo o desarrollo endógeno de los pueblos indígenas? ¿Lo que observamos es un cambio real de rumbo, un principio de algo nuevo, o tratamos con lo mismo pero disfrazado?

²² Cfs. Capítulo 5 de esta tesis.

¿Qué significa, en términos estratégicos, este despertar étnico del grupo? Gilberto Giménez nos ofrece una pista valiosa al respecto:

Cuando hablamos de “despertar de los grupos indígenas” en México, no debemos pensar en una especie de resurrección de identidades indias por largo tiempo soterradas o en estado de hibernación, sino en la reinvenCIÓN estratégica, por parte de dichos grupos, de una identidad colectiva en un contexto totalmente nuevo, como es el de un Estado neo-liberal que los excluye y margin a en nombre de la modernidad [Giménez, 2000: 16].

2. La comunidad

Ha sido sintomático que todas las referencias a *la comunidad* provienen de contextos conflictivos. *La comunidad* relatada por los lugareños es una secuencia de recuerdos que evocan algún momento de transgresión cometida por un vecino o una autoridad local. Esto me parece doblemente revelador. No solo permite entender la comunidad como un escenario de fuerzas opuestas que de alguna manera recuperan, por momentos breves, el equilibrio del conjunto, sino también demuestra que pensar *la comunidad* como convivencia armoniosa es una utopía. Los conflictos no solo son el mal necesario de la comunidad. Son su propia esencia.

No obstante, la utopía o el modelo ideal de la convivencia comunitaria está fuertemente arraigada en el imaginario colectivo de Cuyuxquihui. Al mismo tiempo que lo incorrecto y lo antisocial es señalado, también las reglas tácitas y los anhelos de concordia se revelan. Los conflictos apuntan directamente a los umbrales entre *lo que aún es* y *lo que ya no es* la comunidad. El seguimiento y análisis de los conflictos recreados por la memoria de los informantes permite reconstruir la noción de la comunidad y su normatividad erguida sobre un sistema de pautas éticas que deben regir, en opinión de los abuelos, la vida social.

El buen y el mal uso del poder

“Cuando el comisariado ejidal hace mal su trabajo, entonces está el consejo de vigilancia y los abuelos para corregirlo”. Las decisiones que conciernen al colectivo deben ser tomadas en la asamblea y con transparencia, donde la comunidad impone a las autoridades y no al revés. Este

protocolo comunitario marca la diferencia entre el buen uso y el abuso del poder por parte de las autoridades ejidales. La comunidad reconoce la necesidad de una instancia que vigila el desempeño de las autoridades, como el consejo de vigilancia o los abuelos. “Cuando el comisariado ejidal hace mal su trabajo, desempeña mal su cargo, entonces está el consejo de vigilancia, que está facultado para vigilar los actos del comisariado cuando éste no trabaja bien”, nos explica con José Galindo, ex autoridad ejidal y actualmente representante del Consejo de Abuelos recién nombrado por la asamblea.

Don José nos comenta sobre las facultades del recién convocado Consejo de Abuelos:

A nosotros nos han nombrado para llamar atención, pero no delante la asamblea, ellos son nuestros compañeros, son también autoridad como nosotros, no podemos contrapuntarnos en una asamblea, debe ser en una reunión entre autoridades.

La historia abunda en discordias a causa de decisiones tomadas arbitrariamente por algunos ex-comisariados ejidales, es decir sin el conocimiento ni la autorización de la asamblea. Cuentan los abuelos que en una ocasión el comisariado ejidal en turno alquiló la parcela escolar para pastar el ganado. La dueña del ganado, una viuda de Pueblillo, pagó por el contrato clandestino a la autoridad. Cuando los colindantes se quejaron del daño causado por las vacas y los descuidos del vaquero, el pueblo se enteró del “contrato”. La situación no hubiera sido tan mal vista si no se tratara del beneficio personal que el comisariado intentó obtener de la parcela escolar, pues en sí el alquiler de tierras ejidales a ganaderos era una práctica bastante común entre los ejidatarios.

Las transgresiones más recientes en este sentido refieren al otorgamiento de algunos solares en la franja pegada a las faldas del cerro, declarada a partir del derrumbe de 1999 zona de riesgo y convertida, por decisión de la asamblea ejidal, en área de conservación y no apta para habitarse. Aludiendo al problema actual del repartimiento de solares en zona de riesgo (reserva comunitaria) comenta:

Ahora si de veras el comisariado da estos terrenos entonces nosotros estamos para demandarlos en Tuxpan, en el Tribunal Agrario, pero ya esto son cosas mayores. Pobre comisariado, hasta al bote va a dar. Estamos facultados para estas demandas, tenemos un licenciado de CDI que no cobra por eso. Pero no queremos llegar a ese extremo porque todos somos compañeros. Mejor por medio de diálogo. Pero no en una asamblea, sino en reunión entre autoridades.

Los abuelos recomiendan el dialogo y la toma de acuerdos entre partes involucradas en conflicto. Las demandas ante instancias mayores y o externas a la comunidad se consideran como un último recurso. La experiencia y el prestigio de la gente de edad, quienes además han tenido algún cargo en la localidad en el pasado, tradicionalmente les han facultado para intervenir en casos donde las autoridades en turno fallan o donde se requiere de consejo de un sabio, más que de empleo de un reglamento rígido.

El beneficio del pueblo

“No hay que tener miedo cuando es para el beneficio del pueblo”. Los ex funcionarios ejidales nos han contado varios sucesos que ilustran la práctica de intervención del consejo de vigilancia en los asuntos de la comunidad, a menudo confrontando a las autoridades en turno, como el caso del destino de los cedros cortados a raíz de obras de electrificación del pueblo. Al respecto cuenta don José Galindo:

Ellos no me dejarán mentir, trabajé con José Bazán cuando fui el consejo de vigilancia, el iba a vender los arboles de cedro que estaban en las calles, se tumbaron cuando iba a entrar la red de luz eléctrica. Entonces en una asamblea se dijo que se tumbaran estos cedros y que se vendan, porque no vine, dijeron pues vendemos la madera, y la asamblea aprobó y firmó. De allí sé que el Consejo de Vigilancia es más que el comisariado ejidal. ¿Por qué iban a vender?, les dije. Esta escuela más antigua, que está en medio, era de tablas, no tenía puertas ni ventanas, mucho menos muebles, entonces dije: la madera que salga de allí es para la escuela. Había que ir a Huayacocotla por el permiso, fui con Pastor Bastián del Comité de Electrificación, el regidor dio dinero por si había que pagar permiso, fuimos hasta allá, me entrevistó con el ingeniero de la forestal: vengo de la comunidad de Cuyuxquihui, soy presidente del consejo de vigilancia, le entregó un montón de papeles ya con la firma de la asamblea. Entonces me dice que hay que pagar 30 mil pesos de permiso. Disculpe ingeniero, yo me opongo a la venta de esta madera, yo quiero que sea un permiso doméstico, para escuela... Así, perfecto, estás en tu derecho porque eres de Consejo de Vigilancia. Todas estas firmas se van a la basura, a ver secretario, le dice, hazle un permiso gratuito. Hasta el regidor se admiró. Yo soy analfabeto, nada más estudie hasta 4º año de la primaria, pero tengo cerebro también. Se admiró el regidor, dice: le ganaste el mandado al Comisariado. Ni modo, le digo, es mi función. Desde allí se que el Consejo de Vigilancia es más que comisariado. No hay que tener miedo cuando es para beneficio del pueblo.

En el pasado del ejido había situaciones que precisaban recurrir a las instancias mayores, puesto que estaban en juego el proyecto de justicia social, logros de la Revolución y el proyecto del ejido mismo. A finales de los ochenta, y aún antes de la reforma al Art. 27 constitucional, el ejido enfrentó a algunos acaparadores quienes, aprovechando que las tierras estaban en común, expandían su posesión a costa de los demás. Recuerda Don José que por aquel tiempo:

En cada asamblea que había, la gente pedía parcelamiento. Porque estábamos en conjunto, por ejemplo un señor tenía 70 has, otro 50, otro 40, el que tenía menos – 20 hectáreas. Y nosotros teníamos allí un cacho nada más. Por esto la gente estaba inconforme, quería fraccionamiento, parcelamiento. Entonces elaboramos un escrito para ir a Xalapa, yo fui en la comisión con el comisariado, pidiendo la autorización del parcelamiento, por el 89. Entonces fuimos a Xalapa a denunciar a los acaparadores. Porque ya se escuchaba que había una ley de que lo que tenías te daban, si tenías 50 te los daban, y los que tenían 2, 3 hectáreas así le iba a tocar. Entonces nos autorizan y viene una investigación a ver a aquellos acaparadores.

Había otra institución que apoyaba las comunidades, del CNC de Xalapa, nos dijeron que no se puede hacer las dos cosas: el parcelamiento y la denuncia de los acaparadores, hay que separar. Entonces nos dieron una tarjeta, para llegar a su despacho. Y lo escucha el comisariado ejidal, y dice que ya mejor no sigan más, se van a ofender, dice. Escuchó el licenciado que al comisariado como que le entró miedo, y le contesta: solamente el guajolote muere en vísperas, le dice. Porque tuvo miedo, y yo lo animé: nosotros a lo que vinimos, la denuncia y punto. Y así fue como los acaparadores ya no pudieron quedarse con lo que tenían. Porque después, en el (ejido) Primero de Mayo les dieron como tenían, el que tenía 2 hectáreas, dos hectáreas, el que tenía 50, cincuenta le dejaron.

[...] Por ello anduvimos dos años en Tuxpan, en el Tribunal Agrario Unitario, nosotros ya estábamos cansados, sobre todo gastados de dinero, le dijimos al licenciado: ya no podemos, ya no tenemos recursos. Primero le pagábamos entre todos al licenciado del CNC que venía de Xalapa, pero nos cansamos. Si se trata de agarrarse, pues ni modo, nosotros defendemos lo que es nuestro, pero dice: no, señores, aguántense, ya les queda poco, ustedes tienen que agotar todos los recursos que marca la ley. Y finalmente nos dan la razón y en la sentencia dice que mientras era vacante, ellos podían acaparar, pero una vez que la asamblea pide parcelamiento, que sean partes iguales.

En este acto de defensa de cierto tipo de comunidad – el ejido - se confrontaron los patrones tradicionales de tenencia y herencia de tierras con los introducidos por el nuevo régimen de tenencia de la tierra. El ejido también confrontó a los vecinos, hasta parientes:

Y esa persona después era mi enemigo, y otras personas que decían que esto se los habían dejado sus padres, sus abuelos, por eso ya se consideraban dueños del terreno. Pero no era así. [...] Después de la sentencia, les dieron treinta días hábiles (en los que podían ampararse). Ya después de 30 días llega orden de ejecución. Fueron diez personas de los acaparadores....Y obedecieron la orden. Ya no podían cortar ni un palito, porque ya no es de él, pero nosotros no fuimos tan estrictos.

La transparencia

En Cuyuxquihui están presentes diferentes instancias de poder, unas – las formales- más obvias y otras- las informales- más ocultas para la mirada del intruso que viene de fuera. La primera incluye las representaciones ejidales (comisariado y consejo de vigilancia) y municipales (agente municipal). Los habitantes tienen clara la superioridad de los cargos ejidales sobre los municipales, puesto que los primeros son federales y muchos de los asuntos del ejido depende directamente de las instituciones federales. El hecho de ser ejido y además una población indígena ha ayudado considerablemente en las décadas pasadas en la tramitación de problemas y necesidades de la comunidad.

A nivel estructural, el hecho de que en el México independiente los asuntos indígenas y agrarios dependen directamente del poder ejecutivo federal es una continuación del patrón colonial de Nueva España (comunicación personal de Xavier Martínez Esponda). Este patrón de larga duración también está muy arraigado en el imaginario colectivo de las comunidades indígenas y en las representaciones sociales alrededor del poder central y el carácter defensor del presidente y el gobernador.

Recientemente, este imaginario parece interferir con los cambios estructurales que trajo la descentralización de los poderes del Estado y las políticas neoliberales, trayendo confusión, pues los mecanismos conocidos ya no están funcionando. Los sobreentendidos y confusiones no solo han frenado las iniciativas de la comunidad, sino también han minado la confianza en sus representantes. Cabe un ejemplo del patronato de la carretera:

[...] que en lugar de ir al municipio, va a Xalapa directamente con el gobernador Fidel Herrera, pero iba, iba y nomás nos engañaba que nada más faltaba la firma del gobernador. Pero se hizo una

asamblea a la que vino la delegada estatal donde nos dimos cuenta de que lo que ellos decían, pura mentira. Allí en la asamblea dijo la delegada estatal: ustedes ya no van a intervenir de aquí en adelante, está CDI de Xalapa y está CDI de Morgadal. Pero ellos necios, aunque ya les habían dicho de que no tenían que ir ellos, y lo que decían que nada más faltaba la firma del gobernador, no era cierto. Por esto hasta la fecha no tenemos carretera buena.

Abajo de las estructuras formales de poder, se extiende una red de estructuras más fragmentadas y efímeras. Ha sido crucial el papel de algunos individuos y sus familias quienes, aprovechando las coyunturas externas con su oferta de programas de apoyo a comunidades campesinas e indígenas, se han vuelto intermediarios entre la comunidad y las instituciones. La historia del lugar abunda en casos de distribución de apoyos y bienes “no a la gente necesitada, sino a la que quiso”: las estufas ahorradoras de leña enviadas por INI, los créditos de ganado, de maíz, de cítricos y para la vainilla. De tal manera, los programas siempre han beneficiado a pequeños colectivos agrupados alrededor de un “intermediario”:

La autoridad no se preocupa por el pueblo, nada más por un grupo de sus familiares y sus compadres. Siempre ha sido así: de ganado, de vainilla, los créditos para la siembra de maíz igual, cualquier beneficio que llega. Por cierto, les llegó el cemento y grava para piso firme, pero dice el jefe: al fulano no le damos, no más a puros amigos. Así ha sido siempre.

Organización, unión y participación comunitaria: una utopía inalcanzable

Estas son otras dimensiones clave para la comprensión de la noción de la comunidad que tienen los habitantes de Cuyuxquihui. En contraste con nuestra impresión de varios estudiantes, creada con base en varias visitas y estancias breves durante las cuales fuimos testigos de frecuentes reuniones en la agencia municipal / casa ejidal e incessantes trabajos comunitarios alrededor de espacios comunes, la imagen de la comunidad ante los ojos de sus propios integrantes está fracturada: un colectivo dividido en grupos de intereses, apático y poco participativo.

La explicación de estas divergencias de percepción pueden ser las diferentes expectativas con respecto a la organización y participación comunitaria, las cuales en el caso de Cuyuxquihui son muy altas. En parte considero que esto tiene que ver con la decadencia de las formas tradicionales

de organización indígenas (basada en tequio y mano vuelta) y en parte con el énfasis puesto en estas nociones en los discursos desarrollistas e indigenistas externos.

En la perspectiva de los habitantes, la cotidaneidad está llena de contingencias, pequeñas y repetidas, que se convierten en una molestia generalizada: los robos de las cosechas y madera de las parcelas, la no asistencia de los jóvenes en las faenas, la pérdida de mano vuelta, las negociaciones obscuras y tráfico de influencias que favorecen a unos y dejan fuera a otros, la emigración de jóvenes a la ciudad y la adopción de nuevas costumbres contribuyen a que la comunicación sea más deficiente y la convivencia entre generaciones, familiares y vecinos cada vez más difícil.

Se quejó don Juan Morales sobre los robos de madera y plátanos de su parcela:

Nosotros estamos aquí y otra persona allá se está despachando, cuando no anda el dueño, están cortando... Es lo malo de nosotros. Me fueron a tumbar tres caobas, estaban derechitas, yo las sembré. Yo no me di cuenta. Pues cuando nosotros estamos platicando, otros están tumbando, para encañadura de su casa. Igual la caña, los plátanos, vas y ya los cortaron, los mismos vecinos, están viendo que el dueño no anda por allí y se despachan, sin permiso. No los encuentras.

Si bien ni la magnitud de los robos ni la violencia implicada son comparables con los robos en vainillales y asaltos en los caminos que ocurrían con frecuencia en el pasado, el problema sigue presente. Don José Antonio ofrece otro testimonio al respecto, señalando a los jóvenes y a “los hermanos separados” de la iglesia protestante como quienes violan las reglas de convivencia en la comunidad:

Son los jóvenes que roban y se emborrachan, van con motosierra, aunque tienen su propia parcela. Quien hace esto no le rinde el dinero, le pueden dar un tiro o machetearlo. Este “se está salando”, le afecta, “ya se manchó”. Algunos de ellos son “los hermanos separados”, hasta el mismo pastor lo hace, estaba cortando liches, ¿qué ejemplo viene a poner aquí? La pimienta traían 5 bolsas, los elotes, que maíz, unos arrancaron matas de naranja. Pero estas gentes son religiosos, ¿por qué hacen esas cosas? No respetan la religión que tienen.

El otro foco de discordias es el servicio a la comunidad:

Yo siempre les hablo en la asamblea que por qué la juventud ahora no va a las faenas, trabajo comunitario, por ejemplo el chapeo de caminos o hacer puente, lo que sea. Porque nosotros

entramos a la edad de 16 años, cuando la constitución marcaba que cuando uno estaba casado a los 18, y si no era uno casado a los 21 años. Es lo que yo peleo con la juventud. Desgraciadamente me da pena que nuestra juventud anda nada más aplanando calles, ay anda y es señor. Eso nos duele mucho a nosotros porque entramos a los 16 años.

Las actitudes y demandas de los jóvenes y su incumplimiento del deber ciudadano crean la indignación de las personas de edad:

Cuando lo llaman a un joven que preste sus servicios comunitarios, como por ejemplo de policía, dice: no tengo solar, es lo primero con que se defiende. Nosotros entramos sin pedir nada, porque uno es ciudadano y tiene que servir a la comunidad.

Con respecto a la voluntad de contribuir con cooperaciones en lugar de faena, dijo el agente municipal:

Pues mucho menos te van a dar la cooperación si no van a la faena. No va y no se presenta aunque lo fueras a llamar. Ya mandé a llamar como a 8 gentes, unos tres se presentaron, otros los mandé a llamar tres veces y no vienen.

La unión de la comunidad no solamente está desafiada por la nueva generación *que piensa diferente*, y por su edad se *encapricha como cuando un animal lo llevas va cabresteando, se te echa como un toro y no lo paras...* También porque se ve desafiada por las “novedades” del exterior, como los derechos humanos:

Yo veo que hizo mal los derechos humanos. Se van (los jóvenes) con los derechos humanos y se defienden [...] que mientras no tenga solar, no tenga hijos en la escuela, ellos andan allí aunque la gente anden trabajando los faeneros. Ellos [Derechos Humanos] defienden al delincuente, lo vemos así nosotros.

En la opinión de los jóvenes, los abuelos *todo lo ven como falta de respeto*:

Los abuelos, con todo respeto, a veces son egoístas con nosotros los jóvenes, nos discriminan porque ellos están acostumbrados a la vida de antes, y si un joven anda en la calle a las 9, 10 de la noche, para ellos es una falta de respeto, porque ellos antes a estas horas estaban en sus casa, durmiendo, o que un joven no trabaje y nada más se dedique al estudio, ellos todo lo ven como falta de respeto. [Anallely, septiembre de 2011]

En la opinión de los informantes, todos estos menudos sucesos manifiestan fisuras en la unión comunitaria. Estas fisuras distancian a los viejos de los jóvenes, los católicos de los “hermanos separados”, los ejidatarios de los avecindados, los pequeños caciques del resto de la comunidad.

“Necesitamos a un líder”

En las conversaciones a menudo afloraba el tema del líder, o mejor dicho de su ausencia. La misión de un líder imaginario estriba en apoyar el florecimiento de los valores totonacos y guiar la comunidad hacia un futuro próspero. La población ha estado a las expectativas de la aparición de una persona preparada y comprometida con la comunidad, como recientemente la antropóloga Jésica, quien “nos ha caído del cielo (...), ya lleva dos años aquí, todo lo que ve usted aquí es el esfuerzo de ella, porque ella tiene preparación, ella consiguió la ayuda para el museo”.

La fisonomía del líder no está muy definida, pues puede ser un totonaca o bien un *luwán* (blanco, mestizo). Mas la posibilidad de una persona de la localidad pareció fuera de la cuestión, puesto que “nosotros no tenemos preparación”, “nosotros no nos preocupamos por nada” y “ellos afuera se preocupan por nosotros”:

Nosotros no tenemos líderes, no sabemos a qué dependencia ir, donde tocar puertas. Nos gustaría que alguien nos defienda, un líder. Aquí hay profesionistas pero nadie se preocupa por su comunidad, al contrario. Nosotros no tenemos preparación.

Por ello tanta importancia que se le otorga a algunas personas del exterior quienes se han involucrado y comprometido con la comunidad: *la antropóloga, el antropólogo, el arqueólogo, el estudiante*. Son “ellos que quieren que no se acabe nuestra costumbre, nuestro dialecto”, son personas que “nos hacen ver las cosas”, “nuestros defensores”, “que abogan por nosotros”. La contracara de las grandes expectativas puestas en estos personajes es la gran decepción por los actos de “traición cometida” por algunos de ellos.

El “complejo de líder” puede ser muy útil para entender la estructura de poder y el mecanismo de toma de decisiones, y además explica la cuestión de solidaridades y lealtades colectivas.

“El otro”: el vecino y el poderoso

Encontramos numerosas referencias a los conflictos que en el pasado han demarcado las fronteras del colectivo en cuestión, y lo han distinguido de los demás actores convirtiéndolos en “otros” y, por lo regular, en enemigos del pueblo. Llama la atención que estos procesos tienen una fuerte connotación local, pues el “otro” resulta ser muy “cercano”: un vecino-enemigo o un miembro de la comunidad excluido por haber transgredido alguna de sus normas. Citaré dos casos que ilustran de manera elocuente el concepto del “otro”. El primero se refiere a los tiempos pasados de la fundación del ejido y familia de los Corteses, el segundo al periodo reciente y el ejido vecino de La Reforma; a ambos, por diversas circunstancias, se le asigna un fuerte sello de otredad.

El caso de “los Corteses”, que a raíz de su avaricia y violencia fue expulsada por la comunidad con apoyo del ejército, fue extensamente comentado en varias ocasiones. Según don Acacio Morales, el comisariado ejidal, los asesinatos de aquella época (entre la década de los veinte y los treinta) fueron la causa de que el pueblo no se haya desarrollado. Eran pleitos entre familias que no se entendían con palabras, fue una verdadera guerra, mucha gente se fue de aquí por miedo. Y todo fue por la llegada de los campesinos de Arroyo Blanco quienes se hicieron llamar “los Corteses” y pidieron espacio para establecerse, por 1918. En el 1921 se solicitó el ejido y se les consideró como ejidatarios. Los Corteses tenían dinero, se adueñaron de los terrenos porque podían sembrar muchos lotes. En 1933 empezaron a revelarse contra la comunidad, contra los pagos, contribuciones, trabajos comunes. Un año después se agarraron y se empezaron a matar, no se podía salir a trabajar. Cuando pasaba eso de la violencia, la gente dormía en el monte porque los buscaban en sus casas, mataban a la gente, la gente se escondía en el monte y mandaba a alguno por la comida. La comunidad tomó un acuerdo para hacer una comisión y pedir auxilio al gobierno. En 1935 entró el ejército para apaciguar a la gente. Al principio la situación se calmó, pero finalmente tuvieron que desalojar a los Corteses con el ejército. Pero esa familia, antes de irse y para vengarse, enterró la imagen del Santo para que no progresara el pueblo, pues hasta ahora no se ha encontrado al Santo.

Las tierras de La Reforma interrumpen el territorio ejidal de Cuyuxquihui, pues para pasar a las parcelas de la Ampliación del ejido es necesario cruzar una parte de La Reforma. Pero los verdaderos resentimientos giran en torno de la zona arqueológica, que por un conjunto enredado de motivos empezó a beneficiar a la comunidad de La Reforma más que a sus “legítimos dueños”,

quienes han participado activamente en las excavaciones y en la rehabilitación del lugar por medio de las faenas, dirigidas por el Comité de Ruinas local. El esfuerzo invertido por los ejidatarios de Cuyuxquihui les parece vano, pues actualmente la población vecina saca provecho y monopoliza el sitio: la custodia, el acceso por el camino pavimentado, hasta el saqueo de tarro y de las lajas de las ruinas beneficia a algunos de La Reforma, quienes “viven de las piedras”.

Dice el agente municipal:

Hubo una jugada y nosotros ni en cuenta, no sabíamos de lo que estaba pasando de aquel lado.
Esas pirámides ya pertenecen a La Reforma y Paso de Correo, no a Cuyuxquihui...

La custodia, “comadre del arqueólogo”, “cobra sus quincenas como si fuera profesional, mientras que nosotros, toda la gente iba, era todo el día y nadie nos pagaba, y nos daba gusto ir a trabajar pues era por el bien de la comunidad”. Al menos en dos ocasiones se intervino para contrarrestar el saqueo: cuando el esposo de la custodia tuvo que demoler la construcción ya hecha y llevar las piedras de regreso al lugar de donde las trajo; en el caso del kiosco en Paso de Correo hecho del material arqueológico del sitio “la queja no estuvo bien, debió llegar con PGR por ser delito federal” y la demanda quedó sin respuesta. La coincidencia entre la enredada topografía y vías de comunicación, los compadrazgos y deslealtades, hacen de este vecino cercano un “alter” hostil.

Todas las facetas del “otro” tienen el mismo principio: la filiación con el exterior. Así, el terrateniente por no ser de aquí o por vivir en la ciudad, el rico, el mestizo, el joven por sus vínculos con la ciudad, el turista o el político “que solo viene acá cuando está en la campaña”.

La posición ocupada en la estructura de poder ha aparecido en los discursos de los informantes como otro criterio importante que polariza el universo social entre dos extremos: el de “nosotros” y el de “los otros”. La ascensión en la escala de poder lleva consigo la exclusión del colectivo. Como ya mencionamos, los vecinos acaparadores han sido expulsados de la comunidad (historia de los Corteses) o se les obligó a devolver las tierras ocupadas (parcelamiento del ejido). El que tiene el poder político: un funcionario, presidente municipal, un diputado, se acercan en la campaña, pero luego se “olvidan de Cuyuxquihui”, “te desconocen”.

Ambos ejes, el espacial y el de dominación, construyen al mismo tiempo al *otro* que al *yo colectivo*: local, subalterno, campesino e indígena.

3. La memoria del paisaje

El paisaje de Cuyuxquihui revivido en los recuerdos se muestra como un concreto material que fue intensamente vivido, recorrido y trabajado por las generaciones pasadas, pero también como un constructo, resultado de la significación que le fue otorgada por una cultura. La evocación del paisaje tiene dimensiones material, social y simbólica a la vez. De tal manera que el recuerdo compartido del paisaje totonaca es una puerta abierta que permite recorrer las veredas de su propia filosofía de vida: su ontología, su epistemología y su ética, así como las prácticas sociales que de ella se desprenden.

En el caso de Cuyuxquihui, este paisaje abarca los espacios cultivados y no-cultivados, todos apropiados y “domesticados” mediante prácticas culturales labranza, reciprocidad y muestras de cuidado y respeto. Los abuelos platicaron del monte, de los manantiales, las milpas, los vainillales y los naranjales y del pueblo mismo, como su espacio de vida más cercano y significativo. También han sido testigos y partícipes de las transformaciones del paisaje, de su metamorfosis de un sujeto - vivo, activo - en un objeto - moribundo, sometido - aunque muchos de ellos aún conservan la visión sagrada del espacio y de su pertenencia a él. Entre las unidades de paisaje local mencionadas por los habitantes están:

- la selva - *kakiwín*
- el acahual – *kamakgataman*, incluye: (1) monte alto – *langákiwin*, (2) monte bajo – *katutzúkakiwin*, (3) chaparral – *lilagkákan* (con arboles pequeños), (4) el mosotal (sin vegetación arbórea) – *kaxtúyun*;
- la milpa – *(ka)takuxtu*
- el potrero – (nombre en totonaco no existe)
- el naranjal - *kalaxixni*
- vainillal - *kaxanatni*
- el pitahayal - *kalahuaxit*
- traspatio - *kiltín*.

A continuación presento la memoria de algunos de estos ambientes, los más mencionados en la historia oral recopilada, los más biodiversos y significativos para el modo tradicional de vida en el campo.

Milpa

La milpa de los abuelos –*katakuxtu*- era, y aún lo es, un espacio agrodiverso. La rotación del cultivo y la abundancia de plantas comestibles, tanto domesticadas como semidomesticadas, ofrece una dieta variada y saludable, que ha permitido la soberanía alimentaria de las familias y la longevidad de las personas. Debido a las condiciones del terreno, tipo de suelo y clima, la rotación ha sido el medio principal para asegurar buenas cosechas. Explica don José Galindo:

Como aquí no son vegas sino son laderas, si trabajas constantemente varios años un terreno, se lava, queda pobre la tierra. Forzosamente había que abrir otro monte, pero no a gran escala como ahora lo acostumbran. Se rotaba cada tres-cuatro años. Por eso nos daban la parcela de 12 hectáreas, después, porque era rotativo, para poder cambiar del lugar, hasta volver otra vez al mismo lugar.

En la milpa crecían cuatro variedades de maíz y una gran cantidad de otras plantas alimenticias, de las cuales algunas eran sembradas y otras nacían solas: los chiles, frijoles, tomates, camotes, yuca, plátano, ajonjolí, caña, jícama, quelites, calabazas y hongos, mismos que con el uso de matayerba ya no se dan. Las variedades del maíz criollo se distinguían por colores: “el blanco que sembraban todos, pues aquí siempre más gustó éste para hacer las tortillas, el amarillo que ha de ser más nutritivo pues es más seco y da más sed a los animales, el *acalandriado* que no se pica y el negro para atole”. Además, se recuerda un maíz blanco con hoja negra que ya se perdió. Se dejaba más árboles en la milpa: aguacates, mangos, zapotes, naranjas y cedros coexistían con las plantas cultivadas.

Los productos de la milpa formaban base de una dieta diversificada. Muchos platos de hoy siguen siendo como los de antes, porque las hijas aprenden a prepararlos de sus madres. Las tortillas de masa pasada por el metate, el atole morado, los tamales y los *púlaces*²³ saben igual

²³ tipo de tamal de masa delgada con relleno de frijol, pipián, hongos, calabacitas – con todo lo que hay en la milpa

que antes. Para muchos de hoy, el *taspuyujun* o garapacho – galleta salada de maíz que muchos comían con el café de maíz, los *taskitiji* – totopos, y el atole del norte con bolitas de masa, chile, epazote, manteca y sal tomado en tiempos de frío y llovizna, quedan como reminiscencias de su niñez. Se comía el camote, la yuca, calabaza, asados, en dulce, en conserva, hervidos o en atole. El pinol de maíz tostado y molido con azúcar era el dulce de antes pues “los abuelos no compraban galletas, no les gustaba gastar, el dinero lo guardaban”.

Alrededor de la milpa se organizaba una red de reciprocidades y solidaridades con los vecinos y familiares. La ayuda mutua en labores de la milpa era muy común: un día te ayudaban tus vecinos, otro día tú les ayudabas en la parcela. La institución de mano vuelta era especialmente importante en tiempo de la siembra. El día que se sembraba, se invitaba el mole y el atole. La buena costumbre de ayudarse mutuamente en las labores de campo han estado extinguiéndose a raíz del uso de agroquímicos que posibilitan hacer la tarea más rápido y sin más ayuda. No obstante el costo del uso de agroquímicos ha sido muy alto: con las yerbas malas también desaparecieron muchas otras plantas útiles que usualmente crecían en la milpa.

Con la milpa tradicional se relacionan también muchos saberes, prácticas y rituales ancestrales para proteger el cultivo y asegurar una buena cosecha. Las semillas seleccionadas minuciosamente (no como ahora, que “no les importa que haya mala semilla, ahí le va la bomba”) y se sembraban acorde con las fases de la luna. El padre bendecía las semillas y en la mañana de la siembra se ponía una veladora en el altar casero. Antes de echar la semilla en la tierra, con un esqueje se hacía el símbolo de la cruz. Los abuelos sólo usaban la coa o tarpala para escarbar. La siembra requería también de una muestra de reciprocidad con la tierra, por ello el día de Santos Reyes (6 de enero) a las 12 del día en el sembradío se depositaba una ofrenda compuesta de atole, morado o blanco, de camote y *púlacles*. Así se expresaba el agradecimiento y se pedía una buena cosecha. Un velorio en la vecindad representaba un peligro para las mazorcas: “si va alguien al velorio y luego pasa por el sembradío, se apanela la mazorca” (se pone negra por fuera). Por ello cuando moría alguien, se dibujaba una cruz en cada esquina de la milpa con calidra (cal), para salvaguardar las plantas. Todos estos rituales aún se practican en las milpas de Cuyuxquihui.

El producto principal de la milpa, la tortilla, es un alimento cotidiano y sagrado a la vez. Las mujeres, cuando están haciendo tortillas, antes de echarlas al comal o al guaje le hacen la cruz, para que no haya accidentes en el comal y también para que rindan las tortillas.

Pero existe un vínculo más profundo entre el hombre y la milpa. La planta de maíz – *xawat* - es un elemento animado de la naturaleza, es como persona: platica, le enseña y le acompaña al campesino en sus labores. Dicen los abuelos que a menudo escuchaban “como la milpa platica con el aire”. En cada milpa hay una mazorca roja, “es el macho que les habla a todas que se pongan fuerte, aunque venga el aire, que no pasa nada, que no las va a llevar el aire”. El maíz – *kuxi* - también dejó una enseñanza para los humanos. Dice la leyenda local que la plaga de la langosta surgió como un escarmiento por la avaricia de los hombres:

Una abuelita tenía un hijo rico, tenía mucho maíz embodegado, en la troja. Va la abuelita y le dice a su hijo: hijo, vén dame tu maíz. No, no tengo maíz, le dice a su mamá. Con tristeza la mamá, la abuelita, se retiró y va llorando que su hijo le negó el maíz. Dice: dios solamente sabe, me has dicho que no tienes pero yo sé que sí tienes el maíz. Fue llorando la abuelita. Y la mazorquera empezó a sonar, allí nació la langosta. Salió mucha, se fue a los sembradíos y empezó a comer la milpa. Dicen que antes cuando pasaba esta langosta hasta se nublaba, porque eran millones de animales. Ese cuento lo decían nuestras madres, nuestras abuelas. Por eso dicen que a una mamá no le puedes negar nada. Y aunque no fuera madre, nosotros tenemos esta costumbre que quien te visite, si estás comiendo, lo invitas, aunque sea un vasito de agua hay que ofrecer.

Varios han sido los eventos que cambiaron la milpa y el modo de trabajar en ella. Las transformaciones se relacionan con la entrada de agroquímicos, cambios en la demanda de los productos, la oferta de semillas mejoradas y la desaparición de la costumbre de mano vuelta. En la década de los ochenta empezó el uso de agroquímicos para combatir las malezas y para facilitar el trabajo del agricultor. En Papantla aparecieron tiendas donde los agroquímicos “los anuncian como una verdadera maravilla”. El uso de estos productos acrecentó en la siguiente década y es cuando se perdió el cultivo de chiles cuaresmeño y sanandrés, anteriormente de gran importancia comercial. También los frijoles, tomates y quelites fueron muy afectados por los herbicidas. Dicen los abuelos que los químicos están destruyendo nuestras tierras, las queman. También “destruyen” a las personas: “La gente se interesó para hacer más rápido el trabajo, pues antes se trabajaba con azadón de 6 de la mañana a 6 de la tarde. Ahora ya nadie quiere trabajar tantas horas, se volvieron flojos”.

Los abuelos mostraron su sabio optimismo al comentar el bajo impacto de los programas que promocionaban semillas mejoradas y la superioridad de las criollas: “Un tiempo traían maíz híbrido, pero ese aquí se reprobó porque crece puro olate y poco maíz, no nos gusta y poca gente

lo siembra; crece muy bajito y no rinde el maíz, su hoja tampoco es comercial porque no cubre la mazorca, y del criollo sí". Don Alejandro sigue cultivando el maíz criollo, aparta la semilla y la vuelve a sembrar; de sus 2 hectáreas obtiene una tonelada y media de maíz; la mitad vende y la otra mitad guarda para el consumo de su familia.

Vainillales

Acompañando a Enrique Hipólito y Ana Paulina Vázquez, estudiantes de Doctorado del CITRO en los recorridos y entrevistas a los diversos actores del sector vainillero de Papantla en mayo de 2010, pude acercarme a los productores, sus cultivos y la problemática actual de la vainilla en la región que posteriormente me ayudó a contextualizar los relatos de los abuelos acerca de los vainillales.

La historia y la problemática de la vainilla en Cuyuxquihui son típicos de la región. Es una historia de auge del cultivo del aromático, nativo de México, que dio renombre mundial a Papantla, el auge que décadas después se convirtió en la crisis actual; la de emergencia de pequeñas fortunas familiares, épocas de robos de cosechas, inseguridad y violencia, problemas de acaparamiento de cosechas; la historia de intentos de un cambio tecnológico para la intensificación del cultivo anteriormente establecido en selvas y acahuales, proceso que sin embrago no ha podido garantizar una mayor productividad y en cambio ha traído nuevos problemas para los productores. Vista desde la perspectiva de los cultivadores de la vainilla, es una historia de un encantamiento y de un desencanto que les obliga a olvidarse de este cultivo ancestral y cambiarlo por otros, más rentables.

De acuerdo a la recopilación histórica de varios investigadores del sector vainillero de Papantla (Velázquez, 1994; Romeu, 1995; Rebolledo, 2007; Hipólito, 2011) las primeras plantaciones de *Vanilla planifolia Andrews* nativa de México en el área totonaca de Papantla y Misantla se establecieron en el siglo XVIII. En las primeras décadas del siglo XX, caracterizado por una intensa relación comercial de productos agrícolas de la región hacia el centro del país por medio de arriera, la vainilla se sitúa, junto con tabaco, chile, caña de azúcar, plátano, maíz y frijol como uno de los principales productos que ofrece el Totonacapan hacia el exterior. El valor del producto, cotizado muy alto en el mercado internacional de aquél tiempo, resultó en un amplio beneficio

para las familias totonacas dedicadas al cultivo del aromático, pero también en creciente inseguridad y violencia a casa del robo de las cosechas directamente de los vainillales o bien por los asaltos a los productores en los caminos, una vez que cobraron su pago. Se considera que con el desarrollo de la actividad petrolera en la región a partir de la década de los veinte y treinta, se pierden los polinizadores naturales de la vainilla, en cuya consecuencia se vuelve necesaria una polinización manual y un mayor cuidado del cultivo. Todos estos factores – desde el endemismo de la planta, condiciones naturales y climatológicas favorables, el conocimiento agroecológico tradicional y la dedicación de los productores totonacas, hasta el reconocimiento de la calidad y del valor pagado en plata, contribuía a que la vainilla mexicana, específicamente de la zona de Papantla, mantuviera su posición dominante a nivel mundial (Hipólito, 2011).

La decadencia actual del sector, la cual se manifiesta en bajo rendimiento, descuido, abandono o cambio del cultivo por otro, obedece a un conjunto de múltiples procesos y factores económicos, tecnológicos y de organización, tanto internos como externos principalmente: (1) la migración de la vainilla hacia regiones donde se desarrollaron cultivos intensivos y a gran escala crea la sobreoferta que le quita a México la competitividad; (2) surgimiento de los saborizantes artificiales que bajan considerablemente la demanda de vainilla natural; (3) la helada del 1962 que afecta las plantaciones locales; (4) innovaciones tecnológicas inapropiadas o no adaptadas a las condiciones naturales y socioeconómicas de la región; (5) prioridades de políticas y programas gubernamentales en el sector agropecuario que descalifican y desaprovechan el potencial de la alta calidad de los cultivos endémicos o nativos y del conocimiento agroecológico tradicional. El reciente periodo de auge (años 2002-2003) a raíz de la caída de producción fuera de México e incremento del precio internacional, fue demasiado corto y seguido por un nuevo desplome de los precios, de casi 480 USD a 50 USD por kilo de vainilla beneficiada (Hipólito 2011).

Los recuerdos del auge vainillero, basado en cultivo tradicional del aromático, están muy vivos entre los abuelos. Este sistema, relacionado estrechamente con el sistema trashumante de roza-tumba y quema, y aprovechando los bosques secundarios (acahuales) derivados de las milpas fue desarrollado por los indígenas totonacas quienes hasta el presente mantienen la exclusividad en este tipo de manejo de la vainilla, pues requieren de conocimiento profundo de los bosques secundarios locales, de vigilancia constante, de dedicación y gran habilidad en la época de la polinización y la cosecha. Las vainas se plantaban sobre las especies arbóreas típicas de los

acahuales locales, como: *Litcea glaucescens*, *Bahuinia divaricata*, *Tabernaemontana alba*, *Hamelia erecta*, *Muntinga calabura*, *Glyricidia sepium* Jacq., *Erythrina americana* y *Bursera simaruba* (Sánchez, 1997). La vainilla era la principal fuente de ingreso de las familias productoras, “cuando ésta tenía buen precio y la pagaban en plata”. El papá de don Alejandro de una cosecha hace 45-50 años compró un solar en Poza Rica y construyó su casa. En toda la zona recogí testimonios sobre aquella época dorada y de su contracara: la violencia. No obstante, muchas cosechas se perdían a raíz de robos. Recuerda don Cecilio de Cazuelas que:

Muchos dejaron de trabajar la vainilla por los robos y matanzas entre ellos mismos. Pues el primero quien se enteraba que lo iban a robar, mandaba a matar, y luego venían al revés. Por que cuando venían, era para matar a todos, hasta a los chiquillos los mataban. Muy difícil ese tiempo. Se acabó la violencia cuando dejaron de cultivar la vainilla. Se calmó como en los sesentas, por allá. Ya después unos que otros tenían vainillales.

La forma de plantar el bejuco de vainilla ha estado cambiando a raíz de innovaciones promovidas por los agrónomos del Comité Nacional del Sistema Producto Vainilla y del Consejo Veracruzano de la Vainilla con la finalidad de intensificar la producción con nuevas especies de tutores, riego y fertilización del suelo. En primer lugar, el desplazamiento del cultivo del acahual a los huertos de cítricos aprovechó muy bien el cambio de uso de suelo hacia la citricultura, diversificándolos; en la actualidad, resulta ser el sistema de manejo más popular y productivo de la vainilla. El sistema de cultivo bajo sombra de pichoco (*Eritrina* esp.) y/o cocuite (*Glyricidia sepium*) – dos especies caducifolias sembradas como tutores para sostener el bejuco – si bien se han popularizado en la zona, presentan varias desventajas con respecto al acahual, como el exceso del sol en la temporada de la caída de la hoja y falta de otros beneficios, como la leña (el pichoco no sirve como leña). Finalmente el sistema de cultivo sobre los mismos tutores y bajo malla sombra, busca obtener condiciones más controladas de la plantación.

No obstante, este sistema de manejo representa varias dificultades, pues además de ser una tecnología cara (malla sobra, riego, fertilizantes) en estos cultivos se ha presentado mayor incidencia de plagas y enfermedades, además de dificultad de mantener condiciones microclimáticas adecuadas (Hipólito, 2011). Además de sus imperfecciones técnicas, estos dos últimos modelos no consideran la especificidad del contexto socioeconómico y cultural. Para los campesinos totonacas no es la especialización en un solo cultivo, sino la diversificación de las

actividades y productos a lo largo del año, lo que les ha funcionado como la estrategia exitosa de subsistencia (información personal de Dr. José María Ramos Prado).

Don Alejandro es un ejemplo de esta transición, pues si bien plantó el pichoco y cocuite, también sigue usando los “árboles que nacieron solos” en su terreno que antes era milpa, como el palo colorado (vaitillo), pata de vaca, laurel, garrochilla, cojón de gato y hojancho. Pero ahora enfrenta el dilema y está por abandonar totalmente el cultivo de la vainilla por la inversión de esfuerzo y efectivo que éste implica y la ganancia dudosa. El estado de su salud ya no le permite fecundar sus plantas y sólo cosecha lo que se fecunda de forma natural, equivalente a 30 kg del producto final. Antes cosechaba 800 kg por hectárea, pero también era más trabajo: limpiaba su vainillal y para la polinización contrataba a seis personas por aproximadamente ocho días, lo que representaba un desembolso de 4,800 pesos para el pago de jornales. Desde dos meses anteriores a la cosecha tenía que cuidar su parcela, pues “te la roban si no la cuidas”. Seguía la cosecha, que antes empezaba en octubre o noviembre y actualmente se pospuso de forma obligatoria hasta diciembre. También el precio desanima a los productores: en el momento de la entrevista, la vainilla en vaina verde se vendía a 20 pesos el kilo. Pero hubo un año en el que se pagó 500 pesos por kilo y fue cuando varios campesinos se animaron nuevamente a sembrar. Don Alejandro quiere conservar sólo una parte de su vainillal, el resto dejará para que se vuelva monte y posteriormente sembrará el maíz. Ahora “sólo está dando de comer a los zancudos”.

También en Cazuelas escuchamos que muchos tenían vainillales, pero decidieron tumbarlos debido a que: “es mucho trabajo, primero fecundar, luego cuidar para que no te la roben, desde agosto, septiembre, octubre, noviembre. A partir de agosto empieza a madurar, a partir de octubre ya hay que vigilar, luego empieza el corte”.

De acuerdo al estudio de Hipólito en la misma área (2011), en el 33.3% de los hogares encuestados se ha dejado de cultivar vainilla, debido principalmente a la insostenibilidad económica de los vainillales en la región, cambiándola por actividades agropecuarias más rentables como el cultivo de naranja y maíz.

Los problemas que agobian a los agricultores totonacos en la actualidad son las plagas que secan la planta – antes desconocidas - y las sequías, pues el bejuco requiere de agua y demasiado sol perjudica la vainilla. El histórico huracán de 1999 también afectó los cultivos que aún no se han

recuperado; algunos empezaron a sembrar de nuevo cuando el precio del mercado subió (2002), organizarse para pedir apoyos, pero “llegó la sequía, luego bajo del precio y por último después de esta sequía se pudren, no sabemos qué enfermedad la atacó”.

Históricamente, las comunidades locales se han dedicado a la producción de vaina verde, en pequeño grado al beneficiado de autoconsumo y de comercialización local a baja escala. La industria de la vainilla sigue en manos de las empresas particulares de la región como Casa Larios, Familia Gaya y Familia Arzani (método tradicional) y recientemente de empresas foráneas como Mexican Vanilla Plantation y Veinte Soles. Ante la escasez de la materia prima local, estas empresas han comenzado producir su propia vainilla, que significa, desde el punto de vista del control sobre el patrimonio biocultural de los totonacas, un proceso de expropiación.

Las experiencias de los productores locales con respecto a los apoyos financieros les han creado una actitud escéptica y los han desmotivado más. “Nunca ha llegado un apoyo para los productores de vainilla, lo acaparan en el municipio”, escuchamos en repetidas ocasiones. La beneficiadora de vainilla establecida en la localidad fue un proyecto de la agrupación local de vainilleros, pero cuando llegaron los primeros apoyos para construir la beneficiadora y conseguir máquinas para el secado, empacado y producción de extracto, la persona que promovió el proyecto se apartó del grupo: “lo maneja sola como si fuera de su propiedad”. A los vainilleros asociados, quienes dieron sus firmas para solicitar apoyos y venden su cosecha a la beneficiadora, se les tenía que compartir las ganancias de la venta de vainilla beneficiada, pero nunca se les dio nada. El licenciado a cargo, oriundo del lugar, “no les dice nada ni rinde cuentas, en cambio forma otros grupos para solicitar nuevos apoyos, con el visto bueno de las autoridades ejidales”. La falta de transparencia en el manejo de apoyos externos de la microempresa local se vuelve un obstáculo más para la recuperación del cultivo.

Solares

Los solares son espacios habitacionales donde, además de fincar su casa, las familias crían animales y cultivan plantas para complementar sus necesidades alimenticias, medicinales y ceremoniales. En el caso de Cuyuxquihui, los actuales “jardines domésticos” se crearon relativamente recientemente y tienen que ver con la concentración de la población en el núcleo

habitacional del ejido a partir de la introducción de servicios en la década de los ochenta. Las familias fueron dotadas de superficies de 1200 metros cuadrados (30 x 40 m) y en ellas las mujeres sembraron árboles frutales, plantas medicinales y condimentos de uso diario.

En la investigación etnobotánica de Quiroz en 18 solares de Cuyuxquihui (2012) enfocado a especies arbóreas y maderables, se identificaron 49 especies, agrupadas en 23 familias y 41 géneros. Las 10 especies con mayor presencia en los huertos fueron: *Mangifera indica* y *Citrus sinensis* (14), *Gliricidia sepium* (12), *Cedrela odorata* y *Cocos nucifera* 11; *Persea* sp. y *Psidium guajava* 9; *Inga* sp., *Muntingia calabura* y *Manilkara zapota* se encontraron en 8 huertos. De las 49 especies identificadas dentro de los huertos de traspatio, 86% pueden ser utilizadas para leña, 61% sirven como alimento (frutales), 49% son utilizadas de manera indistinta para vigas, horcones o alfardas (construcciones rurales), 35% tienen uso maderable, 12% tienen propiedades medicinales y 6% son usadas como cerca viva.

En mis pláticas con las amas de casa de Cuyuxquihui, varias me enseñaron sus huertos de traspatio. Doña Josefina Bautista Galindo de 66 años) me confirmó que todas las plantas las sembró ella cuando se mudaron para acá del rancho de siete casas llamado San Antonio. Los solares ya estaban trazados. De árboles tiene casi puros frutales: mango, chalahuite, guanábana, granada, ciruela, limón, zacual (para trastes), pimienta, piñón, café, coco, zapote chico, naranja, guayaba, jobo del monte, guásima, aguacate. Algunos de estos árboles tienen uso medicinal, como la hoja guayaba para curar las heridas o para disentería o la “cáscara” de guásima para diabetes; cojón de gato y palo colorado también tienen uso medicinal. Sembró cedros y tarro para cercar. Para ornato plantó rosas, flor de campana (floripondio), arbolito llamado ramo de novia, limonaria para el adorno en Todos Santos, gardenias, rosedad, lirios, la flor de linda tarde, la trenza de india. En una superficie pequeña en frente de su casa, cultiva condimentos: hierbabuena, cebollina, epazote, extranjera, orégano, acoyo; plantas medicinales como: albahaca, vasquilla (para heridas y diabetes), gengibre (¿jengibre?), camote hervido tomado en caliente para mujeres después del parto, sábila y otra hierba amarga para diabetes. La hoja de papatla le sirve para envolver tamales. Otras plantas en su solar son el maíz morado para atole, frijol de árbol, liliaque de da vaina comestible. Desconoce el nombre de la planta que le sirve de cerca viva.

Doña María Cortés Pedro se mudó a su solar hace 24 años. También sembró frutales: naranja, mango, zapote, lima, limón, tamarindo, chalaguete, zapote cabello, aguacate, guayo, jobo,

guanábana, zacual, piñón. Varios de los frutales tienen también uso medicinal: zapote cabello (hojas hervidas para el dolor del estómago, hoja hervida para golpes, ambos tomados como te), naranja (hoja y flor en te para nervios), guayaba (hoja para la diarrea y heridas, fruto crudo para la diarrea), zacual (fruto partido se unta en la axila de los bebés- se cura los niños contra malos olores de la axila). Otras plantas medicinales en su solar son: barquilla (de hojas moradas, asadas y exprimido el jugo se unta en las heridas), caña de jabalí (para riñones), otra cuyo nombre desconoce (dolor de muela), vaitilla (heridas, hervida para sangre-anemia). Tiene una gran variedad de plantas alimenticias como: frijol pinto de árbol, frijol navajillo (en tamales o hervido), chile de bolita, chile piquín, café caturra, yuca, calabaza, camote, cocos, plátano gigante, plátano chaparro, plátano macho, plátano de castilla (hoja para tamales), pitahaya y vainilla sobre pichoco, nopal; a veces siembra sandía y melón. También plantó cedros.

La investigación etnobotánica desarrollada en zonas tropicales del mundo y también en comunidades indígenas del país sobre la composición e importancia de los “jardines caseros” han demostrado que se trata de espacios con la mayor diversidad cultivada en espacios muy limitados (Lok, 1998). La región del Totonacapan no es una excepción. Muchas especies tienen su origen en las plantas y árboles que se encuentran en estado silvestre en el bosque (Medellín, 1988, Ángel-Pérez y Mendoza, 2004; Quiroz, 2012); además de las nativas, están presentes plantas introducidas que forman parte integral de la vida de los habitantes actuales de la zona. A pesar de que los jardines caseros a menudo imitan el bosque tropical en cuanto a la estructura y composición, son creados por el hombre y pertenecen a la parte “humanizada” de su espacio de vida.

Cerros, montes y manantiales²⁴

Los cerros dominan el paisaje que rodea el pueblo de Cuyuxquihui. El asentamiento está situado abajo del Cerro de los Coyotes²⁵ y los campesinos recorren a diario las veredas que lo envuelven

²⁴ Los cerros, montes, manantiales y cuevas han tenido un significado especial (sagrado) para diferentes pueblos del mundo desde la prehistoria (Cfr. Broda 1996, Broda et al., 2001 para el área de Mesoamérica y México). En particular la figura del Viejo del Monte se encuentra en muchos lugares del Veracruz Central (comunicación personal de Alba González Jácome).

para llegar a sus parcelas de cultivo. A pie del cerro está la entrada a “la cueva de Serafín Olarte”, sitio donde este héroe totonaca de la guerra de la Independencia se ocultaba, se defendía de sus enemigos y por donde logró escapar a un poblado vecino.

Recuerdan los habitantes cuando en la inundación del 1999 el cerro se desgajó a causa de las lluvias. Fueron los primeros días de octubre, llovía mucho y se escuchaba como rodaba la tierra y las piedras, los árboles se vinieron abajo. El río de El Remolino subió casi al nivel del puente de El Remolino y se veía gente encaramada en árboles, pero no era posible ayudarles. Por Agua Dulce el río se abrió casi por un kilómetro de ancho y parecía mar, no río. Decía la gente que se acercaba el fin del mundo. Como una semana tardó en bajar el río. El pueblo quedó incomunicado y tardaron un mes para poder volver a transitar a Papantla. La comida que tenían almacenada se acabó en tres días. El pueblo obtuvo ayuda de sus familiares, también el gobierno les mandó alimentos en helicóptero y después la maquinaria para poder reparar los daños. La comunidad trabajó en faenas para levantar postes de luz, habilitar los caminos.

Actualmente, el cerro pasa por un proceso de refuncionalización y resignificación en el contexto comunitario: de ser anteriormente el sitio de recolección y cacería de acceso común y un área de posible expansión de la zona habitacional del ejido, pasa a formar parte de un proyecto de conservación y turismo alternativo, de la misma manera que ya experimentó el ejido vecino de El Remolino. Las Reservas Ecológicas Comunitarias o Áreas Comunitarias de Conservación Ecológica se establecieron como una categoría de las Áreas Naturales Protegidas, para preservar aquellas regiones, de propiedad comunal o ejidal, que aún conservan sus condiciones naturales. La declaratoria de una Reserva Ecológica Comunitaria o un Área Comunitaria de Conservación Ecológica no compromete los derechos de propiedad del ejido o comunidad, ni se modifica el régimen de propiedad (SEMARNAT). Por otra parte, el proyecto turístico contempla la construcción de un restaurante, hotel-cabañas y la capacitación del personal y ha sido estimulado por el Programa Turismo Alternativo en Zonas Indígenas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). El objetivo del programa es contribuir al desarrollo de la población indígena, mediante la ejecución de acciones en materia de turismo alternativo, específicamente de ecoturismo y turismo rural, aprovechando el potencial existente en las

²⁵ “Cerro de los Coyotes” es el nombre que provisionalmente otorgamos a este lugar, pues la primera noche de luna llena que pasamos en el pueblo escuchamos el aullido de los coyotes. La vegetación del cerro fue estudiada por nuestro compañero del Posgrado, Ignacio Quiroz (Quiroz-Bartolo, 2012, fragmento 1).

regiones indígenas, otorgando apoyos para elaborar y ejecutar proyectos encaminados a la revaloración, conservación y aprovechamiento sustentable de sus recursos y atractivos naturales, y de su patrimonio cultural, así como para coadyuvar a mejorar sus ingresos (<http://www.cdi.gob.mx>).

Para la gente mayor el monte alto y los acahuales tienen un significado cercano y concreto, pues han sido usados para diversos propósitos cotidianos. Era un lugar de extracción de leña para sus fogones y pequeños trapiches de caña; lugar de cacería; de donde sacar la madera y bejucos para construir sus casas, recoger frutos maduros de zapotes, hierbas medicinales y otros alimentos de emergencia cuando se perdía la cosecha por huracanes como el de 1915 y sequías como la de 1962, de donde sacar barro para cazuelas, comales e incensarios de sus altares caseros y el palmito para adornos de Todos Santos. Era donde tumbar, rozar y quemar un pequeño pedazo para la siembra de maíz cuando la tierra de la milpa ya se agotaba.

Cuando los abuelos de los abuelos escogían un lugar para hacer su sembradío, no desperdiciaban tumbando nada más, sembraban una hectárea o media hectárea, pues en aquel tiempo todo se daba, nadie necesitaba sembrar más, como ahora. Ellos cuidaban el monte, así estaban educados. Era bien sabido que los árboles atraen las nubes y por lo mismo que había mucha vegetación, llovía mucho. Nomás con dejar de trabajar, se levantaba el monte – acahual - en el que hasta recientemente se plantaba la vainilla. Gracias a la práctica del uso múltiple de la selva y de rotación de los pequeños y diversificados cultivos a su interior, el monte – kakiwin - siempre ha sido un mosaico dinámico y equilibrado de usos de suelo.

La dimensión social del monte consistía en la satisfacción de las necesidades de las familias y en la distribución de las tareas, pero también en una serie de reglas que se aplicaban tanto al ámbito de relaciones entre el hombre y la naturaleza, como a la esfera de los asuntos “exclusivamente” humanos. Con el monte alto se relacionan muchas restricciones e historias. Los montes altos donde la gente pocas veces se adentraba, eran el dominio del Viejo del Monte, *Kiwikgolo* y por ello, en el monte para todo se pedía permiso, para cortar un árbol o para desmontar. Al entrar se persignaba uno, pues en el territorio de *Kiwikgolo* la razón y las fuerzas humanas se debilitaban y había que estar especialmente alerta y cuidadosa con no desafiar sus reglas: “si se encabrona el dueño del monte, se pierde o se accidenta uno, le salía la víbora y se disparaban solas las armas”.

La primera regla es “ir con fe”. Ir con fe significa “no estar pensando”, comparable con la noción de “estar en presencia” o de la “conciencia participativa” de Berman (1981), es decir un estado de conciencia que no separa al sujeto del objeto por medio de la racionalización, la cual es acompañada por una visión del mundo holística que recupera la totalidad de experiencia: la sensual y la intelectual. Es un presagio de que algo malo ocurrirá si “vas pensando muchas cosas, cuando llevas muchas ideas en tu mente, y no estás pensando en lo que vas a buscar, o cuando andas transeando, cuando piensas cosas malas, vas pensando en tu querida o en agarrar lo ajeno, vas con mente cochambrosa”. En estos casos uno se perdía, le salía víbora y se disparaban solas las armas: “si vas a cazar un armadillo y vas transeando no encuentras nada, y al último te encuentras con un nahuyaque, o le mordió a tu perro o te mordió a ti. ¿Por qué? Porque no vas con fe”.

Los abuelos “no tumbaban por tumbar” y para cortar un árbol pedían permiso al dueño del monte. “Tampoco mataban animales por matar”, tenían la obligación de consumirlos en familia y no regalar la carne a la querida o a los perros. Se cuentan historias reales y escalofriantes de los castigos por desobedecer las reglas.

Estos son algunos testimonios de don Alejandro y don Juan que hablan de estos principios y de castigos por violar el orden:

(a) José Juan Grande, el tío de su papá, era cazador, vestía de indito con calzón blanco, su señora no podía tener familia y se buscó otra que tuvo de querida. Iba al monte, mataba animales y le llevaba a su querida. Una vez encontró un manantial para tomar agua, junto había siembra, vio un venado que vino a tomar agua, primero vio el rastro e hizo un espiadero (una torre para observar) y estuvo sentado a ver a qué horas bajaba el animal. Cuando lo vio, este se abrió de manos para tomar agua y el señor le dio el tiro, el animal cayó para atrás y cuando el señor bajó para ver donde cayó la presa vio que no era un animal sino una persona que vino a llenar su guaje de agua y murió. Los abuelos hablan de eso, que cuando uno es cazador no debe invitar carne a la querida, por que el dueño del monte cuida sus animales y quien mata un animal lo debe comer él, y no regalarlo a su querida. O sale víbora de la cueva del armadillo, es un castigo.

(b) Sobre el dueño del monte, varios dicen que lo ven, los que van a la cacería ven un bulto, como una persona, pero desaparece. Yo nunca lo encontré cuando iba, tal vez porque me he manejado bien. O ven otra clase de animal y se asustan. Los hacen ver cosas, tal vez sólo castigan a los que van al monte a hacer maldades. Si va uno a lo que va, se encomienda al dios que no le suceda nada, no le pasa nada.

(c) Su tío mataba mapaches y los dejaba, con sus perros los mataba, no se los comía. Una mañana se fue y escuchó a su perra ladrar, otros perros ya llegaron y la perra no, de momento la perra calló. La fue a buscar pero no la encontró. El día siguiente fue a su siembra y otra vez oyó a la perra, la encontró dentro de una peña, paradita. No la podía sacar, pero durante tres noches le daba de comer tortillas mojadas, buscó un cincel y martillo para romper la tierra, como seis gentes le ayudamos, dos primos, mi hermano y yo fuimos a romper la roca. Ya era de madrugada, 5-6 de la mañana, cuando empezaron a aventarnos piedras. Se subieron para ver quién era, buscamos pero no encontramos ningún rastro, a nadie. Cuando regresamos, la perra había salido. Nos admiramos. Mi tío dijo: solo nos lo hicieron para que no viéramos como salió la perra, fue el Viejo del Monte. (fue una advertencia). Pero poco después se enfermó su tío, despertaba gritando “esos animales me quieren morder, mapaches y otros”. Por eso le hicieron varias promesas en el monte y se compuso. La promesa es cuando se busca a un curandero de los que limpian y quitan la maldad. Van a rezar y dicen que hay que preparar; la comida, veladoras, aguardiente, se lleva al monte al pie del cerro donde estaba atrapado la perra. Lo hicieron cuatro o siete veces. El lugar de la ofrenda es donde estuvo el mal. Pero el viejo está en todos lados.

(d) El viejo / dueño del monte es el dueño que cuida los animales y los árboles [...]. Se enoja cuando matan animales y no los consumen.

Otro testimonio nos ofrece el abuelo José María Francisco Olmos (su hijo Tomás y su sobrino Santiago tradujeron esta historia). Es una historia real que habla de un castigo por no cumplir con la costumbre, faltando respeto a la naturaleza y al Viejo del Monte:

(e) Es muy bonito y muy importante lo que dijo mi tío. Fue su hermano, Marcos Francisco Olmos se llamaba. En una ocasión quiso rozar. Había un monte. Para hacer milpa, qué se yo, quiso sembrar. Empezó a cortar árboles, sin avisar, como ellos por costumbre en aquel tiempo, por la religión, se respetaban todas las plantas, porque también son seres vivos en el mundo, dice mi tío. Tenía que respetar para que roce, los árboles, tenía que hacer su ofrenda a su dios, porque iba a tumbarlo. Y mi tío no lo hizo así. Lo hizo a su manera. Empezó a trabajar como lo hacen ahorita, les vale, sin pensar ni nada, es cuestión de creencia, empezó a tumbar, chapear y así se va. A ese tío lo que le pasó no le pasó luego luego, pasó un tiempo, cuando llegó el día que le hagan una “justicia” [busca una palabra pertinente]. Empezó a enfermar. Y cuando empezó a enfermar, empezó a soñar y soñaba que está tumbar árboles, y cuando empeoró, según, veía en los sueños árboles en el pecho, sintiéndolo en su corazón. Por cuestión de no respetar, que hizo tanto daño. Y así le pasó y hasta por fin se murió. Y cuando se murió, dice que escucharon que se derribó el árbol cuando se murió. Nada más escucharon el sonido [no existía tal árbol]. Fue de noche. Cuando se murió, el

árbol se derribó. Esto fue real. Por eso él, cuando derriba un árbol, lo primero que hace es rezar, rezarle al árbol porque él lo va a usar, lo va a ocupar, lo va a mandar a aserrar para madera, tabla o alfardas, así va a decir en su oración.

La tala del monte empezó por el año 1960 y acrecentó aproximadamente en 1975; unos lo atribuyen a la creciente demanda de madera, pues empezó a venir gente de fuera a quien “se la vendían medio regalada”; otros a que muchos empezaron a sembrar pastos, pues la vainilla perdió el precio y con esto empezó el destrozo del monte. El cambio de microclima de Cuyuxquihui a raíz de los desmontes ha sido notable: “antes llovía diario en mayo y junio, tronando en el mar el aguacero llegaba aquí a la una o dos de la tarde; el resto del año era pura llovisna; ahora puro frío o calor”.

La asociación entre el monte (vegetación), la lluvia y los manantiales es uno de los ejes del saber ambiental tradicional. Los árboles atraen las nubes y como había mucha vegetación, también llovía mucho. Había muchos manantiales y algunos arroyos, con pozas grandísimas, de los que actualmente “quedan puras zanjas y escurrideros”. No se acostumbraba perforar pozos en los patios, el agua acarreaban las mujeres de los manantiales.

Pero en los años de sequía también los manantiales se secaban, como en el 1962 o hace 4 años. Por ello, siguiendo la tradición, la gente acostumbra llevar al santo al manantial cuando las lluvias se retrasan. El día de Santa Cruz, el 3 de mayo, se pone una ofrenda compuesta de veladora, comida y ramos de flores en el manantial y en los pozos caseros también desde que estos empezaron a ser construidos hace aproximadamente 10 o 15 años.

La época de lluvias del 1999 ha tenido consecuencias desastrosas en la región. La lluvia que cayó sin parar provocó un derrumbe de una parte del cerro en Cuyuxquihui. Recuerda don Juan Morales:

Después del 1999, porque hubo temblor de tierra, llovió demasiado, se derrumbaron los cerros, entonces cambiaron los veneros, donde transita el agua. El temblor de tierra movió todas las venas de manantiales, algunos se secaron y en otro lado fueron a brotar. Si se tapa el venero, el agua tiene que buscar por donde brotar. A algunos se les acabó el agua y los que no tenían ahora si tienen.

El monte sigue muy presente en la vida de los habitantes de Cuyuxquihui. Es uno de los lugares privilegiados en este sentido, pues en comparación con el resto del municipio, cuenta con amplias áreas de la selva y no ha sufrido afectaciones directas de Pemex. Los fragmentos de la selva o acahuales maduros siguen aprovechándose de forma selectiva, aunque el reducto de 27 hectáreas más próximo a la comunidad se convirtió recientemente en una reserva comunitaria, lo que implicará pronto una serie de restricciones con respecto a su uso.

CAPÍTULO 7: VISIBILIZANDO, COMPARTIENDO Y RECONSTRUYENDO LOS SIGIFICADOS ALREDEDOR DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL

Para presentar los resultados de los foros, parto de las categorías-ejes, tanto las planteadas por estudiantes-investigadores desde el diseño y antes de la ejecución de los foros, como las que emergieron en transcurso del diálogo intercultural. Como siguiente paso, describo sus significados y las relaciones con otras categorías adyacentes a las categorías-ejes derivadas de la experiencia. De esta manera intento reconstruir las constelaciones semánticas que emanaron del diálogo y de la reflexión entre los estudiantes y los actores locales. La finalidad de este ejercicio es evidenciar la complejidad que introduce una aproximación dialógica y culturalmente situada al tema del patrimonio biocultural y su restauración. Al señalar los campos significativos, intento esclarecer las convergencias de sentidos y los distanciamientos, así como registrar el aprendizaje intercultural que se dio a lo largo de los foros.

Las categorías-ejes que contemplamos desde la fase del diseño de los contenidos fueron:

1. patrimonio biocultural
2. presente-pasado-futuro
3. comunidad
4. naturaleza
5. bienes comunes
6. tradición
7. desarrollo
8. historia
9. paisaje
10. saber
11. diálogo
12. alianzas para acción (conservación, restauración, manejo sustentable en el sentido de florecimiento del patrimonio biocultural)

Las categorías-ejes que emergieron en la experiencia de los foros son:

1. bienestar
2. *tlan latamat* como vivir bien y saber vivir (compuesto por saberes-actitudes, saberes-creeres, saberes-deberes y saberes-haceres)
3. vida en el campo/ser campesino
4. organización
5. respeto
6. educación
7. juventud
8. género
9. lengua
10. identidad
11. modernidad

Las relaciones o procesos que se manifiestan en estos campos significativos son los siguientes:

1. resistencia
2. aprendizaje
3. adaptación
4. hibridación
5. licuefacción
6. complejidad
7. selectividad
8. reciprocidad
9. participación
10. prepotencia
11. pérdida.

El capítulo consta en la descripción de tres foros y del encuentro de devolución. La descripción está centrada en señalar los temas medulares, contrastar los discursos *emic* y *etic* e identificar los campos de convergencia y momentos de desencuentro entre los interlocutores de este diálogo. Para redactar esta presentación ha sido inevitable e imprescindible recurrir a las notas de

sistematización elaboradas colectivamente, por lo que la autoría de muchas de las observaciones es también colectiva²⁶.

1. Foro sobre el bienestar

El primer foro en Cazuelas y el segundo en Cuyuxquihui fueron centrados en la noción del bienestar. Decidimos encauzar la reflexión sobre el bienestar como “concepto estructurador de la creación, apropiación, goce, uso y manejo de los recursos bioculturales”. En el caso de Cuyuxquihui, el tema del bienestar se abordó en el segundo encuentro a raíz de las experiencias del primer foro dedicado al “pasado”, en el cual los participantes constantemente se referían al “presente” y a las nociones de progreso y desarrollo; por eso nos pareció importante ahondar en este ámbito y plantear el concepto de bienestar en contraste con las ideas previas. En el caso de Cazuelas, donde la fecha del primer foro se pospuso, pudimos modificar el orden de los temas y empezar por el tema de bienestar, construyendo un puente entre la temática de uso y manejo de recursos y el planteamiento de escenarios futuros. Es importante subrayar que el eje de este foro emergió del diálogo y no sólo del interés de los investigadores, siendo un campo significativo presente en los discursos de ambas partes (categorías *emic-etic*) y convirtiéndose en una zona de contacto que aportó un rico aprendizaje.

Desde nuestra perspectiva, pareció significativo anunciar las dimensiones del bienestar y compararlas con las dimensiones de los actores locales, reflexionar sobre el bienestar en contraste con la idea del progreso occidental, visibilizar los procesos de creación externa de las necesidades que benefician los intereses y poderes económicos de ciertos actores, y finalmente distinguir los ámbitos en los que se percibe el bienestar (niveles individual, familiar, comunitario, ambiente) y reflexionar sobre el grado de satisfacción en estos ámbitos. También inducimos la idea de la relación entre el bienestar y el patrimonio biocultural del grupo, y consecuentemente la idea de que el deterioro del patrimonio biocultural equivale al deterioro del bienestar del grupo. En función de estos significados diseñamos las actividades del foro.

²⁶ El documento de sistematización fue elaborado por los organizadores de los foros – estudiantes del Posgrado en Ecología Tropical del CITRO-UV: Isabel Noriega, Xavier Martínez, Roldán González y Krystyna Paradowska. Las citas textuales del documento se destacaron con el cambio de letra.

La noción y la percepción del bienestar

La primera zona de contacto sugerida en el foro fue el bienestar, concretamente tratamos de definir el bienestar a través de sus atributos o dimensiones.

En las reflexiones de los participantes locales sobre bienestar, destacaron los conceptos de actitud y felicidad y una comprensión del bienestar situada en el contexto local y campesino. Los participantes fácilmente se apropiaron del concepto, identificándolo con “tlan latamat” (vivir bien) o “lipaxau lawinalau” (estar contentos). El bienestar según la definición de los actores se mostró como un concepto complejo, de gran amplitud y profundo significado. El discurso también polarizó la relación entre el hombre y la mujer, la relación entre el campo y la ciudad, así como el bienestar individual y colectivo. Con respecto a esta perspectiva local, en el documento de sistematización anotamos las siguientes observaciones:

Cuyuxquihui

- Hay una concepción propia del bienestar que se identifica con buena vida “tlan latamat” o estar contentos “lipaxau lawilanao”. Las dimensiones importantes son la salud, el trabajo para tener ingreso y para estar activo y entretenido, unidad en la familia, amor (relacionado a hacer las cosas con amor, con gusto), buen estado de ánimo, comer bien, respeto (uno tiene que respetar para ser respetado).
- En vez de salud, dinero y amor quieren salud, trabajo y amor.
- Otorgan una gran importancia a la actitud con la que se hacen las cosas, además hay actitudes específicas para lugares y actividades específicas (como hacer las tortillas, ir a la milpa, ir al monte).
- La concepción del descanso polarizó las opiniones de mujeres y hombres y también polarizó la ciudad y el campo. Las mujeres dicen que descansan mucho menos que los hombres y los hombres dicen que no hay descanso para la gente del campo.
- Respecto de los bienes materiales, los consideran importantes como herramientas y materias primas para hacer su trabajo.
- El concepto de bienestar se asemejó y tuvo coincidencias con el concepto de progreso occidental cuando hicieron referencia al bienestar de la comunidad, plasmando en el mural aspectos como la pavimentación del camino.
- Tienen una idea de bienestar y felicidad muy localizada y arraigada, muy campesina. Los únicos elementos de la modernidad o de la exterioridad que incluyeron en sus dibujos del bienestar son los que tienen que ver con su imagen al exterior, la ropa y el camino.

- | | |
|----------|---|
| Cazuelas | <ul style="list-style-type: none"> • Relación de la salud con el conocimiento tradicional, saberes e identidad (conocimiento herbolario) • Las dimensiones del bienestar mencionadas por ellos fueron: salud, comida-alimentación, educación-defender derechos, comunicación familiar, identidad cultural, valores, seguridad, agua, respeto, orientación de los mayores, medio ambiente “bien”, buena relación con toda la familia (tíos, primos, etc.), amor. • Importancia de la familia, expresada de tres maneras: comunicación familiar, orientación de los mayores, respeto, buena relación con toda la familia • En la mesa de las mujeres se percibe que el bienestar tiene que ver con lo colectivo, la solidaridad, la pertenencia, el compartir, la familiaridad con los vecinos, la reciprocidad. Hay un sentido del bien común. También se relaciona con “la economía campesina”, aunque va más allá de “lo económico”. • Las mujeres centraron su discusión sobre el bienestar alrededor de temas alimentarios. • Tres equipos hablaron de seguridad como una de las dimensiones del bienestar. • Descubrimos dos diferencias con respecto a Cuyuxquihui: 1. Importancia del agua como una de las dimensiones del bienestar (nuestra hipótesis: falta de lluvias y viviendas en la ladera que implican dificultades para acarrear el agua), 2. No mencionaron el trabajo como una dimensión del bienestar. |
|----------|---|

El aprendizaje que hemos construido con respecto a la conceptualización del bienestar partió de la visibilización del significado del bienestar para los totonacas de las comunidades estudiadas y su estrecha relación con la actitud personal. Concluimos que la conceptualización del bienestar se basa en el “saber vivir”, una epistemología propia que permite lograr el bienestar y la felicidad. Este “saber vivir” es integrado por varios componentes, como la actitud (que posteriormente llamamos como *saberes-actitudes*), valores (*saberes-deberes*) y visión del mundo (*saberes-creeres*).²⁷

En este arte de buen vivir “tlan lataman” la actitud, que tiene mucho que ver con el sentido común, constituye la parte medular de la felicidad. El bienestar definido por los actores locales es multidimensional y no se limita a bienes materiales o a “tener”, sino enfatiza más el aspecto de “hacer y estar” en el mundo: el respeto, buena relación con los vecinos, poder trabajar y sentirse satisfecho de los frutos del trabajo. Los actores piensan y sienten en clave de lo colectivo y esto se manifiesta en la importancia que otorgan al cuidado de los lazos sociales. También es evidente para ellos que la definición del bienestar varía de acuerdo al género (una buena vida para la mujer

²⁷ Las narrativas alrededor del bienestar manifiestan la inseparabilidad del saber (conocimiento racional) de otras instancias del conocimiento (espiritual o sensorial) por un lado, y la inseparabilidad del conocimiento de las actitudes, valores, normas y creencias en la vida humana. La separación presente en el texto es sólo un recurso analítico, planteado desde la racionalidad etnocéntrica.

no es lo mismo que para el hombre) y de acuerdo al lugar (vivir bien en el campo es muy distinto al vivir bien en la ciudad).

Los aspectos en los que diferimos, desde luego tienen que ver con la definición del bienestar. En cuanto a las dimensiones que nosotros sugerimos inicialmente los participantes estaban de acuerdo con ellas pero al profundizar surgieron diferencias entre nuestras apreciaciones y los de la comunidad. Algunas dimensiones parecen no aplicar a su realidad o no están contenidas en su concepción de bienestar (como el descanso), mientras que otras son retomadas porque se asemejan a sus propias dimensiones (autoestima se asemeja al respeto) o porque expresan o reflejan una necesidad emergente al interior del mundo comunitario (libertad, equidad de género). Indagamos sobre la percepción del bienestar en diferentes niveles o ámbitos. En el discurso local se vislumbró el sentimiento de la pérdida o detrimento del bienestar, sobre todo en Cazuelas (antes eran más longevos, había más respeto, etc.)

El principal aprendizaje intercultural derivado de este diálogo concierne a la complejidad de las relaciones entre los niveles del bienestar y la precaución con respecto a hacer conclusiones sobre la percepción del bienestar. Concluimos que:

La herramienta que diseñamos para la evaluación del bienestar en sus dimensiones individual, familiar, comunitario y del entorno natural no nos ofreció respuestas contundentes, más bien se prestó para generar preguntas nuevas e hipótesis. En Cuyuxquihui los participantes evaluaron más alto el bienestar individual [29/30], seguido por el familiar [26/30], el del entorno [19/30], siendo el bienestar comunitario el más bajo [13/30]. El por qué evaluaron tan alto el nivel individual y tan bajo el comunitario nos resulta enigmático; en Cazuelas los resultados fueron parecidos. El separar las dimensiones que en la realidad pueden estar contenidas unas en otras o ser interdependientes puede haber contribuido a las inconsistencias con nuestras hipótesis o nuestro modo de pensar.

Con respecto a esta duda, en nuestra sistematización anotamos una serie de hipótesis:

¿Esto quiere decir que... 1) como al nivel comunitario le asignan más importancia (están muy conscientes de lo que es la vida comunitaria) se mostraron más exigentes y críticos en este nivel que en el individual; 2) el fomento de la libertad individual y/o individualismo ha logrado satisfacción en este nivel, en detrimento del nivel comunitario; 3) en el nivel individual se tiene mucho más independencia y control de los factores necesarios para alcanzar el bienestar, en cambio en el nivel comunitario se depende mucho más de los demás miembros de la comunidad y

de su participación y en un segundo momento, de factores externos, tanto hablando de bienes materiales como de bienes intangibles.

Nuestra propuesta de evaluar la felicidad resultó demasiado simple o ingenua en confrontación con la complejidad del tema y sólo sirvió para elaborar hipótesis. Concluimos que en este punto no logramos profundizar nuestro conocimiento y lo atribuimos a que en realidad nuestro conocimiento del mundo de vida de los campesinos es demasiado somero para poder comprender estos aspectos.

Otro aspecto de aprendizaje es la aparición de la relación tradición-modernidad en el contexto del bienestar. En este sentido, la dicotomía tradición-modernidad puede ser considerada una categoría emergente. Esta dicotomía apareció en el discurso del equipo de estudiantes de manera involuntaria, pero también estaba presente en el discurso de los participantes locales. En cuanto a nosotros, no pudimos evitar las comparaciones entre lo tradicional y lo moderno y de valorar positivamente lo tradicional. En cuanto a ellos, las comparaciones críticas eran constantes en el discurso de los participantes, sobre todo en Cazuelas, donde señalaron que la adopción de la modernidad va en detrimento del bienestar, el bienestar fue equiparado con la forma de vida tradicional.

Simultáneamente, los elementos de la modernidad se integraban a la visión del bienestar en ambas localidades. Los ámbitos que se ven como favorecidos por la adaptación de la modernidad son la seguridad y el trabajo de los campesinos y el trabajo femenino, así como la imagen que las comunidades proyectan al exterior.

Anotamos lo siguiente:

- | | |
|----------|--|
| Cazuelas | <ul style="list-style-type: none">● En varios momentos manifestaron que el bienestar equivale a la forma de vida tradicional.● Al discutir las manifestaciones del bienestar hicieron referencia a las diferencias con el pasado, valorando lo tradicional y señalando las influencias externas negativas que han trastocado su forma de vida tradicional● Señalan la influencia externa negativa (y en particular la de instituciones creadas por programas de gobierno) en casi todas las dimensiones del bienestar, en alimentación, salud, educación, vida familiar y comunitaria, equidad de género, respeto.● Hay claridad de que “ahora las ventajas traen las desventajas” o “todo el beneficio trae el perjuicio”. |
|----------|--|

- Surgieron dos temas en las que la modernidad ha beneficiado la vida en el campo: la inseguridad (no era seguro llegar a más tardar 6 pm) y la carga de trabajo femenino (antes las mujeres tenían que levantarse a las 3 am para lavar ropa y llevar lonche).
- Cuyuxquihui
 - Tienen una idea de bienestar y felicidad muy localizada y arraigada, muy campesina. Los únicos elementos de la modernidad o de la exterioridad que incluyeron en sus dibujos del bienestar son los que tienen que ver con su imagen al exterior, la ropa y el camino.

En cuanto al aprendizaje intercultural, nos dimos cuenta mutuamente de que los elementos de la modernidad están presentes en la vida cotidiana de los campesinos, pero se entrelazan con los valores y formas de vida tradicionales en un proceso de hibridación. Notamos la selectividad en cuanto a los satisfactores modernos para lograr el bienestar y esto nos demuestra cómo el ámbito del bienestar se complejiza y adapta a las condiciones actuales de vida de los campesinos totonacos.

También, a raíz de cambios importantes en todos los niveles de la vida asociados a la globalización, los tiempos actuales se perciben como una época de confusión en los roles, en las autoridades, en la educación y en los ciclos naturales.

Esta experiencia y el hecho de darnos cuenta de los conceptos y valores ocultos en nuestro propio discurso nos provocó a una reflexión fuera del foro sobre “lo tradicional”. Entre nosotros surgió una diferencia en la interpretación de “lo tradicional” cuando analizábamos las prácticas de intercambio de semillas. Se polarizaron dos versiones: (1) lo tradicional equivalente a “lo que ellos consideran suyo o propio”, y (2) lo tradicional como “lo que se hacía históricamente y que tal vez se dejó de hacer hace algunos años”. En este punto no hemos podido llegar a un consenso.

Otra categoría *emic* que emergió en el diálogo es la educación, percibida en términos de competencia entre dos modelos opuestos: la educación tradicional y la educación “moderna”. La educación tradicional es la que forma miembros de la comunidad, transmitiendo el conocimiento tradicional y enseñando los valores. La educación “moderna” es la que abre puertas al exterior a los jóvenes de la comunidad, enseña a relacionarse con el mundo mestizo y a defender sus derechos. La fuente de este tipo de educación es la escuela, pero también la televisión, los programas de gobierno y derechos humanos, los videojuegos y el internet (teléfonos celulares). El

discurso alrededor de la educación es ambivalente y va desde la valoración positiva a la crítica. Los participantes en foros enfatizaron que la educación que enseña a relacionarse con el exterior ha obstaculizado al segundo tipo de educación. Educarse a la moderna significa salir de la comunidad a buscar trabajo fuera, significa resistencia o los valores y enseñanzas locales de los padres y abuelos. Dicen que “ya no se puede ni orientar ni enseñar por los Derechos Humanos” debido a las influencias que han tenido estas ideas en la conciencia y comportamiento de los jóvenes.

El aprendizaje derivado de este tema se centra en la contradicción y competencia entre ambos modelos, que se reflejan en un conflicto entre los valores y formas de vida de los miembros de la comunidad.

El género emerge como un campo conflictivo y dinámico, en el cual el gobierno y sus programas juegan el papel transformador. Con respecto a los roles de género, los participantes explicaron que antes existía una claridad en cuanto a la división de labores pero intervino el gobierno y cambió las cosas, por ejemplo, a través del programa Oportunidades que ha otorgado a las mujeres tareas que antes eran responsabilidad de los hombres. Tanto la juventud como el género femenino están siendo reconstruidos y resignificados por los discursos externos-modernos-universales y este proceso es vivido por los actores en términos de confusión.

La identidad es un tema que siempre hemos considerado clave, no obstante a nivel discursivo permaneció tácito, hasta que brotó en los comentarios de los actores locales. En este foro se comentó dos aspectos: la identidad colectiva indígena como algo desapercibido y la identidad personal como algo heterogéneo.

Cuando los participantes hicieron referencia a la identidad, comentaron que “es un tema que pasa desapercibido, aunque ahora el gobierno tanto habla de eso”. Interpretamos que el discurso del gobierno carece de contenido, puesto que no se refleja en acciones concretas que reconozcan la especificidad cultural de los totonacas quienes viven en la entidad. Otra lectura puede referirse al interior de la comunidad misma, cuyos miembros si bien son conscientes de que se está perdiendo la identidad, muchas veces no toman acciones para contrarrestarlo en la vida cotidiana.

Con relación al carácter heterogéneo de las nuevas identidades, en Cazuelas nos dijeron textualmente:

Para los jóvenes esto ha cambiado, comparten otras identidades”, “ya nadie quiere usar el traje de indio, todos se van a trabajar, se van a México y ya no son campesinos, son obreros, ya traen su modo, hasta la forma de hablar, hablan cantadito cuando vienen del otro lado, de la capital, ya parecen chilangos, cambian.

En todas estas reflexiones que involucran la presencia de la modernidad, encontramos que los habitantes de las comunidades estudiadas están viviendo, a su manera, lo que Zygmunt Bauman llama la “modernidad líquida”: los conceptos sólidos y las instituciones sólidas pasan por el proceso de “licuefacción” (Bauman, 2003). Es un tiempo de transformaciones e incertidumbre.

La relación entre el bienestar y la naturaleza

En el contexto de este foro, la decisión de introducir el concepto de la naturaleza se tomó con la finalidad de detectar las relaciones entre el bienestar y los recursos naturales y servicios ambientales que éstos representan para los pobladores locales. En otras palabras, se trató de compartir los significados de la naturaleza en la vida de los campesinos totonacos.

Las reflexiones de los participantes se condensaron en el carácter holístico de la naturaleza entendida como “kakilhtamakú”, con el ser humano incluido: “somos parte de la naturaleza y la naturaleza es parte de nosotros. Por ello se considera que lo que es bueno para la naturaleza es también bueno para los humanos y viceversa. Este rasgo humano de la naturaleza se manifiesta en la percepción de “la naturaleza triste” (“la naturaleza está triste”) que en parte podría ser comparable con el concepto occidental del deterioro. Otro punto señalado es el conflicto entre la cosmovisión comunitaria y la realidad de sus prácticas cotidianas: aunque existen saberes-deberes (reglas, ética) en cuanto a los recursos naturales, éstos se encuentran en conflicto con la praxis actual de los campesinos, y este conflicto tiene que ver con la incompatibilidad entre los derechos individuales fortalecidos en las últimas décadas y las reglas colectivas de manejo y cuidado de los bienes comunes.

Este conflicto desemboca en el deterioro de algunos bienes comunes (manantiales, suelos y semillas) por decisiones que favorecen a individuos. Finalmente, en relación al bienestar se mencionaron recursos naturales que en el fondo aluden a la autonomía de la comunidad (en aspectos como la salud, alimentación, conocimiento, respeto, convivencia y comunicación-

aprendizaje). De lo dicho en los foros se puede interpretar que el principal vínculo entre la comunidad totonaca y la naturaleza, y también el principal beneficio que la naturaleza aporta para el bienestar de estas comunidades, es la autonomía en sus múltiples expresiones.

En el análisis colectivo del discurso local anotamos:

Concepto de la naturaleza

- Identificamos que la noción kakilhtamakú-naturaleza, incluye todo. “Somos parte de la naturaleza y ella es parte de nosotros”.
- Hay una dependencia directa del bienestar humano y el de la naturaleza que se expresa como “estar contento o triste”. “No se puede decir que la naturaleza está contenta, pero sí que ahora está triste por la contaminación, sequía, etc. (...) cuando llueve todo se pone contento, tanto uno como las plantas y animales, uno sabe que si va a llover, que se va a dar la cosecha, se pone contento”.
- El dibujo del bienestar del entorno natural es utópico porque incluye elementos que no están presentes en su paisaje y excluyen al ser humano que, por definición de kakilhtamakú, está integrado. Hay una contradicción entre la realidad y la cosmovisión.

En el aprendizaje destacan dos aspectos. El primero aporta comprensiones del deterioro, de la conservación y de la sustentabilidad desde la perspectiva local. Dado que en la cosmovisión la naturaleza y la humanidad están mutuamente incluyentes, existe una extrapolación o equivalencia del estado de ánimo del hombre con el “estado de ánimo” de la naturaleza. Es una naturaleza sensible y con rasgos humanos. El deterioro es percibido como tristeza, y la conservación o sustentabilidad como felicidad. El aprendizaje más valioso de este diálogo es el modo de abordar la conservación y restauración de los recursos, que incluye la felicidad y es indisociable de las necesidades y anhelos humanos. El segundo aprendizaje, que describe la relación hombre-naturaleza, bautizamos como “un tipo de utilitarismo matizado por ética”.

Entre las dificultades encontradas en la reflexión sobre la naturaleza están las asociadas a la traducción entre lenguas. Aparentemente entendimos la noción “kakilhtamakú” y el concepto de la “naturaleza triste”, sin embargo estamos conscientes de que nuestra comprensión es limitada puesto que no es posible acceder plenamente a la cosmovisión sin conocer la lengua. En este caso específico nos ayudan otras traducciones en las que encontramos la similitud entre el deterioro

ambiental y la “naturaleza entristecida” registrada por Lazos y Paré (Lazos y Paré, 2000) que logran captar la misma percepción de un grupo indígena diferente, los nahuas de los Tuxtlas.

En cuanto a bienes comunes, internamente incluimos en este rubro tanto los bienes materiales como los intangibles (por ejemplo: las semillas del maíz criollo y el conocimiento compartido alrededor de la milpa, las plantas medicinales y el conocimiento de la herbolaria), acercándonos al concepto al concepto de patrimonio biocultural. A nivel de discurso, nuestra intención siempre consistía en enfatizar el valor patrimonial de los bienes comunes, los derechos y responsabilidades colectivas que éstos implican y el capital que éstos pueden representar para la comunidad. A menudo involuntariamente, apuntábamos a la superioridad de la toma de decisión colectiva sobre las decisiones individuales en relación con estos bienes. Queríamos indagar sobre la percepción del estado de estos bienes comunes (los relacionados con el bienestar), sobre las reglas y la praxis alrededor de su uso y su cuidado.

Los comentarios de los participantes confirmaron que los bienes que se comparten tienen reglas de uso, a menudo tácitas. Por ejemplo, las reglas de uso del agua son pocas pero fundamentales, concretamente hay un acuerdo común de compartir, cuidar y no abusar del recurso. Los conflictos alrededor de uso de recursos y reglas de uso de estos bienes también han sufrido cambios, principalmente a raíz de su privatización.

El conocimiento de los recursos naturales, especialmente la herbolaria, es considerada la herencia de los abuelos, depositada en las personas mayores y al servicio de los que se interesan en conocerlo, los enfermos y los necesitados. En cambio cuando indagamos sobre las semillas, la respuesta fue que las criollas son propiedad y responsabilidad de cada productor y que no las intercambian porque no saben su procedencia ni su calidad. No obstante, si algún familiar o amigo necesita semillas se les pueden regalar. Únicamente las semillas comerciales se intercambian porque esas “se cansan”.

En cuanto al aprendizaje, éste surgió de la confrontación de nuestros preconceptos y conocimientos previos con la visión y práctica comunitaria. Apareció una aparente diferencia que refiere a la costumbre de intercambio o no intercambio de semillas, puesto que lo comentado por los participantes no correspondía a nuestros conocimientos y expectativas previas. En el foro se mencionó que las semillas no se intercambian, por lo que nuestra propuesta de un tianguis de

semillas resultó impertinente. Por otro lado, el tema adyacente de recursos bioculturales suscitó entre los estudiantes una discusión sobre qué se hace con ellos: se usan y manejan como los naturales, pero también se crean, se apropián, se gozan, se adaptan...

La pregunta que surge en este campo es si esta práctica de no intercambio es nueva y si en ella se expresa la necesidad de protección de su patrimonio y la resistencia frente a los riesgos externos que amenazan el sustento de sus familias.

Relación bienestar-naturaleza

- En los dibujos notamos que la naturaleza es omnipresente, tanto a nivel individual, como familiar y comunitario.
- Existe una pugna entre lo privado y lo comunal que se ve reflejada en los usos y costumbres. Existe un conflicto en el campo de los saberes-deberes (decisión y responsabilidad sobre los recursos). Ha habido un proceso en donde se ha favorecido la libertad individual y/o individualismo y se ha debilitado el poder coercitivo de la comunidad (por influencia externa) en detrimento de algunos bienes comunes.
- Hay una percepción de que algunos de estos recursos están escaseando y/o siendo deteriorados (manantiales, suelos, semillas) por decisiones individuales en las que los demás no se sienten con derecho a intervenir.
- Los recursos mencionados como los más importantes para el bienestar son el agua, suelo para cultivar, plantas medicinales, cultivos de maíz, frijol y chile, el monte con frutales y animales silvestres.
- La dimensión salud depende del agua, su disponibilidad y su limpieza. Ellos tienen abundancia de agua en comparación con comunidades vecinas, la obtienen en pozos, manantiales, hay públicos y privados).
- La dimensión alimentación depende de los cultivos, en especial el maíz y del clima, que llueva. Entre las cosas que llaman la atención está que “antes todo se consumía y ahora se vende”, es decir, los cultivos eran principalmente para autoconsumo (soberanía alimentaria) y hoy se prioriza la comercialización. La diferencia o contradicción entre el discurso y la práctica, por ejemplo en el uso de agroquímicos, “la verdad sí exageramos, y hace daño eso” (Adán).
- Para la dimensión de educación, respeto y amor, el recurso es aprender de la naturaleza o el conocimiento sobre la naturaleza y los diversos usos de plantas y animales (hablaron de uso para construcción y enfatizaron el uso medicinal).
- Sobre la dimensión de convivencia en la familia y comunicación, y su

relación con la naturaleza señalan el conocimiento de los recursos como patrimonio que hay que transmitir y el trabajo en el campo en donde se entrelaza el aprendizaje, la convivencia y la naturaleza. Mencionan que ya pocos hijos trabajan en el campo.

Encuentro, comunicación y diálogo intercultural

El principal motivo de todos los foros fue crear un contexto de aprendizaje para compartir y discutir las tesis de cinco estudiantes de posgrado. No obstante, planteamos la necesidad de que el proceso fuera mutuo, es decir que el aprendizaje unidireccional se convirtiera en un interaprendizaje. Nos propusimos “visibilizar” ciertos procesos y valores ante la comunidad, y también recordar con ellos y “reapropiar” algunos elementos de su patrimonio biocultural. Nos abrimos a un intercambio enriquecedor en el que ambas partes aprendiéramos y descubriéramos otras maneras de ver.

Los significados de este encuentro intercultural que pudimos registrar en base a lo expresado por los participantes, giran alrededor de la noción de hospitalidad, identidad y aprendizaje. El foro ha sido una posibilidad de construcción de autoestima personal y colectiva, de afirmación y recreación de la identidad que los diferencia y revalora, una fuente de satisfacción y del aprendizaje, pero también ha creado expectativas. Al respecto de como se posicionaron en este encuentro, anotamos:

Cuyuxquihui

- Son muy hospitalarios y les importa que los visitantes se sientan cómodos cuando vienen.
- Se preocupan mucho por la imagen que de la comunidad se hacen los visitantes. Tienen una gran necesidad de verse reflejados en el otro, afirmar y recrear su identidad al ser reconocidos como diferentes y valiosos por los otros, mantener su prestigio.
- En la retroalimentación final destacan cuatro comentarios: “ojalá de verdad nos comportáramos así como lo dibujamos”, “nos da gusto que vinieron a enseñarnos, nunca antes han venido gente así, que valoran nuestras tradiciones (...) me siento muy contento con ustedes”, agradece la invitación, el aprendizaje que se lleva, quiere compartirlo con los demás, “¿cuándo se cumplirá este dibujo?, sobre todo ¿cuándo nos organizaremos para procurar este bienestar?”.
- Señalan el valor del aprendizaje y se muestran abiertos a aprender.

En cuanto al aprendizaje y coincidencias, ambas partes percibieron que en el marco del foro se creó un espacio para imaginar, para crear utopías, darse cuenta del rumbo que toman sus vidas en relación al rumbo considerado correcto o deseado. Descubrimos que compartimos con ellos el sentimiento de impotencia para proteger los bienes comunes, en el contexto de la actual política neoliberal, el individualismo y la corrupción que permean la realidad del país. Por la coincidencia de nuestros intereses y valores que se manifestó en el encuentro, hubo una sensación de satisfacción mutua y de estar a gusto; estos comentarios destacaron en el círculo de la palabra que cerró el foro.

No obstante, el objetivo de comunicación y de lograr un diálogo intercultural nos ha dejado muchas dudas. ¿Comunicamos lo que intentamos comunicar? ¿Fuimos entendidos? ¿Interpretamos “correctamente” las participaciones de los actores? ¿Ambas partes entendieron desde el inicio la idea del diálogo? ¿Hemos logrado ser horizontales y evitar forzar ciertas respuestas y comportamientos en el marco del foro? ¿Hemos ido más allá de las subjetividades, construyendo nuevos significados comunes entre ellos y nosotros?

Respondiendo a estas preguntas, creo que sería demasiado ingenuo considerar que logramos un diálogo o intercambio de saberes sólo porque contemplamos componentes didácticos para inducir un aprendizaje o reflexión en ellos, por ejemplo cuando compartimos las cápsulas que preparamos sobre el bienestar, el maíz, la historia regional en el s. XIX.

En el proceso de sistematización, nos dimos cuenta de que llegamos con algunas ideas previas y actitudes a veces militantes (en cuestión del maíz criollo, usos de agroquímicos y el valor del conocimiento y la cultura indígena totonaca) que indudablemente influyeron en las respuestas de los participantes. También nos dimos cuenta de que nuestras apreciaciones e interpretaciones en algunos puntos solían ser influidas (abusivas) por las ideas previas y románticas que tenemos sobre “la cosmovisión indígena” y “la racionalidad campesina”. No obstante, estas interpretaciones pudieron ser moderadas en las discusiones entre los estudiantes y la adopción de elementos de la doble reflexividad que corrigió nuestro horizonte.

Desde luego, los preconceptos, predisposiciones y nuestra jerarquía de valores pudieron ser percibidas por los participantes en los foros y determinar sus respuestas. Nuestra presencia podría ser comparada con un espejo de doble efecto: un espejo que distorsiona y aumenta. El efecto

distorsionador resultó en interpretaciones equivocadas y el efecto *estimulador* proporcionó respuestas inducidas. Por ejemplo, los participantes a veces corregían sus palabras de acuerdo a nuestras expectativas, diciendo lo que a nosotros nos parecía mejor y dejando una duda en relación a lo que se practicaba en realidad (¿toman refresco o atole morado?). De igual modo nuestros valores resaltados en el contexto del foro obedecían en gran medida a las expectativas de los actores locales e intentaban a no desafiar sus normas y sensibilidad como personas y como una comunidad indígena. En este sentido se dio un traslape de discursos a raíz de las “negociaciones” tácitas y a menudo subconscientes en este encuentro.

En cuanto a la comprensión mutua de la idea del diálogo, en este primer foro encontramos muchos comentarios que indican que ésta no fue entendida del mismo modo por ambas partes. Nos queda la duda si transmitimos realmente nuestra intención de iniciar un proceso de “diálogo e interaprendizaje”. Ellos esperaban que les diéramos respuestas, soluciones, que los fuéramos a “organizar” y “enseñar”. Cuando en la víspera de segundo foro una persona nos preguntó por la remuneración por asistir al primero, esta situación nos sorprendió y desconcertó porque con antelación hicimos hincapié en que era un ejercicio de diálogo, voluntario, para compartir.

En nuestra persecución de la horizontalidad, hemos observado algunos signos de que la participación fue ligeramente forzada, específicamente el ejercicio en el que usamos la tabla de recursos con sus reglas de uso fue muy largo y por tanto llenarlo se hizo pesado, tanto para los participantes como para nosotros. En este mismo ejercicio pudimos observar el esfuerzo que implica construir campos significativos hacia los dos lados, por ejemplo en el ejercicio de relacionar nuestro bienestar con los recursos naturales era significativo para nosotros, pero la manera de transmitir la idea y preguntar resultó forzada, torpe, lenta o cansada. Contestar todos los rubros de esa tabla implicaba un esfuerzo de concentración y profundidad, lo que en una reflexión posterior consideramos desproporcionado al evento.

La participación es un tema muy cercano al diálogo. Entre nosotros discutimos y apostamos a la idea de un intercambio co-participativo y corresponsable de saberes y experiencias, sobre todo porque desde el origen de la propuesta de los foros nos encontramos con cuestionamientos y advertencias de personas ajenas a la comunidad de que “si no les pagamos el día, no van a asistir”. También adoptamos una postura flexible en cuanto a quiénes y cuántos participarían, aunque

esperábamos que la comunidad fuera representada en todos sus sectores. Combinamos elementos utópicos y realistas en este proyecto.

La respuesta de las comunidades fue polarizada, puesto que encontramos dos motivaciones para participar: la remuneración por asistir y la voluntad de aprender y mostrarse hospitalarios. No obstante fueron pocas las personas que no asistieron al segundo foro por las expectativas frustradas de recibir alguna gratificación por la participación en el primero, pero también algunas personas de la comunidad expresaron que la expectativa de gratificación estaba fuera de lugar.

Acerca de la gratificación, anotamos:

En el malentendido respecto a la expectativa de gratificación se manifestó un esquema frecuente de trabajo en el cual la comunidad participa en los proyectos de gobierno o académicos bajo la condición de recibir una remuneración económica. Nosotros le apostamos a un esquema de libre intercambio coparticipativo y corresponsable de saberes y experiencias que finalmente fue entendido y bien recibido por la mayor parte de la comunidad.

El aprendizaje que llevamos en este aspecto, a pesar de las dificultades encontradas, nos llena de optimismo.

Entre las dificultades para participar encontramos obstáculos de triple índole. En primer lugar, la distancia y la ineficiente comunicación causaron que tuviéramos que posponer un mes el primer foro en Cazuelas, puesto que no nos podíamos comunicar con ellos vía telefónica y aunque llegamos antes para confirmar, no estaban listos para participar. En segundo lugar, los ritmos propios de la comunidad, intervenidos por programas gubernamentales (faenas de oportunidades, cobro de pensión para adultos mayores, programa de piso firme) impidieron que asistiera un mayor número de participantes; específicamente el foro en Cuyuxquihui coincidió con un día de faena. En tercer lugar, se trataba de un encuentro de formas de ser y preconceptos acerca de formas de ser de los otros, que tuvo que pasar por un proceso de construcción de confianza. Supimos que algunas personas no asistieron al foro porque les habían dicho que había que “participar” y “brincar”. Tampoco la proyección de videos no desencadenó la discusión esperada en el marco del foro, pero pudimos rescatar esta herramienta proponiendo una proyección de videos en un espacio público abierto (en la pared de la escuela) que se siguió haciendo incluso una vez terminados los foros.

Otro aspecto relevante fue la actitud proactiva y optimista en cuanto a las posibilidades y capacidades de organizarse, actuar y luchar por el bienestar por parte de las mujeres. Esta observación resaltó más aún cuando observamos que hay personas con actitudes y discursos abiertamente “machistas” en la comunidad.

La temática del foro también se prestó para el “redescubrimiento” de los conocedores locales por parte de otros miembros de la comunidad. Nosotros descubrimos que don Juan Morales conoce y usa las hierbas, en específico para curar mordidas de víbora), pero también los demás participantes mostraron mucho interés, reconocimiento y respeto hacia sus conocimientos. La gente no confía en la medicina moderna en estos casos y buscan a quien “sabe dar el remedio”.

Finalmente, desde este primer encuentro empezaron a aparecer dudas que nos estuvieron acompañando durante todo el proceso de desarrollo de los foros: la duda sobre la representatividad del grupo que asistió con respecto a la totalidad de la comunidad, la duda sobre cómo la participación del grupo es vista por el resto de la comunidad, otra sobre los impactos reales de estos encuentros y la importancia de nuestra intermitente presencia en la vida de la comunidad.

2. Foro sobre el paisaje y el manejo de los recursos en el pasado y en el presente

El segundo foro fue dedicado al uso y manejo de recursos bioculturales antes y hoy en día. En él se trató de reflexionar sobre los procesos y acontecimientos que han transformado el paisaje, la comunidad y los recursos naturales en los lugares estudiados. Cabe recordar que en la fase inicial de la planeación, el tema del pasado abría el tríptico compuesto por “pasado”, “presente” y “futuro”, cuyo diseño evolucionó conforme estuvimos redefiniendo los contenidos a partir de las primeras experiencias, transformándose en “pasado-presente”, “bienestar” y “escenarios- posibilidades”. En el caso de Cuyuxquihui, el pasado fue el tema que abrió el ciclo de los foros, no obstante al darnos cuenta que hablando del pasado los participantes siempre hacían referencia al presente, para el caso de Cazuelas modificamos la distribución del peso de los temas, abordando la dicotomía “pasado-presente” en un sólo evento y en el segundo lugar, después de haber tratado el tema de bienestar. Posponer el tema de las transformaciones del paisaje para el segundo foro resultó afortunado y arrojó información más rica en Cazuelas, hecho que atribuimos

en parte a que, al mayor tiempo de conocernos, se logró mayor familiaridad y confianza entre nosotros.

Desde el diseño, introducimos dos categorías-ejes para focalizar la reflexión: el eje del tiempo y el eje del espacio. En el eje del tiempo preguntamos por los eventos transformadores en la trayectoria de la comunidad, en el eje del espacio nos concentraremos en los síntomas de estos cambios reflejados en el paisaje local. Sin que fuera un objetivo explícito del foro, emergieron elementos que fueron profundizados en el foro referente al bienestar, específicamente las categorías de saberes-deberes y saberes-creeressasociados a la reflexión comunitaria sobre los cambios, los mismos que, en nuestra interpretación, integran el saber-vivir de los campesinos totonacos. Desde luego los temas de participación y de diálogo también fueron profundizados con base a esta experiencia.

Los eventos transformadores

Desde nuestro planteamiento inicial sustentado con razones analíticas, se vislumbraba una separación entre el pasado y el presente, la cual pronto fue modificada. En cuanto al abanico de campos que podían manifestar cambios fuimos abiertos, lo que resultó en una riqueza de aspectos mencionados por los participantes.

En Cuyuxquihui, los participantes enfocaron sus recuerdos a los procesos de apropiación del territorio, expresados en su lucha por la tierra, la congregación de los pobladores y la introducción de servicios. La pérdida de la lengua y de respeto se exhibió con mayor fuerza entre los habitantes de Cazuelas, aunque en otros momentos y contextos también se comentó en Cuyuxquihui. El tema de la introducción de nuevos cultivos y agroquímicos y la pérdida de cultivos tradicionales, así como el tema de salud y alimentación fueron compartidos en ambas comunidades. Este último punto demuestra la sensación común del proceso de pauperización y dependencia en detrimento de la seguridad y la autonomía en estas poblaciones.

Especificamente, en Cuyuxquihui la línea de tiempo fue construida por los siguientes eventos:

(a) Actos fundacionales y conflicto histórico por la tenencia de la tierra. Fueron mencionadas la lucha de Serafín Olarte, la dotación de tierra y el reconocimiento del Ejido (1928), así como el

proceso que llevó al parcelamiento y otorgamiento de derechos individuales sobre la tierra que concluyó con el programa PROCEDE en 1997. La lucha por la tierra fue una experiencia de gran relevancia histórica, dejando huellas profundas en la memoria de la comunidad. Existe una convicción que estas luchas internas son la razón por la que “el pueblo no ha progresado”.

(b) “Grandes cambios” en la década de los 80 que tienen que ver con la concentración del pueblo y la introducción de servicios públicos, como energía eléctrica.

(c) Introducción de insumos agroindustriales y cultivos nuevos, como cítricos y maíz de hoja, acompañado por la pérdida de cultivos tradicionales en las parcelas.

En Cazuelas, los comentarios se pueden agrupar alrededor de las mismas categorías, y se añaden otros procesos importantes:

(a) Actos fundacionales y relacionados con el control de territorio; por ejemplo fueron mencionadas la fundación de Cazuelas (en la década 1850-1860 cuando se otorgaron tierras en propiedad particular) y la separación de Vicente Guerrero de Cazuelas (1958).

(b) La destrucción del medio ambiente que se advierte a partir de la década de los sesenta, relacionados con la entrada de PEMEX en la zona, acompañada por los desmontes y contaminación, seguida por el incremento de ganadería y la entrada de agroquímicos. Hasta los setenta la comunidad contaba con suficientes recursos para construir casas de madera y con buena producción de vainilla en los acahuales, favorecida con la demanda y buen precio de este producto. La producción de las familias era más variada (miel de abeja, panela, mayor variedad de productos de milpa) y aseguraba una autonomía alimenticia.

(c) Comunicación y entrada de servicios públicos a partir de la década de los ochenta. Desde la apertura del camino, Cazuelas empezó a cambiar: entran refrescos, cervezas, hielo y materiales de construcción, los agroquímicos penetran en el modo de producción de los campesinos con mayor intensidad. Con la introducción de la energía eléctrica en el 2000 la gente empieza a usar los aparatos que facilitan el trabajo (plancha, licuadora, refrigerador, televisión). A partir de 2007, el pueblo cuenta con agua entubada que llega una vez por semana, un servicio muy importante considerando que el agua se extrae de los pozos y se acarrea a las viviendas ubicadas en la ladera de un cerro.

(d) Cambios culturales, reflejados principalmente en los ámbitos de salud, alimentación y reglas de convivencia. En cuanto a la salud, recuerdan que antes había menos enfermedades, por ejemplo no se conocía la diabetes, enfermedad que relacionan con corajes, preocupaciones y cambio de alimentación. También el conocimiento de herbolaria era generalizado y sigue muy valorado en la actualidad. En el tema de alimentación, nos señalaron la sustitución de alimentos tradicionales y producidos localmente o caseros por productos industrializados: “chabacano” de maíz por galletas, café de maíz por coca cola, caña por cerveza, panela por azúcar. Las reglas de convivencia tienen que ver con el impacto de la educación escolarizada, medios de comunicación masiva y la burocracia de programas de gobierno, manifestándose en procesos que preocupan profundamente a los adultos y mayores de la comunidad: se pierden la lengua, el respeto y la cooperación interna como forma tradicional de solucionar los problemas y satisfacer las necesidades en la comunidad.

(e) Proceso de pauperización y pérdida de autonomía. Los participantes estuvieron de acuerdo con que anteriormente había mayor solvencia económica a pesar de que no existieran tantos apoyos y programas de gobierno. La gente tenía varias mudas de ropa que además era de mejor calidad. La plata que obtenían por la venta de vainilla se enterraba porque no había necesidad de gastarla.

(f) Impacto de las coyunturas del mercado en la vida de la comunidad. A lo largo de las décadas han sido principalmente cuatro productos emblemáticos que en diferentes momentos alteraron la producción y la vida en la comunidad: la vainilla, los cítricos, la hoja de maíz y actualmente la pitahaya. Éstos han sido los productos comerciales que aportaban el efectivo a las familias. La articulación de la vida de la comunidad con el mercado externo ha sido un proceso de desencuentros y ajustes de ambos sistemas. El ejemplo por excelencia es la hoja de maíz, anteriormente sin ningún valor para los campesinos, hasta que llegaron personas del exterior a comprarla.

(g) “El gran diluvio” y el cambio de clima. La inundación del 1999 se recuerda como un evento que impactó de manera importante la región. El cambio de clima se ha vuelto un tema recurrente de los campesinos de Cazuelas, pues comentan que ya llueve menos que antes, hay calor y frío más extremos y las plantas crecen fuera de su tiempo. “El clima se contradice”, nos comenta Don

Adán. Esto se ha reflejado en el calendario agrícola de los campesinos: el pipián, el plátano y otros cultivos ya no se siembran en mayo como antes, sino hasta que empiece a llover.

En el transcurso de análisis de estos temas, descubrimos dos aspectos relevantes. En primer lugar, el carácter multicausal y complejo de las relaciones entre diversos procesos y sus impactos. Por ejemplo los cambios en uso de suelo y manejo de recursos se mostraron complejos, de tal manera que fue difícil establecer relaciones lineales, directas e inmediatas, de causa-efecto. Fue relativamente fácil relacionar la entrada de PEMEX con los desmontes, la afectación de los vainillales y contaminación de arroyos y pozos; las indemnizaciones por la destrucción con la expansión de la ganadería, contaminación y desmonte con la afectación de la fauna y cambio en la alimentación; la entrada de los cítricos con incremento de desmonte y desaparición de a los cañales, potrerización con el uso de agroquímicos; los cambios de clima, desmonte y el uso de agroquímicos con la aparición o aumento de plagas; la pérdida de respeto con la tele, la escuela y “derechos humanos”; la desaparición del monte con la sustitución de casas tradicionales de madera, tarro y palma por casas de material; la privatización de tierras y desmontes con escasez de leña y necesidad de recursos para adquirir tanque y estufa. No obstante la red de relaciones se complejizó al grado que desistimos de buscar relaciones simples de causa-efecto.

El segundo aprendizaje refiere a la percepción del bienestar con respecto a las condiciones de vida en la ciudad y con respecto al pasado. A partir de esta información reflexionamos que el bienestar en el México rural, de acuerdo a sus protagonistas, era mayor en el pasado. Este sentir de las personas de campo en parte deriva de una constante comparación impulsada por la escuela y los medios de comunicación, entre la vida en el campo y en la ciudad y la insistencia de estos medios e intereses económicos y políticos en exportar el modo de vida de la ciudad al campo. En esta comparación con los criterios urbanos, el campesino se ve pobre y anacrónico. Este fenómeno se ilustra muy bien con el comentario sobre los programas de la tele que “ahora están más alejados de la realidad”. Concluimos que en las décadas pasadas la televisión ilustraba la vida del México rural, reflejando el etos nacionalista y un determinado concepto de la nación, pero actualmente refleja mayormente el estilo de vida de la ciudad, o bien un estilo de vida occidental y consumista. El etos campesino y nacionalista fue cambiado de por uno neoliberal urbano, y esto afecta profundamente la autopercepción de los campesinos indígenas, incrementando el sentimiento de marginación.

El paisaje

El concepto de paisaje, así como en otros momentos el concepto de bienestar, fue una de estas zonas de contacto que tuvo que redefinirse en transcurso del diálogo. El “paisaje y sus unidades”, así como la dicotomía “paisaje del pasado-paisaje del presente” fueron introducidos por nosotros porque convenían con los propósitos analíticos y descriptivos del trabajo de investigación. No obstante, nos encontramos con las diferencias de conceptualización y dificultades de traducción de los intereses y categorías académicos al lenguaje coloquial. Nuestro discurso tuvo que cambiar para ser entendido por los participantes, y las “unidades del paisaje” fueron sustituidas por un listado de “espacios cotidianos”.

Los participantes se centraron en nombrar estos espacios cotidianos, reflexionar sobre los significados y transformaciones recientes, sobre todo en los montes, vainillales, la milpa y los solares. Destacaron los ejes pragmático y axiológico en la reflexión sobre las transformaciones del paisaje.

En Cuyuxquihui se señaló que ciertos usos de suelo son conflictivos, en específico el ganado, puesto que esta actividad siempre se ha relacionado con el acaparamiento de tierras. La mayoría de los espacios ha estado reconfigurándose y resignificando. Anteriormente la vainilla, por ejemplo, ha sido significativa porque representaba principal ingreso monetario de las familias (“se pagaba en plata”), ha sido una fuente de prestigio pero también provocó décadas de violencia e incertidumbre en las comunidades que la producían. Desde los setentas ya no representa el ingreso económico que solía aportar pero sigue presente ya como residuo del pasado, símbolo del bienestar de antes y del prestigio que le otorga a la región desde el exterior. Se está experimentando con nuevos tutores. En caso de la milpa, la reconfiguración tiene que ver con el uso de agroquímicos y cambios en la composición del policultivo, fenómeno que impacta indudablemente la economía de las familias y la disponibilidad de alimentos; para asegurarse de que se siembre el chiltepín o se respeten algunos quelites tiene que ir la mujer a limpiar un pedazo de milpa manualmente, mientras que en el pasado las mujeres sólo llevaban el almuerzo a los hombres que trabajaban en la milpa. En relación al monte la conciencia de la pérdida de la biodiversidad los motiva a tomar decisiones y realizar acciones concretas de conservación y restauración, específicamente crear áreas comunitarias de conservación y reforestación, en el caso de Cuyuxquihui.

Considero que lo más relevante del aprendizaje derivado de la reflexión sobre el paisaje consiste en visibilizar los ejes pragmáticos y éticos que confluyen en las lógicas y prácticas de los campesinos totonacas. Concluimos que, mientras los paisajes de labranza sufrieron cambios como consecuencia de una visión pragmática de ahorro de esfuerzo en el trabajo, específicamente de un trabajo arduo y colectivo sustituido por otro más rápido, individual y asalariado (agroquímicos vs agrodiversidad, presencia de toda la familia vs niños en la escuela y en la televisión, mano vuelta vs salario), los montes y manantiales son los espacios que más han resentido la falta de respeto, pues ya no se pide permiso para entrar al monte o derribar un árbol y se destruye sin necesidad.

En esta experiencia dialógica emerge el concepto de “degradación como expresión de la pérdida de respeto y de valores tradicionales” y concretamente la sustitución de la relación de reciprocidad con la naturaleza por la prepotencia. Esta degradación es el resultado de transformaciones que pasan por los cambios culturales profundos, como son la percepción del tiempo y del trabajo (valoración del tiempo en términos económicos está siendo en detrimento de la vida comunitaria y agrodiversidad), la percepción de lo comunitario versus lo individual (preferencia por trabajo individual y asalariado en lugar del colectivo-solidario) y la relación con la naturaleza (reciprocidad versus prepotencia). Los habitantes de Cuyuxquihui están plenamente conscientes de que estas transformaciones profundas son un fenómeno reciente y negativo que resulta en un conflicto moral.

En Cazuelas un aspecto interesante del discurso sobre el paisaje local es la sensación del aparente empobrecimiento en recursos y significados con respecto a la riqueza del paisaje del pasado. En el ejercicio de dibujo, cuando los participantes nos explicaron los contenidos de sus representaciones del pasado y del presente, abundaron mucho más sobre el pasado que sobre el presente (limitado a obras materiales-expresiones de la modernidad como la carretera, postes de luz, mayor número de casas, tanque de agua en el cerro, escuelas y la torre de la iglesia), lo que reflejó un sentido de pérdida para nosotros. También en los comentarios referentes al monte coinciden con la metáfora de “montes descremados” (empobrecidos en especies de mayor valor para humanos). Esta sensación, sin embargo, puede ser equivocada puesto que tratamos con los procesos de resignificación y aparición de significados nuevos en el paisaje local, como es la modernidad, comunicación, inclusión o comodidad.

En Cazuelas se reflexionó de manera más detallada sobre diversos espacios cotidianos. Anotamos las siguientes reflexiones:.

ESPACIO	PROBLEMÁTICA
Espacio doméstico: <ul style="list-style-type: none"> • solar • patio • casa 	<ul style="list-style-type: none"> - En el solar criaban cerdos para venta, ahora únicamente para consumo (hay competencia por el libre comercio) - Antes había más animales de patio, ahora se comen más de granja. - Antes comían maíz los animales, ahora alimento comprado. - Se cosecha menos grano - Disminuyó la superficie del solar cuando se dividió y se hicieron propietarios - Había tres construcciones: la cocina, la casa grande y la troja - Las construcciones eran más vulnerables a los desastres naturales - En la casa grande es donde se reciben las visitas; allí está el altar, es el recinto de los valores espirituales.
Espacios de labranza: <ul style="list-style-type: none"> • cañal • pitahayal • naranjal • milpa 	<ul style="list-style-type: none"> - La milpa es el lugar a donde va toda la familia, a los otros espacios de cultivo van puros hombres. - La pitahaya no se fumiga porque se echa a perder la fruta. Es el único de estos cultivos que no se fumiga. - Antigua costumbre de dar de comer a la madre tierra, hasta un guajolote, se practica cada vez menos: “el guajolote mejor te lo comes tú”. “Antes le daban de comer a la madre tierra y ahora no sólo no le das el guajolote sino que le echas veneno”. (Esto se relaciona con lo analizado en foros de Cuyuxquihui sobre la relación de prepotencia hombre-naturaleza).
Espacios agroforestales: <ul style="list-style-type: none"> • monte • acahual • vainillal 	<ul style="list-style-type: none"> - Antes había “más monte que casas”. - “Alrededor del río todo tenía vainillal” - Relacionan el auge de las casas de material con la desaparición de los montes. Aunque quisieras hacerla de madera y palma te ves obligado a hacerla de material porque ya no consigues madera ni palma. - La madera antes había rolliza, ahora no hay del tamaño que se necesita ni se encuentran árboles derechos. - Cambio de clima afectó los montes, pues “conseguían más en los montes porque llovía más”. - No todos tienen monte, algunos no tienen acceso a leña.

El tema de paisaje nos dejó con muchas dudas. ¿Realmente se “empobrece” en significados o se “resignifica”? Con respecto a la historia de la vainilla y concretamente la transformaciones del modelo tradicional de vainillal al modelo “moderno”, apareció un vacío y una pregunta, ¿por qué se empezaron a usar los tutores que no cumplen con su función, específicamente el pichoco? Con respecto a los solares nos sorprendió que éstos, en contraste con otros espacios, no se han empobrecido en especies sino que se describen en términos de ganancia: hay más diversidad de plantas medicinales y más frutales que antes. Este fenómeno suscitó en nosotros varias hipótesis, todas centradas en la idea de que el solar ha ganado importancia en proveer para el autoconsumo de las familias. Con respecto a la milpa, este nos pareció el lugar de cultivo más “democrático” que

otros (en el sentido de que allí trabaja toda la familia y no únicamente los hombres), pero nos quedó duda ¿cómo se toman las decisiones de qué sembrar y cómo trabajar la tierra?

En general nos resultó sorprendente que los procesos de congregación e introducción de servicios en ambos pueblos son tan recientes y que actualmente coexisten dos patrones de poblamiento: el patrón disperso (casas de Don Rafael, Don Adán y de Don Cecilio y Tacho) y el patrón de poblado concentrado. El descubrimiento muy tardío (después del tercer foro, durante la visita en Todos Santos) que la mayor concentración de casas de Cazuelas se ubicaba en el cerro que nunca antes imaginábamos que era poblado, nos dio una prueba contundente de nuestro desconocimiento del mundo de vida de nuestros interlocutores, de las razones que obedecen al habitar este sitio de difícil acceso y las dificultades cotidianas relacionadas con esta condición. Concluimos que para entender los procesos de la comunidad, era importante investigar más sobre la historia del fundo legal y cómo pasaron de vivir en casas dispersas al momento en que se dividen los solares y se otorga la propiedad.

“Saber, creer, deber y hacer”

En los discursos de los participantes se evidenció la estrecha vinculación entre su ontología (convicción sobre cómo son las cosas o la visión del mundo), su epistemología (formas de conocimiento para acceder a lo que existe), la ética (normas que rigen el comportamiento y la convivencia) y la praxis cotidiana. El saber encuentra su complemento en creer, deber y hacer.

En la experiencia de estos foros encontramos coincidencias entre ellos y nosotros en cuanto a ciertos saberes-deberes (que son conocimientos y ética a la vez) en relación al uso de productos agroquímicos, al valor de las semillas nativas, a la importancia de los montes para regular el clima y para albergar biodiversidad. En otros momentos encontramos resistencia por parte de los actores locales para comentar los saberes y prácticas que se relacionan con el componente de “creer”. Por ejemplo, notamos una franca renuencia (que con el tiempo de conocernos afortunadamente desapareció) por parte de Don José, ex agente municipal, a abundar en los aspectos de rituales y ceremonias (saberes-creer) ligados a los espacios cotidianos, un hecho que nos provocó a elaborar varias hipótesis. Una posible explicación fue la actitud de protección y resistencia hacia el patrimonio intangible, otra la desconfianza por la posible valoración y

descalificación de sus saberes-creeres por nosotros, y finalmente la posibilidad de que realmente existiera una ruptura interna y una devaluación por ellos mismos de sus saberes-creeres.

A esta resistencia atribuimos una parte de las dudas alrededor de la vigencia de los rituales y de mano vuelta, del trabajo en la milpa y la participación de las mujeres en el campo. En estos rubros a menudo obtuvimos información contradictoria.

La participación

En este foro recibimos comentarios sobre la duración excesiva del evento, pues asistir significa una pérdida de tiempo que uno debería dedicar al trabajo.

En el círculo de la palabra al final del foro, los participantes manifestaron la importancia que tuvo el evento como un espacio de reflexión y diálogo. El foro les permitió adquirir una perspectiva para ver los cambios en su comunidad y en ellos mismos, confesaron que “ha cambiado mucho, pero no nos percatamos de esto por vivirlo a diario”.

Un aprendizaje interesante surgió alrededor de las actividades lúdicas. Desde nuestra perspectiva, algunos tenían que aportar información pero el motivo principal por el que fueron introducidas era hacer más dinámico y menos tedioso el foro. La respuesta de los participantes no sólo fue satisfactoria en los sentidos esperados, sino que también nos expresaron que esta experiencia les ha sido especialmente grata y les permitió vivir algo “prohibido” desde su niñez. Doña María de la Luz de Cazuelas nos comentó que “antes no se acostumbraba que los niños jugaran con sus papás ni otros adultos”, “decían si quieres sudar, te mandaban al metate o a acarrear agua”.

Concluimos que el foro sirvió como una zona de contacto entre universos distantes, y esta distancia se muestra en varios aspectos que no logramos aún esclarecer. Hasta el final de los foros nos acompañó la duda acerca de la razón por la que asistieron. De igual manera percibíamos que no les quedaba claro el motivo por el cual nosotros decidimos hacer los foros. Este desencuentro motivó a ambas partes a revisar sus motivaciones. Otra duda que nos acompañó hasta la última etapa refiere a la representatividad de los participantes a los foros con respecto a la totalidad de la comunidad.

3. Foro sobre la construcción de escenarios

El tríptico se completó con el tema de construcción de escenarios, cuyo objetivo consistió en “dialogar y generar escenarios de futuros posibles, culturalmente, ecológicamente y socialmente situados”. Nuestra intención fue retomar los elementos generados en los foros anteriores, como son los referentes espaciales y referentes de bienestar, desde luego incorporando la reflexión y nuevos saberes que emergieron en la experiencia, para un ejercicio de creación de “utopías realistas” para cada una de las comunidades. Consideramos importante contrastar las visiones y razonamientos de diferentes grupos de edad y de ambos géneros, e imaginar una versión positiva y una negativa de los escenarios, esperando que este ejercicio nos permitiera evidenciar una amplia gama de factores, posibilidades y riesgos en relación al futuro. La siguiente actividad de “construcción de rumbo para alcanzar un escenario imaginado” trataba de proponer formas de caminar y hacer: organizar, tramitar, cooperar, cuidar, enseñar...

Si bien el ejercicio no pudo ser ejecutado con tanto apego al diseño (sobre todo no nos permitió hacer conclusiones contundentes en cuanto a las diferencias por edad porque asistieron muy pocos jóvenes) y tampoco llegamos a una toma de acuerdos (la cambiamos por una propuesta de acompañamiento), los foros de escenarios arrojaron una riqueza de categorías estructuradoras y un aprendizaje mutuo. Muchas de estas categorías ya habían aparecido en los encuentros anteriores y esto nos convence sobre sus significados profundos, otorgados en la experiencia de los foros.

Con base a estas categorías, se dibujan tres grandes constelaciones semánticas que, gracias a múltiples vínculos entre ellos, se reconfiguran como en caleidoscopio: la vida en el campo, la juventud y la organización. El tema de la “vida en el campo” se despliega en temas del progreso, la modernidad y el saber; el tema de la “juventud” en lengua, respeto e identidad; el tema de la “organización” en participación, alianzas y poder.

La vida en el campo

En los comentarios expresados durante la construcción de los escenarios futuros se manifestaron ciertas preocupaciones con respecto a la vida en el campo. La insatisfacción de lo actual, la incertidumbre con respecto a los frutos del esfuerzo campesino y al futuro, el progresivo deterioro

del ambiente y la irreversibilidad de algunos procesos recientes se convirtieron en puntos constantes de referencia. En el contexto del tema de la migración a la ciudad, nos permitieron entender que no están satisfechos de las condiciones en las que viven y por consiguiente si no salen de la comunidad, no consiguen mejorar sus casas, ni casarse, ni una mínima seguridad para su vejez, tampoco lograrán tener los servicios que quisieran. En la construcción del escenario negativo, basado en las tendencias vividas en el presente, se mencionaron literalmente las frases “nadie quiere estar aquí”, “salen de la escuela y se van”, “se sufre en el campo”.

Los participantes manifestaron un reconocimiento sincero de que ha habido deterioro en amplias áreas del campo: en el bosque, en el rendimiento de los cultivos, en la biodiversidad, en la forma de vida tradicional campesina. Dijeron también que aunque se haga todo lo que está en nuestras manos para lograr un escenario positivo, no se podrá regresar a las condiciones que existían antes del deterioro (“pero no se va a recuperar totalmente el campo”). Estas convicciones de los campesinos significan una importante enseñanza en el camino para repensar la noción de la restauración, pues enseñan dos cosas: que el deterioro es omnipresente y no se limita a los ecosistemas naturales o cultivos, y que la restauración no puede perseguir el regreso al estado anterior de las cosas.

Por nuestra parte, llegamos a las comunidades con una idea muy crítica del progreso, puesto que habíamos pasado por una deconstrucción de los discurso de progreso y de desarrollo (véase Cook y Kothary, 2001). No obstante, pronto nos dimos cuenta que el progreso sigue teniendo una connotación sumamente positiva para los actores locales y constituye parte medular de su discurso sobre el rumbo deseado para la comunidad y para las familias. En este desencuentro optamos por el término provisional de modernidad (o post-modernidad, o modernidad líquida) que nos permite contener e interpretar los complejos procesos de transformaciones actuales, cuyo rasgo principal es la coexistencia, la hibridación o el tejido que se construye de elementos tradicionales, locales y campesinos con los elementos occidentales, globalizados y urbanos. Las personas de Cuyuxquihui y Cazuelas nos ilustraron cómo tejen sus vidas en su propio contexto de la modernidad (aunque en el último foro dedicado a la devolución se mostraron sorprendidos porque les hablamos de la “modernidad” en sus vidas).

En los escenarios positivos sus expectativas se enmarcan en un paradigma de progreso urbano y occidental. Nos hablaron mucho de bienes materiales como drenaje, alumbrado público,

pavimento, mercado, comercios, casas de material, casa de salud con doctor y enfermera, medicinas, auditorio, banquetas, guarniciones). No obstante, este paradigma coexiste con otro, en el cual sigue la tradición, se rescata el idioma y el traje típico. Esta coexistencia de paradigmas es una aparente contradicción pero se puede explicar como efecto de la hibridación de las culturas. Lo interpretamos como una oscilación entre el deseo de ser autónomos y de ser incluidos en este mundo moderno que está fuera de la comunidad, o una combinación de ambos deseos.

A pesar de la presencia de elementos urbanos y occidentales en su vida actual y en los escenarios, notamos que la definición de las necesidades y de formas de actuar para lograr los objetivos demuestra la reproducción de los valores y patrones campesinos o locales. Las mujeres hicieron mucho énfasis en el ahorro, en no malgastar, en no comprar lo que se tiene, y con esto retoman los valores tradicionales de autosuficiencia y buen manejo de los propios recursos bioculturales en contraste con los patrones de consumo irracionales (o que reflejan una racionalidad diferente) que ya penetran en las comunidades. En la construcción del rumbo mencionaron la importancia del mercado, donde “cada quien lleva lo que tiene (lo que cosechó), se intercambia aquí, pero hay cosas que no consigues y para ellas vas a Papantla”. Esto habla de la continuidad del paradigma campesino basado en la producción local y el intercambio de productos que no se producen localmente. También expresaron la necesidad de un espacio físico formal, destinado para eso. La dependencia que hay hacia la autoridad municipal como fuente proveedora de recursos y obras públicas fue interpretada por nosotros como parte de *modus operandi* campesino de larga duración que, desde luego, se reafirmó en el México posrevolucionario; ellos saben muy bien ya cómo funciona el sistema y como obtener los apoyos: “siguiendo las buenas costumbres”. Esto nos habla de una cultura política de resistencia y negociación. La construcción de un auditorio para eventos, en que tanto se insiste en ambas comunidades, expresa en el fondo la necesidad de un espacio público de convivencia y fortalecimiento del tejido social.

Varios comentarios que escuchamos a propósito de los escenarios remiten inevitablemente a la cuestión de la desigualdad y las relaciones de poder. El primer ejemplo son los comentarios sobre el ahorro, donde se mencionó no comprar refresco, no comprar pañales, ahorrar en el pasaje. Esto se puede analizar desde dos ópticas: (1) pensar que no comprar refrescos es un ahorro sustancial muestra una desigualdad económica y las carencias que viven, (2) ellos tienen una tradición de autosuficiencia en la satisfacción de las necesidades básicas y de no depender del dinero, sino del

trabajo sobre los recursos naturales disponibles, ventaja que actualmente está en detrimento con la penetración de bienes y patrones de consumo diferentes. Ambas ópticas permiten ver la resistencia de estas comunidades a las relaciones de poder (económico y cultural) desiguales subyacentes en sus discursos.

Otro ejemplo que suscitó la reflexión sobre el poder es el concepto de progreso equiparado con obras materiales que dependen del dinero y del municipio como fuente de financiamiento. Concluimos que si el desarrollo-progreso no se concibiera tanto en términos de obras materiales, la institución del municipio perdería el poder y la ciudadanía lo recuperaría. Así, la integración y la desigualdad, la resistencia y la dependencia, son los binomios clave que acompañaron nuestra reflexión sobre el progreso y la modernidad.

Otra reflexión nuestra que surge de estos ejemplos tiene que ver con la idea de responsabilidad por “cerrar ciclos” y aunque ésta surge en el análisis del foro, tiene más que ver con nuestras visiones y experiencias del mundo que con lo dicho por la comunidad. En la sistematización anotamos:

El ahorro nosotros lo vemos como no gastar dinero, pero hay otras maneras de verlo, sobre todo en sistemas que no están principalmente regidos por el dinero. Estos sistemas tienen que ver con cuidar el equilibrio de los ciclos, con estar cuidando del sistema todo el tiempo, ser responsables de ellos. En la ciudad, bajo el paradigma del dinero, compramos, intervenimos en una parte del ciclo, pero delegamos lo demás, nos hacemos irresponsables, pues muchas veces lo que delegamos no se resuelve adecuadamente, no se cierran ciclos.

De esta reflexión emergió la noción de “responsabilidades delegadas” que posteriormente transmitimos a la comunidad en el foro de devolución cuando tocamos el tema de la modernidad. Cabe mencionar que dentro del equipo de estudiantes la apreciación de la práctica de “delegar responsabilidades” no fue la misma para todos los integrantes: mientras que la mayoría la consideraba negativa, uno (la autora) tenía opinión contraria. Lo atribuimos a las profundas diferencias culturales y experiencias de vida diferentes entre nosotros, anotando sobre la versión negativa: “(es una) visión mexicana, desde el punto de vista de Krys, porque estamos decepcionados de nuestras instituciones, que no resuelven bien lo que les delegamos”²⁸.

²⁸ En este momento acaban de pasar las elecciones presidenciales 2012 en México.

¿Cuál modernidad?

En los escenarios positivos coexisten dos visiones: una en la que se incorporan elementos de la modernidad (agua potable, drenaje, calles pavimentadas, parque de diversión para niños, casas de 2 o 3 pisos, clínica, bachillerato) con otra en que se retoman elementos de la vida tradicional (agricultura y alimentación) e incluso de la modernidad alternativa (baños secos). Evidentemente encuentran la solución a sus actuales problemas en los servicios públicos modernos como el “agua potable” (agua corriente) y el drenaje, pero no están conscientes de que la introducción de esos servicios acarrearía también ciertos problemas. Notamos que hay una ausencia de visión a largo y mediano plazo sobre estos problemas.

Cuando discutimos el tema de progreso reflejado en los escenarios futuros, no tuvimos duda de que la modernidad, así como se implantó en el mundo, les es atractiva. Por nuestra parte siempre intentamos señalar que el paradigma occidental de la modernidad implica costos.

El tema de la modernidad a la occidental nos polarizó, pero intentamos trascender este distanciamiento canalizando la reflexión a la selectividad y ajuste de la modernidad a las necesidades particulares de los campesinos. En muchos momentos anteriores, sobre todo hablando del bienestar, demostraron que son selectivos en cuanto a lo que desean de la modernidad. Cuando nos hablaron de las transformaciones en la comunidad y el paisaje local, mostraron un importante aprendizaje sobre los efectos de la modernidad en el medio rural, sobre todo en los aspectos en los que la modernidad los defraudó o probó su ineficacia, afectando el clima, la fertilidad de la tierra, la salud y la convivencia en familia y en la comunidad. Al respecto manifestaron la importancia de la reforestación y el rechazo a los químicos en la agricultura y la alimentación. En otros rubros como los servicios públicos no visualizan los riesgos porque aún no los han experimentado. Concluimos que existe una necesidad de presentarles elementos de una “modernidad alternativa”, pues la modernidad que se les presenta promete bienestar pero en muchos casos no lo logra.

Desde nosotros constantemente hacíamos comentarios positivos sobre el valor de los saberes tradicionales. En práctica nos fue difícil discernir cuales conocimientos y afirmaciones provenían del ámbito local y tradicional y cuáles eran recién integrados a su horizonte epistémico. Nos dimos cuenta que los temas de medio ambiente, la salud y la alimentación, la agricultura orgánica y otros que podrían calificarse como “locales” por su aparente vínculo con los valores y estilos de vida “tradicionales” (o bien “alternativos” con respecto a la modernidad) pudieron ser adquisiciones

nuevas o híbridas. Conforme nos conocíamos mejor, nos confirmaban que han estado en contacto con capacitación por parte de las dependencias y programas gubernamentales y asociaciones civiles (taller de abonos orgánicos, Oportunidades, entre otros).

Por otro lado, fuimos sorprendidos por una especie de “cultura política” que tienen que ver con conocer los procedimientos y las competencias, intereses, plazos y capacidades de diversas instancias para gestionar servicios públicos para la comunidad y pedir un apoyo económico del gobierno.

Esta evidente hibridación de los conocimientos de los campesinos totonacas de Cuyuxquihui y Cazuelas forma parte de la estrategia basada en la adaptación y diversificación continua para salir adelante y lograr lo que se propone. Aquí nace un cuestionamiento ético: ¿cuáles son los límites éticos de esta adaptación y flexibilidad? Y ¿cuál es el núcleo de valores que se protege a pesar de todo?

La juventud

El problema de la juventud apareció como un elemento estructurador de los escenarios futuros, oscilando en un vaivén entre dos polos extremos, uno de los cuales defino como “permanencia, arraigo, vida campesina y tradicional” y el otro como “ausencia, migración, vida urbana y moderna”. Este vaivén representa un conflicto entre la libertad que ofrece el exterior y la seguridad que brinda el ámbito local, familiar y comunitario.

A pesar de que nuestro discurso (*etic*) tenía elementos a favor de la permanencia, arraigo y la vida tradicional, también nos identificamos con el conflicto existencial que viven los jóvenes en ambas comunidades, puesto que a pesar de nuestras diferencias (campo vs ciudad, indígenas vs mestizos y extranjeros) hemos tenido que enfrentar disyuntivas parecidas y afrontar las consecuencias de nuestras elecciones (todos hemos migrado). En este sentido, nuestro locus de enunciación fue ambivalente.

En el ejercicio de escenarios observamos que algunos jóvenes no se imaginan a sí mismos viviendo en el pueblo dentro de 30 años (“ya no voy a vivir aquí”). De sus comentarios pudimos deducir que ellos no quieren o bien sienten que a nadie le importa que continúen reproduciendo el patrón de vida arraigada y campesina. A través de la educación escolar y de los medios de comunicación se les presenta un abanico de posibilidades (¿ilusiones o reales?) de futuro que impide que se visualicen en el mismo lugar en el que sus padres nacieron y dedicándose a lo que sus padres han

estado haciendo. En otros contextos los jóvenes confesaron que perciben una gran distancia e incomprendión por parte de generaciones mayores. Concluimos que no sólo por parte de estímulos desde el exterior sino también desde el interior de la comunidad se sienten empujados hacia fuera.

Con respecto al mismo ejercicio anotamos una paradoja: “los jóvenes no visualizan las consecuencias de su ausencia en la comunidad y por tanto no sienten la responsabilidad por el abandono. No se imaginan a la comunidad sin ellos pero sí se imaginan a ellos mismos fuera de la comunidad”. Al mismo tiempo “los mayores en cambio plantean un escenario de comunidad sin jóvenes y sin quién trabaje la tierra y sostenga a la comunidad. El resultado es que se venden las tierras y sin tierras no hay ejido. En el escenario positivo la comunidad está constituida por los jóvenes y los mayores.”

La reflexión que surgió alrededor del tema de la juventud remite a las reflexiones de Bauman sobre la flexibilidad de las identidades y vínculos sociales en la fase actual y “líquida” de la modernidad, y a las reflexiones de García Canclini sobre la hibridación de culturas y saberes en la era de la globalización. Para los jóvenes de Cuyuxquihui y Cazuelas, migrar representa la libertad y las posibilidades de entretenerte, pero también significa que hay una necesidad de mantenerse. En este sentido la vida campesina no les ofrece tantas alternativas pero les ofrece ciertas seguridades. Hemos notado que muchos jóvenes que han salido de la comunidad siendo adultos regresan por esta razón. Al reflexionar sobre lo dicho en el foro, nos dimos cuenta que siendo diferentes no lo somos tanto, pues compartimos con los jóvenes del medio rural este conflicto existencial entre quedarse en el lugar de origen o salir a buscar alternativas.

Un elemento importante de los escenarios creados por los participantes es el respeto y una preocupación generalizada por su progresiva pérdida. La pérdida de respeto en los escenarios negativos es señalada como un problema muy grave y doloroso para los miembros de la comunidad: las canciones y palabras sin sentido, la pornografía difundida por teléfonos celulares, los patrones de conducta y consumo que transmite la televisión. “La gente ya no se saluda en la calle” escuchamos a menudo, pero más que la ausencia del saludo el problema consiste en una nueva forma de saludar que rompe con las jerarquías tradicionales e impone un patrón ajeno: en lugar de inclinar la cabeza ante una persona mayor, se extiende la mano en un gesto igualitario. En otros momentos escuchamos de los jóvenes que los abuelos todo lo ven en términos de “falta de respeto”: estudiar, salir a la calle después de anochecer, no trabajar en el campo, etc.

La lengua sigue siendo percibida como uno de los principales referentes identitarios en ambas comunidades, no obstante los jóvenes admiten que esta parte de su identidad y de ser totonaca está perdiéndose. Por ello no se consideran totonacas “completos”, sino en 80% o 50%. La pérdida de la lengua indígena fue mencionada en todos los escenarios negativos.

Nos pareció interesante que el joven Emilio dijo: “es culpa tanto de los nietos como de los abuelos”, sin mencionar a los padres. Nuestra hipótesis es que la generación de los padres es el eslabón roto, al parecer porque fue influida por las políticas educativas monoculturales y monolingües que causaron una renuencia por transmitir la lengua materna a sus hijos. De acuerdo a los comentarios de algunos jóvenes, su generación aprende la lengua indígena de los abuelos. Encontramos también casos de jóvenes quienes asisten a clases del totonaco para cubrir ciertos requisitos laborales impulsados por las nuevas políticas públicas educativas y culturales, motivados también por la tradición familiar (Gaby estudia totonaco para ser maestra bilingüe, puesto que su papá es maestro bilingüe, Rosa Isela habla totonaco porque trabaja para Culturas Populares, donde su padre por muchos años fue promotor).

La identidad

Desde mi perspectiva, el tema de la identidad desde el inicio parecía esencial pero no fue anunciado directamente; se manifestó como una propiedad que emergió de manera “natural” de nuestro encuentro.

En el discurso de los participantes la identidad se desplegó en dos capas. La primera capa fue más explícita y aludía a los referentes identitarios que repiten los estereotipos y definiciones esencialistas de la identidad étnica, como el traje, la lengua y las danzas. Expresaron que la lengua y el traje son los elementos que les dan la identidad y los diferencian, por esto ponen énfasis en mantenerlas. Entre estudiantes reflexionamos sobre cómo, a raíz del encuentro con el otro que juega el papel de espejo, estos elementos que los distinguen empiezan a reconocerse internamente como elementos medulares de su propia identidad, y como este proceso reconfigura y resignifica ciertos elementos culturales ante el grupo mismo. Las danzas son otro ejemplo de resignificación de algo anteriormente relacionado al ciclo agrícola y la cosmovisión, en un referente identitario que representa en la actualidad. Los jóvenes totonacos nos expresaron esta visión esencialista, reflejo de las calificaciones desde el exterior, como su propia percepción de su identidad. Y esto hace la liga con la otra capa de su discurso sobre la identidad,

menos explícita pero obvia, relacionada con la valoración y autoestima como grupo, puesto que los elementos mencionados, siendo valorados positivamente desde el exterior, les otorgan el prestigio.

En el ejercicio de escenarios se visualiza una revaloración de lo propio a causa del reconocimiento exterior, y el creciente énfasis desde el exterior en conservar las diferencias. Pareció muy acertada la metáfora de dos espejos colocados de frente que aumentan ciertos rasgos y distorsionan otros. El aprendizaje que obtuvimos a raíz de la reflexión sobre las transformaciones de la identidad en el contexto actual se centra en la dicotomía compuesta por la idea de la inclusión a través de la igualdad que dominaba el paradigma anterior, y la idea de la inclusión a través de la diferencia que cobra la importancia ahora. Observamos que no sólo en el discurso de la academia (específicamente me refiero a la transdisciplinariedad y su lógica de “tercero incluido” de Nicolescu), sino también en el discurso de los actores totonacas está presente un nuevo concepto de inclusión que implica “ser integrado como diferente”, y la idea de “la igualdad a través de la diferencia”.

En otros apartados explico el tejido formado por los elementos tradicionales y modernos presentes en la transformación de la sociedad y el paisaje de las comunidades estudiadas. El que estos paradigmas, al parecer opuestos coexisten, confirma el proceso de hibridación de las culturas y específicamente algunos “atributos identitarios” están ganando y fortaleciéndose en esta coyuntura. Dentro del paradigma moderno se valora el rescate de la lengua y “la cultura indígena”, así que este objetivo se persigue doblemente: por un deseo auténtico de seguir siendo quien se es y conservar la herencia de los ancestros y, al mismo tiempo, para ser valorado por los otros. El hecho de este doble interés en conservar la lengua y la tradición totonaca permite pensar en las posibilidades de florecimiento de cultura totonaca, “a pesar y con la modernidad”.

La organización y el poder

El tema de poder permeó varios momentos de los foros. En el contexto de trabajo en grupos de discusión observamos que hay ciertas dificultades para establecer el diálogo. En un caso una persona acaparó la palabra y quería imponer su visión a los demás, reproduciendo las mismas relaciones de poder que estaba criticando (imposición de las ideas de los mayores a los más jóvenes). Para que se escucharan otras voces fue necesario que la facilitadora impusiera un

sistema de participación equitativa. En otros momentos notamos que los hombres tienden a proteger en su discurso el sistema jerárquico de poder, sobre todo cuando hablaban sobre cómo se deben hacer las cosas.

Específicamente en este último caso, los hombres señalaron que para alcanzar los escenarios se depende de la organización interna y de obedecer la jerarquía que otorga poder a algunos pequeños grupos locales como intermediarios: el comité que se forma para solicitar, recibir y administrar el apoyo, el agente municipal y su equipo, el comisariado ejidal. Observamos que los hombres en general insisten en el procedimiento y en la estructura de poder, haciendo énfasis en defender su forma de operar, mientras que las mujeres si bien hablan de buscar el apoyo son más flexibles y horizontales en cuanto a la manera de solicitarlo y administrarlo.

También a nosotros, al menos a nivel discursivo, se nos otorgó el protagonismo en los foros. Esto puede tener relación con una configuración de relaciones de poder particular proyectada por la comunidad en la que nosotros supuestamente “sabíamos y enseñábamos” y ellos “aprendían” (este discurso de los participantes cambió en el foro de devolución cuando se dieron cuenta que el aprendizaje fue mutuo y sobre todo que nosotros también aprendimos de ellos). Si bien la iniciativa e ideas centrales de los foros provenían de nosotros, desde nuestro punto de vista ellos tenían el protagonismo en su desarrollo. Anotamos la siguiente reflexión:

Las moralejas de los foros las toman como lo que nosotros les venimos a enseñar, cuando en realidad son el resultado de lo que ellos mismos dijeron y hablaron en los foros. Las enseñanzas o moralejas fueron colocadas en nuestras bocas. Nosotros lo que hacíamos era iniciar un diálogo con un tema propuesto, pero el tema final del foro era otro, según cómo ellos desarrollaran el tema inicial. Por ejemplo: en el segundo foro nosotros propusimos el tema de bienestar y las reflexiones finales del foro fueron sobre organización. Al inicio del tercer foro (donde emergió el tema de organización como camino para llegar al escenario positivo) dicen que nosotros venimos a enseñarles cómo organizarse.

Fue muy claro que nuestras intenciones eran reinterpretadas de acuerdo a sus expectativas, sus preguntas, sus inquietudes, sus necesidades. Las intervenciones de algunos participantes nos dieron motivo para pensar que en efecto ha habido un diálogo y se ha logrado delimitar un conjunto de preocupaciones y un lenguaje común entre ellos y nosotros; esta sensación incrementó en el foro de devolución. Por ejemplo la joven Gaby retoma para el escenario negativo las problemáticas y las ideas surgidas en los foros previos.

Los alcances del diálogo para construir alianzas

Empezamos los foros con la ilusión de que estos tal vez nos llevarían a desarrollar otras actividades con la comunidad y que nuestra colaboración se extendiera más allá de los foros. Sin embargo, salvo de la realización de las proyecciones de documentales que surgieron de forma espontánea en Cuyuxquihui y de la visita de Todos Santos a la que fuimos invitados, estas expectativas no se cumplieron. Sobre todo este último foro tuvo como uno de los propósitos establecer un plan de acción para responder a la problemática que surgiera en el diálogo, pero en el transcurso del encuentro nos dimos cuenta que la comunidad ya está organizada y trabajando en acciones concretas con una visión a largo plazo (“ya se sembró la semilla”), por lo cual nos quedó claro que la comunidad tiene un plan propio para construir un futuro común mejor. La idea de crear alianzas para el cambio se encontró con la (pre) existencia de alianzas y acciones de facto.

Otra reflexión se relaciona con los límites de colaboración o investigación-acción por parte de los estudiantes. Experimentamos una sensación de que el proceso quedó inconcluso, artificialmente interrumpido, porque hizo falta un seguimiento de propuestas mencionadas en los foros. Notamos que a pesar de que se abrió este espacio y hubo un interés y significados comunes, como estudiantes dependemos de los tiempos escolares y es difícil que iniciemos acciones colaborativas que requieren de un compromiso a largo plazo. Esto último pone en entredicho el sentido de la investigación-acción realizada por los estudiantes.

Con respecto al diálogo, no cabe duda que intentamos acercar universos distantes, rompiendo o enderezando los preconceptos que tuvimos con respecto al otro. Este proceso abundó en “torpezas” de nuestra parte y, probablemente, por parte de los actores locales también se ha modificado su percepción de nosotros. Ejemplos de esta torpeza nuestra fueron: ofrecer café y pan antes de mediodía, traducir proverbios de español a totonaco o pensar que actividades lúdicas nos arrojarían información confiable. En estos detalles se manifestaron las diferencias entre estilos de vida urbano y campesino, y entre intereses académicos e intereses de los actores locales. No obstante, se creó una sensación de estar como en familia, de pertenecer a la comunidad, de confianza y cercanía entre ellos y nosotros.

En cada foro los participantes agradecían que generáramos este espacio abierto, inclusivo y ameno para el diálogo y la reflexión. Nuestra percepción fue que logramos un espacio autónomo, alejado de los juegos políticos.

4. Foros de devolución de resultados

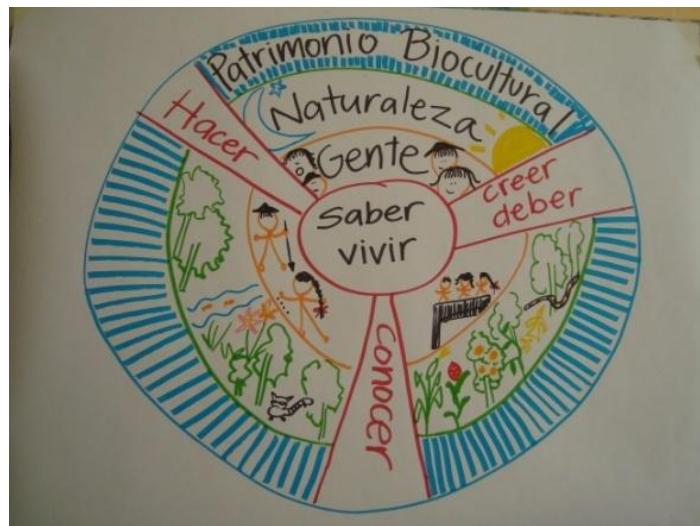
Los encuentros de devolución de resultados, realizados casi al año de los últimos foros, tuvieron como finalidad compartir el aprendizaje intercultural logrado en el proceso por ambas partes. Además de transmitir cómo la experiencia cambió nuestras comprensiones del patrimonio biocultural de las comunidades, queríamos conocer las percepciones del proceso por nuestros interlocutores, conocer eventuales repercusiones de la experiencia en el ámbito comunitario y aclarar aspectos dudosos, planteando nuestras hipótesis y preguntas al grupo.

Comenzamos con las presentaciones individuales y simultáneas de los avances de nuestras investigaciones particulares. Se trató, por primera vez de manera más detallada, presentar a los participantes las perspectivas, los objetivos y los resultados de nuestros trabajos, en las que por un lado se reflejó y se integró el aprendizaje empírico logrado con la comunidad, pero también se trató de familiarizar a los actores con los aspectos teóricos y debates actuales con respecto a nuestros temas. A pesar de que tuvimos temor de que algunos puntos no fueran comprendidos por ser demasiado teóricos o alejados de sus realidades, en el transcurso del foro los participantes retomaron varios elementos de nuestro discurso, demostrando el interés y la apropiación de conceptos y contenidos.

Ya de manera colectiva, seguimos con la devolución de nuestros aprendizajes hacia ellos. Con ayuda de materiales gráficos elaborados previamente, presentamos de forma resumida el aprendizaje más significativo que fue creado a raíz de los foros y el proceso de sistematización por el que acabamos de pasar. Intentamos visibilizar los contenidos que de manera a veces dispersa aparecían en los foros, incrementar la autoconsciencia de su propia cultura, su problemática y sus fortalezas, y demostrar la importancia que tiene para nosotros este encuentro y el aprendizaje que adquirimos. Siempre enfatizamos como estos contenidos se relacionan con el eje principal de los foros: el patrimonio biocultural totonaca.

El primer tema comentado por nosotros hizo referencia al “saber vivir”, una categoría que dedujimos de sus comentarios sobre los conocimientos, convicciones, reglas de comportamiento y prácticas, tanto con la sociedad como con la naturaleza. Nuestra reflexión se orientó hacia visibilizar que esta sabiduría popular es muy completa al integrar su visión del mundo con los componentes éticos, prácticos y normativos.

Figura 5. Saber vivir totonaca en nuestra interpretación (Foros de devolución, Cazuelas y Cuyuxquihui). Elaboración colectiva.



El segundo tema refirió al tejido que cotidianamente los miembros de la comunidad hacen para lograr el bienestar, combinando los elementos de la vida tradicional y de la modernidad. Retomando lo dicho en foros anteriores, abundamos sobre los contenidos que cada componente aporta de manera positiva en la búsqueda del bienestar: diversidad, colectividad, identidad, respeto, reciprocidad y saberes por parte de la vida tradicional, y la inclusión, libertad individual, responsabilidad delegada y la comodidad del lado de la modernidad.

En el tercer momento comentamos los temas que aparecían de manera transversal en los foros y fueron identificados por nosotros como temas clave, agrupándolos en tres triadas: (1) salud-trabajo-alimentación, (2) juventud-educación-valores, (3) identidad-bienes comunes-autonomía. Tratamos señalar que los comentarios acerca de estos aspectos de su vida hacían énfasis en las transformaciones y problemáticas contenidas en ellos, pero también deben verse desde la óptica de las posibilidades que representan.

Figura 11. El tejido cotidiando entre la vida tradicional y la modernidad. Foros de devolución, Cazuelas y Cuyuxquihui. Elaboración colectiva.

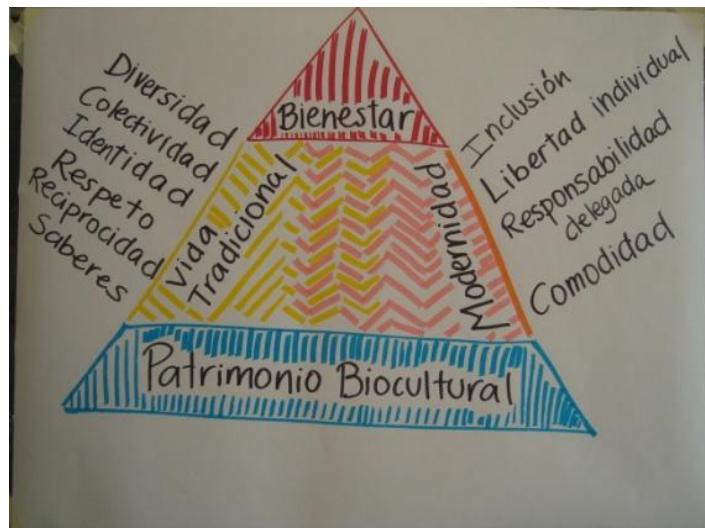


Figura 12. La rueda de elementos en transformación, con sus problemáticas y posibilidades. Foros de devolución, Cazuelas y Cuyuxquihui. Elaboración colectiva.



La siguiente actividad - el diálogo de dudas -, tuvo como objetivo esclarecer los campos en penumbra. Partimos de las dudas que habían surgido en la sistematización y el análisis de los foros y las presentamos en forma lúdica. Las preguntas varían en cada comunidad, pero en términos

generales indagaban en dos cuestiones: (1) el ámbito del paisaje, la comunidad y el patrimonio biocultural, y (2) el ámbito del encuentro y la comunicación intercultural.

Finalmente creamos un espacio dedicado a escuchar sus reflexiones acerca del proceso y los eventuales cambios ocurridos a raíz de nuestra presencia en sus vidas.

Para el cierre, planeamos dos actividades simbólicas. La primera fue compartir con ellos la comida preparada por nosotros, puesto que en los foros anteriores encargábamos la preparación de comida a varias personas de la comunidad y ahora queríamos corresponder. La otra actividad fue plantar los árboles que trajimos desde Xalapa (palo volador, hule y ojite) en los espacios públicos de ambas comunidades y buscar padrinos para árboles pequeños aún no aptos para trasplantar.

Desde la óptica del investigador, las preguntas pueden agruparse de acuerdo a dos grandes temas: (a) paisaje – comunidad – patrimonio biocultural y (b) encuentro y comunicación intercultural.

Las intervenciones de los participantes en los últimos foros profundizaron en estos aspectos que nos parecían ambiguos o desconocidos, desplegándolos en una serie de aspectos significativos. Primero me referiré al tema de paisaje-comunidad-patrimonio biocultural, después al tema de la comunicación intercultural.

Los comentarios se centraron en temas de la congregación, división y urbanización de los pueblos y su impacto en la modificación del paisaje y la agrodiversidad, el papel de las organizaciones tradicionales, de la faena, la religión y de las mujeres como fuerzas que cohesionan el pueblo y el presente con el pasado. Nuevamente aparece el problema del debilitamiento de la colectividad y de la autoridad tradicional, la pérdida de respeto contrastado con el fortalecimiento de derechos individuales y la sustitución del trabajo arduo por trabajo estandarizado.

Las respuestas sobre las razones por las que el pueblo de Cazuelas se congregó en el cerro remitieron a la historia del fundo legal establecido en el siglo XIX, a la tenencia de la tierra y la estratificación social basada en ella, y en la polarización entre los estilos de vida en el rancho y en el pueblo. Las principales ventajas de la vida en el cerro son el servicio de electricidad, la facilidad de comunicación (“aquí pasa el carro y allá hay que caminar una hora para poder tomarlo”) y la cercanía de la escuela para los niños; la principal desventaja “es que el agua la tienen que subir desde los pozos de abajo”. En resultado fuimos “concientizados” sobre las diferencias sociales al

interior de la comunidad con base a la propiedad de la tierra y el lugar de residencia y sobre la importancia de los servicios que urbanizan o modernizan la vida de los habitantes. Esto nos abre la posibilidad de entender que tan importante es la gestión de los servicios para la comunidad y la participación en alianzas políticas con los poderes municipales, estatales o federales que estas gestiones requieren.

Entre los temas más significativos para el pueblo para entender los procesos y problemas actuales mencionaron la identificación del asentamiento con el lugar de manantiales, llamados “cazuelas” (de allí el nombre del pueblo), y la separación de la comunidad de Vicente Guerrero ocurrida a mediados del siglo pasado. Este último se relaciona con el proceso de la dispersión o fragmentación de la autoridad y del poder tradicional con respecto al pasado, cuando algunas personas mayores concentraban la sabiduría, la confianza y el respeto del pueblo y la capacidad de convocar y mandar o guiar la población. El fallecimiento de quienes “guiaban la comunidad”, Cazuelas y Vicente Guerrero se separaron en dos congregaciones independientes.

En el tema del maíz e intercambio de semillas, que nosotros percibimos como un campo de autonomía, resistencia y resiliencia del pueblo totonaco, nuevamente encontramos que si bien lo ha sido de facto, las comunidades no están preparadas para enfrentar las amenazas actuales a su patrimonio biocultural y su soberanía alimentaria, y tampoco están conscientes de estos riesgos. Nos comentan que “nosotros no sabíamos esto del maíz criollo”, “no sabíamos qué es el maíz transgénico y cuál es el criollo y las consecuencias que trae”.

Admiten que hay un cambio, que se manifiesta en la sustitución de variedades criollas por unas pocas variedades comerciales (recientemente por maíz de hoja), una pérdida (de la variedad de maíz “acalandriado”) y un proceso de selección y discriminación (se elimina semillas de colores, dejando únicamente las blancas). Estos procesos reales contrastan con las muestras de aprecio y afecto a sus propias variedades de maíz y otros cultivos de la milpa y los alimentos hechos a base de ellos. También los comentarios sobre la necesidad de conservar el maíz criollo fueron el reflejo de nuestra propia inquietud y nuestro discurso, o bien el efecto de la toma de conciencia de las posibles consecuencias de su sustitución. Nos enteramos que una muestra de la variedad de semillas locales aún se puede encontrar el 24 de diciembre en la ofrenda en la iglesia.

También se ha confirmado el papel de las mujeres en el mantenimiento de la agrodiversidad de la milpa. Aunque generalmente son los hombres quienes trabajan en la milpa, son las mujeres quienes cuidan un pedazo para complementar la dieta de la familia o para la venta en las calles y mercados de Papantla. Hemos confirmado que el papel de la mujer en el campo varía, puesto que tradicionalmente sólo llevaban lonche a los varones al campo, pero en el caso de Cuyuxquihui existía un grupo de mujeres que trabajaban en la milpa y en los vainillales como peones.

Nuestras hipótesis acerca del florecimiento de la agrodiversidad de los solares fueron confirmadas, relacionándose directamente con la congregación del pueblo y otorgamiento de los solares. Los solares se convirtieron en pequeños ecosistemas agrodiversos debido a la cercanía, comodidad y fácil disponibilidad de estos cultivos y la certeza de la cosecha, que en su conjunto favorecen la decisión de plantar en el solar en contraste con la parcela, más lejana, más difícil de atender, de disponer de ella y de cuidar. Nos comentó doña Valentina que “cuando nos dieron el solar, lo dieron limpio, empezamos a plantar mango, chalahuite, aguacate...”. Y don Crispín nos explicó:

Con este cambio de campo a solares, ¿por qué hubo cambio?...porque nos facilita tener nuestra propia planta en el patio para consumir, para nuestros hijos, para los que vienen. Ahora, ¿por qué en el campo se dejó de sembrar cosas? Porque allá los animales se lo comen. Y aquí en el patio no, porque lo estamos cuidando. Por eso ha habido ese cambio. Nos facilita que estén en la puerta de la casa, en cambio en el campo a lo mejor ya no lo vamos a recolectar, se lo habían recolectado otros. Es más seguro.

Varios agregaron que “antes nadie robaba” y “se respetaba lo ajeno”.

En cuanto a las transformaciones en los vainillales, hemos recuperado el ausente en pláticas anteriores factor de cambio, es decir la intervención de los agrónomos en el modo de cultivar la vainilla. Esta intervención fructificó en la adopción de nuevos tutores como el pichoco, que cambió radicalmente la función del vainillal. Se trató de facilitar y estandarizar el trabajo del campesino, sustituyendo la estrategia de uso múltiple característica para los manejos en trópico. En su comentario Don Crispín nos mostró como las soluciones externas resultaron incompletas y poco adaptadas a las condiciones de vida y necesidades de las poblaciones locales:

Se sembró el pichoco porque han venido agrónomos que dicen que es mejor sembrar en línea y más fácil de cortar y de polinizar. Sí, nos facilita, pero eso no ha servido tanto ¿Por qué? Porque no nos facilita tener madera para casa, madera para leña, el pichoco no es una buena madera.

La baja apreciación del bienestar de la comunidad en comparación con el pasado se atribuye a amplios cambios que han debilitado las formas tradicionales de organización y han desafiado las autoridades locales. Las nuevas normas y patrones de conducta están imponiéndose a las reglas anteriores. La sensación del malestar y confusión de las generaciones adultas y mayores no se compensa con los beneficios traídos por la modernidad. Nos comparte don Crispín:

¿Por qué nos sentimos orgullosos antes y porque ahora nos sentimos mal? Pues bueno, hubo cambios. Antes ... no hubo lo moderno... era puro candil, casa de palma, veredas, ahora tenemos caminos más amplios, la luz y también ha venido un poco malestar por la juventud, nuestras faenas, nuestras cooperaciones, esto ha ido cambiando. Hay mucha gente a que le interesa y hay mucha que no. Es un malestar de la gente. Si hablamos de los años setenta, la gente estaba más organizada, éramos todo pueblo, pero hoy ya no es tanto, a lo mejor las leyes han sido diferentes. Ahora no puedes castigar a una persona porque no fue a la faena, pero anteriormente (en el 65) la gente que no fue a la faena en la tarde, a encerrarlo y qué pague la faena, había que pagar la multa y hacer su faena a como del lugar. Hoy no. Esto se ha perdido. Ya no estamos en los mismos años, las leyes han cambiado. Ahora, los derechos humanos ¡cómo han venido a acabar con las familias! ¿Cómo a un niño no lo puedes pegar? (...) Han venido gente de derechos humanos a platicar con las familias. Ya es todo conocido, ya no es como antes, (...) las leyes han cambiado... Como cuando alguien robó una gallina o guajolote, lo montaban en el burro y mandaban por toda la comunidad para que todos supieran que éste es el señor que se robó el pollo; ahora paga una multa y ya, nadie sabe qué pasó.

Uno de los aspectos importantes del encuentro fue cómo nos percibió y calificó la comunidad y cómo estas apreciaciones han ido cambiando a lo largo del tiempo. Doña Valentina recuerda:

Pues cuando vinieron pensábamos que eran unos turistas que vinieron a visitar, pero ustedes nos dijeron quienes eran y nos invitaron". Una vez más nos mencionaron que no esperaban ni una constancia ni aprecio de nuestra parte. Comenta Gaby: "yo pensé que nada más iban a venir una sola vez y se van a olvidar de nosotros. Pero asistimos porque nos invitaron y dije voy a escucharlos, a ver qué proponen, qué dicen. Para aprender, para escucharlos.

Expresamos que en ocasiones nos parecía que la comunidad nos decía lo que supuestamente queríamos escuchar, específicamente notamos una revaloración del traje tradicional, la comida y la lengua totonaca en el discurso local. En el proceso se esclarecía para nosotros que la comunidad "leyó" nuestras intenciones, gustos y filiaciones ideológicas contenidas en las blusas de manta

bordadas que vestíamos, en la selección de videos que presentábamos, cápsulas informativas sobre la historia totonaca y el constante énfasis puesto por nuestra parte en el valor de su patrimonio biocultural, su autonomía y su saber tradicional. Por ello nació la cautela con la que empezamos a tratar el discurso local, pues de algún modo reflejaba nuestras expectativas.

“Ya llegaron los turistas” fue la frase con la que anunciamos nuestra duda acerca de la posibilidad de conocernos mutuamente como dos objetos independientes de conocimiento. Nos acompañó la reflexión que saliendo al encuentro con el otro a menudo somos reflejo de los preconceptos y prejuicios del otro y respondemos a la compleja coyuntura creada en la situación concreta. De acuerdo a la definición de Giménez, nuestra identidad es situacional y relacional.

Las respuestas de los actores locales se limitaron a reiterar la valoración auténtica de lo propio y el deseo profundo de conservarlo, a pesar de los costos que implica hacerse de un traje tradicional y seguir preparando los alimentos tradicionales:

Nos gustaría vestirlo, pero resulta muy caro en la actualidad comprarlo pues es más elaborado, tiene bordado y muchas prendas (...), es un deseo auténtico porque es más bonito (...). Se usa sólo en ocasiones especiales, en la fiesta patronal, ya no es como antes...

Comprendemos que, al menos en Cazuelas, el aprecio por lo propio que les distingue e identifica al mismo tiempo, motiva a las personas a resistir las tendencias de consumo uniformado y cultivar la tradición, por lo menos en momentos más significativos de sus vidas, como fue el caso de la señora María de la Luz quien con gran esfuerzo consiguió su traje totonaca para el día de la “promesa”. Adicionalmente, estas reflexiones nos remitieron a otra inquietud previa relacionada con la idea de expropiación y circulación de algunos elementos de la cultura material totonaca fuera de su contexto cultural y a consecuencia un proceso de dilución de sus contenidos y su debilitamiento como referentes identitarios. Los comentarios demostraron lo contrario, es decir la fortaleza de estos contenidos identitarios.

La frase “exprimir el cerebro” aludió a la duda que tal vez hemos abusado con las preguntas y actividades demasiado largas y pesadas. Esta sensación de culpa nos surgió un par de veces, despertando nuestros escrúpulos y motivándonos a modificar la dinámica de los siguientes foros. Compartiendo la duda con los participantes, descubrimos que nuestras percepciones han sido diferentes y ellos nunca mencionaron que consideraron las actividades pesadas. Sin duda, esto en

parte se debe a que en el trasfondo de cada participación estaban motivaciones diferentes: nosotros-estudiantes con una tarea a realizar, y ellos-anfitriones con un compromiso (un visitante) a atender. El compromiso pronto se convirtió en gusto de “echar andar el cerebro”, de “aprender” y de “recordar”, y de poder enseñarse uno a otro y enseñarnos sobre ellos, aprovechando nuestra apertura a los temas que les importan y les preocupan.

Los participantes expresaron que el mayor logro de estos encuentros se produjo al interior de la comunidad, al incentivar la comunicación entre las generaciones y al sentirse apoyados y fortalecidos en sus convicciones por las muestras de nuestro interés y por canalizar la reflexión a recordar su forma de ser, hacer y estar como campesinos totonacas, expresadas en sus comidas, su lengua, sus formas de mostrar el respeto a las personas y la naturaleza, a los vivos y a los muertos. Agradeciendo nos dijo don Carlos:

A veces los campesinos no sabemos ni donde estamos parados, y gracias a estas pláticas podemos recordar la comunidad, el monte, la milpa y reflexionar...A veces entramos al monte y ya no pedimos permiso, entramos y a cortarle... Gracias a esta reflexión que vinieron a dar podemos seguirlo haciendo (pedir permiso, ser más respetuosos con la naturaleza), lo sabemos pero no lo practicamos, así podemos volver a practicarlo... Para practicarlo a veces hay que recordarlo.

Con estas palabras don Carlos tocó el tema de la reappropriación de su patrimonio, uno de los objetivos que nos propusimos al plantear los foros. También nos manifestaron que han aprendido o que se han enterado de algunos aspectos importantes de su patrimonio, como el valor y la vulnerabilidad de sus variedades criollas del maíz. Otro aspecto que les llamó la atención en nuestra interpretación de sus participaciones en los foros fue el tema de la combinación de lo tradicional con la modernidad que realizan en sus vidas diarias. Subrayaron otra vez el aprecio que tienen por el conocimiento y el aprendizaje, mencionando en el caso de Cuyuxquihui que la comunidad siempre ha sido muy participativa, responde a las invitaciones y asiste a diversos foros; pero esta vez también notaron que el aprendizaje se construyó en el transcurso de los foros y que es mutuo: “tanto nosotros aprendemos de ustedes, como ustedes de nosotros”, nos dijo doña Gaudencia.

CAPÍTULO 8: REFLEXIONES SOBRE EL DIÁLOGO Y LA DIMENSIÓN CULTURAL A PARTIR DE LA EXPERIENCIA DE CAMPO

Este capítulo de discusión se construye desde dos plataformas dialógicas:

(1) diálogo con las herramientas metodológicas empleadas,

(2) diálogo con los resultados de campo.

Los dos temas corresponden a las preguntas de investigación y a los objetivos planteados en el capítulo introductorio y reelaborados en el capítulo dedicado al marco teórico de la tesis. Entre estos objetivos, recordemos, estaban:

- emplear el principio del diálogo de saberes para replantear las bases teóricas de la restauración ecológica,

- buscar una metodología adecuada y capaz de aportar conocimientos relevantes para tal tarea, concretamente enriquecer la restauración ecológica con miradas, saberes y prácticas de ciencias sociales y de los actores locales,

- generar un interaprendizaje y retomarlo en la discusión con la teoría de la restauración ecológica (véase Capítulo 9).

Todo ello emprendido a partir de la crítica de la ciencia moderna y los postulados del “giro decolonial” presentes de forma transversal en el planteamiento, desarrollo y resultados de esta investigación.

1. ¿Es posible el diálogo? Evaluación de las herramientas metodológicas empleadas

En este punto sugiero dos vetas de reflexión. La primera refiere a evaluar la decisión de combinar en mi tesis varios enfoques (etnoecología, etnografía, microhistoria, investigación participativa) así como métodos y herramientas heterogéneas (entrevista estructurada, grupos de enfoque, historia oral y foros comunitarios). La segunda consiste en evaluar las capacidades dialógicas y decolonizadoras de las herramientas empleadas en mi estudio.

Acerca de la heterogeneidad de los métodos

Al emplear diferentes miradas, contextos y herramientas de investigación en mi estudio, partí de la premisa de la epistemología de la complejidad. Coincido con Edgar Morin cuando menciona que existen infinitas instancias que permiten controlar los conocimientos y que “cada una es necesaria; cada una es insuficiente” (Morin, 2004). El principio de la incertidumbre del cual habla Morin, obliga a negar la concepción del conocimiento como reflejo de la realidad, “ya que el proceso es mucho más complejo y resulta en traducción de la realidad en representaciones, nociones, ideas y teorías” (Morin, 2004).

Deseando etiquetar el estilo de mi investigación dentro de alguno de los paradigmas vigentes de la ciencia, diría que si bien se basa en la noción disciplinaria, su búsqueda va más allá de los objetivos de la ciencia disciplinaria. Indudablemente, este trabajo tiene los elementos de la multidisciplinariedad al observar el objeto desde diferentes enfoques y al conservar estas divisiones a nivel de la estructura del análisis y presentación de resultados (capítulos 5, 6, 7); pero también pretende enriquecer los enfoques disciplinarios con conceptos y métodos de otras disciplinas, cobrando un giro interdisciplinario el cual, además, es señalado de forma explícita en los objetivos de esta investigación, como “diálogo interdisciplinario”. Finalmente, aspira a la aproximación transdisciplinaria que traslada el énfasis del *conocer* (el objeto de estudio externo al investigador) a *comprender* la relación entre el sujeto y el objeto, involucrando diferentes instancias de conocimiento. Como señala el teórico de la transdisciplinariedad, Basarab Nicolescu (seminario febrero 2013, Centro de Ecodiálogo, Universidad Veracruzana), el conocimiento disciplinario es básico para construir una comprensión transdisciplinaria de la realidad. Desde esta perspectiva, los resultados que nos arrojan diferentes métodos los colocan como complementarios, más que colocarlos en una escala de pertinencia. Permiten al investigador trascender los conocimientos de diferentes niveles de realidad adquiridos por medio de aproximaciones disciplinarias y articular comprensiones nuevas.

Es por ello que decidí mantener en el documento final la separación entre diferentes abordajes, aunque parezcan redundantes, y conservar la densidad de las descripciones. La “triangulación metodológica” permitió asegurarnos sobre la pertinencia de las interpretaciones hechas a partir de la investigación de campo, pero también buscar nuevos sentidos, llegar a otro nivel de profundidad en la comprensión de la realidad estudiada.

Capacidades dialógicas y decolonizadoras de los métodos empleados

Los enfoques fueron seleccionados desde su pertinencia al tema estudiado y sus potencialidades en cuanto a transformar el paradigma dominante de la ciencia. No obstante, vistas desde la perspectiva decolonial, algunas herramientas resultaron ser más y otras menos dialógicas y equitativas. Recordemos que los principales retos del diálogo identificados en este trabajo son:

- el desprendimiento de las lógicas coloniales y capitalistas del sujeto investigador,
- horizontalidad en relación de poder entre actores y sus saberes participantes en la investigación,
- traducción entre horizontes culturales diferentes de los actores,
- capacidad de la intervención para comprender y transformar (en referencia a la restauración del paisaje).

A continuación reflexiono sobre estas capacidades de los enfoques empleados, comparando los postulados teóricos con la experiencia adquirida en este estudio de caso e intentando responder la pregunta: ¿qué tanto se pudo visualizar, reapropiar, empoderar, liberar o descolonizar al emplear cada uno de los enfoques y métodos?

Etnoecología y el cuestionario estructurado.

Si bien desde sus postulados teóricos la etnoecología reconoce y revalora las ontologías, epistemologías y prácticas de los grupos indígenas y campesinos con respecto a los recursos naturales, a menudo la praxis de la investigación etnoecológica, incluyendo el proceso de recolección de datos y el empleo de los resultados, contradicen sus principios epistemológicos y éticos. Las principales críticas con respecto a las etnociencias (Pérez y Argueta, 2011) señalan la falta de horizontalidad y equidad en la relación entre el conocimiento de la academia y el conocimiento tradicional. Las prácticas archivísticas de recolección y reconstrucción de saberes y las taxonomías, y de evaluación y búsqueda de correspondencia y utilidad de los saberes campesinos con respecto al conocimiento científico, equivale a su descontextualización del medio social y cultural al que pertenece y a su expropiación.

A lo largo de mi investigación, el enfoque etnoecológico ha ido cambiando de contenidos y herramienta. La aplicación de la entrevista estructurada mostró sus limitaciones en cuanto a sus capacidades dialógicas, específicamente provocó los siguientes conflictos:

- *Riesgo de ejercicio de “violencia epistémica”*. Me refiero tanto a la amplitud del cuestionario que en ocasiones resultó en una tarea larga y tediosa para ambas partes, como a la rigidez de las preguntas que limitaban las respuestas y la comprensión. Varios entrevistados mostraron su cansancio por la extensión del cuestionario y las preguntas que les parecían repetitivas, sobre todo en el contexto de las labores pendientes que tuvieron que dejar para atender la encuesta. La estructura del cuestionario mostró tener un poder imponente sobre las lógicas, percepciones y articulación de conocimientos de los entrevistados. Por ello la aplicación del cuestionario fue “ablandada” y posteriormente sustituida por otras herramientas que facilitaron el proceso de indagación.

El “ablandamiento” se refería al orden de las preguntas, los tiempos y lugares de la entrevista y a la apertura a los contenidos inesperados que emergían durante la conversación. Casi siempre tuve que adaptarme al escenario e “improvisar”, por ejemplo cambiar del lugar y acompañar al entrevistado, acudir con ellos en varias ocasiones para completar la entrevista, cambiar el orden de las preguntas, cambiar preguntas por ejemplos, compartir experiencias propias u otros saberes, etc. La información de mayor valor fue la que se anotó al margen del formulario, o se grabó aparte.

- *Doble filo de la violencia epistémica*. Un aspecto de esta “violencia epistémica” es que funciona en dos sentidos, afectando no sólo al entrevistado sino también al entrevistador, puesto que obliga a reformular sus propias referencias ontológicas, epistémicas y axiológicas. El orden de preguntas tenía que ser reordenado en transcurso de la entrevista, de acuerdo a los rumbos que tomaba la narrativa del informante. Para el entrevistador resultó difícil completar y registrar todo lo dicho por el informante.

Con respecto a esta experiencia nace la pregunta: ¿La violencia epistémica de doble filo constituye parte intrínseca de la investigación? O ¿Ésta se debe a la herramienta impuesta por la metodología de la ciencia? La respuesta provisional es que sólo en un diálogo desarrollado con libertad, con

voluntad de reaprendizaje y de construir nuevos sentidos compartidos, este inconveniente puede ser superado.

- *Dificultad de establecer significados comunes.* Aunque los saberes tradicionales en sí (incluyendo el conocimiento etnobotánico local) son valorados en las comunidades, los entrevistados no entendían porqué éste puede ser importante para alguien externo a su contexto de vida. A esta situación se añade la dificultad de justificar y legitimar, por parte del investigador-intruso, la necesidad de indagación sobre sus temas de interés.

– *La trampa de asumir que nuestros conceptos son universales* y que nos referimos a lo mismo cuando usamos un concepto dado. Con respecto a este peligro intrínseco del diálogo intercultural, han ocurrido varias confusiones, que pudieron ser advertidas y aclaradas posteriormente. Un ejemplo es el acto de “pedir permiso para cortar árboles”, puesto que asumí que era generalizado pedir permiso al dueño del monte, pero resultó que hay diferencias geográficas y generacionales en cuanto a esta práctica, y que en la actualidad se aplica casi exclusivamente en la ceremonia de corte de palo volador. Otro ejemplo es el “maíz criollo”, puesto que el concepto de criollo no es entendido tan estrictamente como lo es para nosotros – nativo, domesticado por los pueblos originarios.

- *Interpretar la falta de respuesta como ausencia del conocimiento o falta de la existencia.* Específicamente, las respuestas arrojadas por la encuesta demostraron (aparentemente) un escaso conocimiento de la fenología por los entrevistados (cuando los árboles flolean, tiran semillas etc.), que no suelen agrupar árboles en categorías/clases/tipos/familias y que nadie colecta semillas de árboles silvestres. En mi opinión este problema pertenece al orden de comunicación que tiene que ver, por un lado, con el aspecto lingüístico (totonaca-español) y por el otro con la falta de humildad en plantear las preguntas y de capacidad de escuchar las respuestas y modificar los presupuestos. Las preguntas se plantearon en lenguaje de la academia y desde los intereses de la academia, que busca demostrar la científicidad de la racionalidad campesina/indígena o simplemente “traducir y ajustar” la realidad a sus propios criterios, medidas y utilidades.

Considero que asumir a nivel del cuestionario que los informantes conscientemente agrupan las plantas en clases de acuerdo a sus características es un error metodológico del investigador, un

error que proviene de haberse familiarizado primero con las “elaboraciones científicas”, es decir con las interpretaciones externas sobre las clasificaciones locales. En mi caso personal, tuve un antecedente importante que provocó grandes expectativas con respecto al tema de clasificaciones: un estudio etnobotánico entre los campesinos mestizos de la costa central de Veracruz - donde el idioma no representaba un obstáculo - que detectó clasificaciones complejas y finas con base a uso y fenología de las especies. El tener una idea *a priori* de la existencia de tales clasificaciones, puede resultar en una barrera para identificar aspectos inesperados y en una imposición epistemológica. Lo que pude detectar es que la base de la clasificación es la categoría de uso, no obstante no puedo excluir la probabilidad de que haya otros criterios, detectables a nivel lingüístico por ejemplo, a los que no pude acceder. La barrera del idioma y de traducción indudablemente empobreció esta investigación.

- *Riesgo de parcialidad por basarse en gran medida en lo dicho* – en el discurso – por lo que se requería de un gran cuidado en la interpretación y reconstrucción.

- *Sentimiento de despojo y actitud de resistencia*. En ocasiones observé que a pesar de que al principio los entrevistados compartían su conocimiento etnobotánico, después se imponían una suerte de autocensura y la entrevista no fluía. En otros contextos de la investigación fue explícito que hay un sentimiento de despojo con respecto al patrimonio biocultural de las comunidades, incluyendo los conocimientos tradicionales, y que éste es acompañado por una postura de cautela, de desconfianza y de resistencia.

- *La disyuntiva entre seguir un método rigurosamente o replantear la metodología*. Es la elección entre forzar la realidad a que nos dé respuestas esperadas, o modificar el carácter de relación entre el sujeto y el objeto de estudio. Los primeros resultados obtenidos por medio de la aplicación del cuestionario no cumplieron con las expectativas del formato, temas y preguntas planteadas en la fase del diseño, y tampoco se prestaban al análisis cuantitativo. La reflexividad y la apertura han ayudado en la constante vigilancia y modificación de métodos y preguntas de investigación.

No obstante, el mayor reto (¿o fortaleza?) del enfoque etnoecológico se relaciona con el “romanticismo de la etnoecología”, señalado por Leticia Durand. La autora advierte que la etnoecología se ha mantenido al margen del conflicto que surge entre los planteamientos de la

ciencia positivista y el relativismo y por ello sigue generando conceptos absolutos y una visión idealizada de las comunidades tradicionales, sus conocimientos y su relación con la naturaleza (Durand, 2000).

Investigación participativa y los foros de reflexión comunitaria

Sin perder de vista que desde nuestra perspectiva (de los estudiantes participantes en los foros) los foros y actividades que les acompañaron han sido altamente dialógicos y han generado procesos de visibilización y reaprendizaje en ambas partes participantes (en los estudiantes y en la comunidad), hay que señalar que las técnicas de investigación participativa han sido objeto de deconstrucción y crítica (Cook y Kothary, 2001; Dietz, 2011). La investigación militante que quiere empoderar o liberar a su objeto de estudio, y en particular la Investigación Acción Participativa orientada a la transferencia de conocimientos, han sido criticadas por crear la dependencia de los asesores externos y por perpetuar una situación colonial.

La investigación militante propone una transformación planteada de forma exógena y de acuerdo a los conocimientos y las convicciones del experto o asesor occidental. Desde la perspectiva de Dietz, el proceso de “fortalecimiento de grupos subalternos, marginados o simplemente culturalmente diferenciados para acelerar su proceso de ‘descolonización’, corre el riesgo de recaer en la trampa del etnocentrismo. Antes de identificar al colectivo destinatario de dicho empoderamiento, es preciso analizar la distribución desigual de poder existente, en primer lugar, al interior del grupo destinatario, en segundo lugar, entre éste y la sociedad circundante y, por último, entre el grupo destinatario de la investigación y el protagonista de dicha investigación” (Dietz, 2011:12).

Indudablemente, la idea y la temática de los foros de algún modo reforzaron la persistencia de una situación colonial en el campo. El equipo de estudiantes fungió como “expertos occidentales” y nuestras inquietudes e intereses otorgaron la “direccionalidad del cambio intencionado de forma exógena”. A continuación ofrezco algunos ejemplos:

- *El aspecto utilitario de la información obtenida de la comunidad.* Desde el principio, el objetivo principal de los foros era conseguir un aporte a nuestras investigaciones particulares y la

obtención de grado académico. En un sentido estricto, esta circunstancia podría descalificar nuestra intervención en la comunidad. Por ello optamos por un proceso bidireccional del aprendizaje y ampliamos nuestra convivencia con contextos que no se vincularon directamente con las necesidades de nuestras investigaciones y que respondían más a las necesidades o inquietudes de la comunidad (proyecciones de documentales, foros de devolución de resultados, o la propuesta de la feria de semillas que no se logró realizar etc.)

- *Papel preponderante del “experto occidental”, sus intereses y sus valores.* La temática de los foros se planteó de acuerdo a nuestros intereses científicos y políticos particulares (protección de maíces criollos, la milpa tradicional, frutales, restauración de paisaje), y finalmente estos intereses orientaron las discusiones con la comunidad.

- *Duda sobre el alcance del diálogo y la profundidad del interaprendizaje.* A pesar de nuestro optimismo con respecto a los alcances del diálogo y del interaprendizaje, no sabemos realmente qué tan profunda y sincera fue la comunicación. En ocasiones notamos que los participantes aplicaban una suerte de autocensura y se corregían para decir lo que les hicimos creer que era lo que deseamos escuchar, que era lo correcto desde nuestra perspectiva (mencionar atole en lugar de refresco, poner énfasis en el tema de la organización). Lo mismo se observó con nuestro propio comportamiento en contacto con la comunidad. Confiamos no obstante que estos momentos indicaban el proceso de retroalimentación y de construcción de significados compartidos, y no una actuación dolosa.

- *Procuración de relaciones equitativas de poder en el contexto del foro.* Realmente no tuvimos gran incidencia en lo relativo a la representación equitativa de los intereses de todos los grupos locales en los foros, que hubiera sido una situación deseable desde nuestra perspectiva. Tampoco sabemos que tanto la comunidad se apropió de la nueva información, si este aprendizaje se distribuye de forma equitativa y si realmente contribuye en la toma de decisiones individuales y grupales.

- *Capacidad para transformar.* A pesar de la imposibilidad de evaluar que tan capaz fue nuestra intervención para transformar las relaciones de poder entre actores y entre saberes, no cabe duda que este impacto se produjo. El mundo social se reproduce en situaciones de interacción, pero la interacción también transforma este mundo social. Por ello confío que la reconstrucción de los

significados alrededor de la comunidad y de su patrimonio biocultural después de los foros no será la misma.

- Las discusiones en equipo interdisciplinario reunido alrededor del proyecto de foros demostraron claramente la complementariedad de diversos conocimientos y enfoques y permitieron una mejor comprensión de las realidades estudiadas.

No obstante, a la incertidumbre que deriva de la ausencia de datos, se sobrepone la percepción intuitiva y empática de que hemos logrado construir nuevos significados.

Historia oral

En este panorama, el enfoque microhistórico y específicamente la recopilación de la historia oral, puede verse también desde la óptica de sus limitaciones o bien de sus posibilidades. La conversión de las limitaciones en las posibilidades consistiría básicamente en otorgarle prioridad y dirigir la obra al público-protagonista de esta historia y no exclusivamente al público académico. La microhistoria puede ser decolonizadora si su propósito es enriquecer el capital social y cultural del grupo, y fortalecer el autoconocimiento y la autoestima local.

A raíz de la recopilación de la historia oral en Cuyuxquihui, sus protagonistas expresaron el deseo de verla reflejada en un trabajo escrito y que fuera devuelto a la comunidad, como parte de un proceso de reafirmación de la identidad y la estima local.

Etnografía: entrevista etnográfica y observación participante

El enfoque y la reflexión etnográfica permeó esta investigación de forma transversal y acompañó cada etapa de trabajo. En este sentido, resultó ser una aproximación que abrazó la totalidad del proceso de investigación, retomando los siguientes postulados:

- *Diversidad y complementariedad de los conocimientos*, que implica el reconocimiento de la parcialidad y limitaciones de la etnografía. Como señala Rosana Guber (2001), el proceso de investigación debe ser humilde y reflexivo, y esta humildad se manifiesta en considerar el trabajo

científico como una forma más para acercarse a la realidad e intentar comprenderla. Esta humildad se opone a la imposición de la ciencia como la única forma legítima de conocer.

- *Autoconciencia.* La etnografía es consciente de sí misma, específicamente al reconocer que el investigador es parte de la realidad estudiada, influye en el objeto de estudio y en el proceso investigativo. En las palabras de Guber “la subjetividad es parte de la conciencia del investigador” y esta conciencia incluye tres aspectos: (1) que el investigador es miembro de una sociedad y una cultura, (2) que siendo investigador tiene una perspectiva teórica y se dirige a sus interlocutores académicos, y (3) la reflexividad de la población de estudio.

- *Capacidad de autoproblematizarse*, es decir de hacer una reflexión sobre sí mismo. Dietz y Mateos (2010) se refirieron a esta característica de la disciplina al hablar de “etnografía como praxis reflexiva”. Prescindir de este enfoque significaría desechar y desaprovechar las experiencias que surgieron en el transcurso del proceso que aportan conocimiento valioso acerca del proceso mismo. La autoproblematización es algo que otras disciplinas no son capaces de hacer, debido a que intencionalmente separan al sujeto cognoscente del objeto estudiado.

- *La diversidad es parte de la realidad.* La etnografía se enfoca en la alteridad y la perspectiva del actor, favoreciendo la inclusión, la horizontalidad y la traducción. Al considerar la perspectiva del actor (del otro) se evita el etnocentrismo (analizar una cultura desde los marcos de referencia de otra, que lleva a conclusiones falsas e impositivas). La mirada etnocéntrica es un acto de opresión, imposición, negación cometido desde la posición del poder hacia la cultura-objeto de interpretación (Guber, 2001).

- *La lucidez y la ética de la investigación etnográfica.* Consiste en la capacidad de desenmascarar o deconstruir los discursos, dudar en lo obvio, encontrar y no imponer los sentidos (Guber, 2001).

Especificamente en el contexto de mi trabajo, la perspectiva etnográfica posibilitó ver lo inútil o lo inadecuado de algunas herramientas, categorías o modelos explicativos, específicamente de la entrevista estructurada. También permitió detectar los momentos de incomprendión, desencuentro y algunos contextos mutuamente ininteligibles e incluirlos en los resultados, mientras que otros enfoques simplemente descartan (invisibilizan, descalifican) lo que no cabe en sus marcos de referencia (Santos).

Intenté retomar tres principios básicos: la humildad, reflexividad y ética como vías para la transformación de la plataforma epistemológica de la restauración. En este sentido la etnografía permite un crecimiento de aprendizaje y de comprensión y no se limita a comprobar o negar la validez de hipótesis preconcebidas de manera etnocéntrica.

Los momentos de aprendizaje profundo, que va más allá de los objetivos explícitos de los proyectos de tesis, tuvieron que ver con darnos cuenta de nuestra ingenuidad como investigadores al comprender que somos sólo un actor más de muchos que se han acercado a la comunidad; que al “participar” desempeñamos papeles asignados por la comunidad, que la comunidad también nos califica y descalifica, nos pone etiquetas y construye sus propios significados acerca de nosotros; que la diferencia y la desigualdad en relaciones de poder crean un abismo que hace sumamente difícil la búsqueda de intereses comunes, la construcción de un lenguaje común y la justificación de nuestra irrupción en la comunidad (me refiero a la cuestión de dinero que emergió en dos ocasiones – una experiencia frustrante que nos obligó a buscar justificaciones hacia nosotros mismos y explicaciones para los actores locales); que a pesar de nuestras intenciones, el investigador también puede ser visto como una potencial amenaza y de hecho puede convertirse en ella (me refiero al sentimiento de despojo y a la expropiación, y que tuvimos que lidiar con la desconfianza y el sentir de ser abusados y robados). Cuando “negociamos” la realización de foros en Cuyuxquihui, este temor fue explícito a lo que Xavier (integrante del equipo de estudiantes) contestó:

Que sea para la comunidad, nosotros no nos queremos llevar nada, es trabajo de ustedes y nosotros les vamos a acompañar, la idea es que Cuyuxquihui sea como ustedes quieran que sea, y eso nosotros como gente de fuera no lo podemos decidir, pero les podemos acompañar en decidir esto.

Los alcances del proceso

El objetivo de este párrafo es reflexionar y hacer un balance de los alcances del trabajo realizado con respecto al objetivo planeado de abrir el proceso de investigación a otros saberes de forma dialógica y derogar (o matizar) las relaciones desiguales de poder entre los actores y los saberes.

Esta experiencia de emplear y evaluar diversos enfoques desde el punto de vista de sus capacidades para sostener diálogo y decolonizar la relación entre el sujeto investigador y el sujeto

investigado ha mostrado que no todas responden igual al reto. Si bien todas las aproximaciones aseveran estar persiguiendo el objetivo de construir un conocimiento y una comprensión integrando al Otro (sujeto investigado), no todas otorgan al Otro el papel del interlocutor protagónico en este proceso. Considero que la capacidad de autoreflexión y de transformación de las relaciones desiguales de poder entre el sujeto investigador y el sujeto investigado son las dos principales condiciones para trascender el monólogo autista que caracteriza gran parte de la investigación científica. La etnoecología, si bien genera un conocimiento inter-disciplinario de primera importancia para la sustentabilidad y para otros campos de aplicación, debería ser fortalecida por las dimensiones decoloniales que sí aportan la etnografía y la investigación participativa, es decir con la reflexión sobre la calidad del diálogo y de la comprensión, y sobre la procuración de justicia social y cognitiva en la relación entre sujetos participantes.

Considero que el reto metodológico manifestado en este desbalance en el grado de capacidades dialógicas entre diferentes enfoques y diversas herramientas empleadas en el estudio, pudo ser trascendido en mi trabajo justamente a través de la reflexión etnográfica sobre diferentes momentos del proceso, visto como una experiencia con potencial de ser capitalizada en una reelaboración teórica (Zutter, 1997; Rockwell, 2009).

En el plano académico de la reflexión teórico-metodológico-conceptual fue posible deconstruir algunos discursos y modificar algunas prácticas de investigación, logrando una mayor diversidad y horizontalidad entre actores y sus saberes. En el plano intercultural de la intervención de los estudiantes en los contextos locales, sería muy aventurado hacer conclusiones acerca de qué tan simétrica ha sido la relación entre los participantes. A pesar de las buenas intenciones que nos han acompañado, identifico más argumentos que niegan la horizontalidad de los que la confirman.

Es necesario reconocer que desde la perspectiva de esta experiencia, la decolonización parece ser más viable en el plano académico-interdisciplinario que en el plano de las relaciones interculturales. En el primer caso, el esfuerzo fue favorecido por una creciente reflexión contrahegemónica en el ámbito de la ciencia y el perfil mismo del posgrado, que coincidieron con las prioridades de los estudiantes. En el segundo, la comunicación es obstaculizada por una compleja red de factores que involucran ontologías y epistemologías diversas, así como intereses muchas veces incompatibles entre los campesinos indígenas y los estudiantes.

Finalmente, para comprender los procesos ocurridos en el transcurso de la investigación, resulta central reconocer el juego de poder y los procesos de resistencia de los actores participantes en este contexto. La resistencia, recordemos, es una propiedad inherente a los ámbitos sociales polarizados con respecto al acceso al poder. El juego de poder y la resistencia impiden una acción realmente dialógica y decolonizadora. Al respecto, Scott (2000) dedica su estudio al “arte de resistir”, que permea las relaciones entre clases subalternas (grupos que fueron históricamente oprimidos y explotados) y clases dominantes o privilegiadas por el sistema. Estos “patrones ocultos” de las formas de resistencia cotidiana de los campesinos consisten, de acuerdo al autor, en pequeños y cotidianos actos de insubordinación y evasión, en simular y evitar la confrontación simbólica con autoridades o en general con los otros. Estas estrategias de resistencia para defender sus intereses contra los otros, elaboradas a lo largo de la historia, crean una barrera que imposibilita un verdadero diálogo.

2. Lecturas de la “dimensión cultural”

El objetivo de esta parte de la tesis es la recapitulación y un intento de síntesis del aprendizaje de campo que surgió de la integración de las perspectivas de las ciencias sociales y de las perspectivas de los actores locales. A continuación presento las principales conclusiones de cada etapa y cada eje de la investigación, mismas que posteriormente se usarán para enriquecer la reflexión teórica en torno a la restauración.

El “estilo telegráfico” de la presentación de las diversas lecturas corresponde al objetivo de resumir de manera muy puntual lo que fue tratado en extenso en los tres capítulos 5, 6 y 7 dedicados a la descripción de los resultados de campo.

Aprendizaje de la primera aproximación

En esta primera etapa tuvo lugar la sustitución de técnicas poco dialógicas por técnicas más dialógicas y decolonizadoras. Específicamente, el cuestionario estructurado sobre cuestiones de conocimiento etnobotánico fue cambiado por la entrevista etnográfica y la observación participante.

Como resultado se integraron nuevas preguntas y ejes de reflexión, tales como: la interculturalidad, la traducción entre horizontes culturales diferentes, las relaciones de poder y la relación entre el sujeto investigador y el sujeto investigado.

El aporte principal es cualitativo y expande el campo de la restauración a otras dimensiones y ángulos de mirada.

Los ejes articuladores del conocimiento fueron:

- a) La comunidad y el paisaje como escenario
- b) Relación entre el grupo y la naturaleza desde la cosmovisión tradicional
- c) La percepción local del deterioro y de la restauración
- d) Los procesos identitarios en el contexto local.

La comunidad y el paisaje agrario como escenario

La “comunidad tradicional indígena” es un colectivo heterogéneo, polarizado, donde existe desigualdad y exclusión al interior. Además, se muestra como un ámbito híbrido y glocal, con clara distinción entre lo propio y lo ajeno por parte del colectivo local. Hay una coexistencia de formas tradicionales y modernas-occidentales de “ser, estar, pensar y hacer”. Existen ámbitos fuertemente intervenidos por agentes externos (programas gubernamentales, educación, mercado, medios de comunicación masiva) que actúan sobre la comunidad a manera de imposición de relaciones de poder y valores diferentes. En el campo de poder estas intervenciones externas crean a nuevos intermediarios y nuevos conflictos. En el área de sistema de valores, se crean nuevas expectativas que funcionan como fetiches /símbolos vacíos del progreso. Estas intervenciones externas, más que ofrecer una sustitución adaptada plenamente a los contextos locales, suelen dejar un sentimiento de vacío, de pérdida, desilusión, cansancio, empobrecimiento.

Existe una autoreflexión sobre los procesos de “modernización” en el ámbito comunitario y una conciencia de pequeñas ganancias y grandes pérdidas asociados a estos cambios. La percepción local de las ganancias y las pérdidas dibuja una línea divisoria entre lo propio y lo ajeno que equivale a dos matrices culturales o paradigmas contradictorios. La que corresponde a la visión tradicional, enfatiza la calidad (de convivencia, de trabajo, alimentación, salud, respeto y el ahorro

en el sentido de uso racional de recursos). La que corresponde a la visión moderna-occidental-urbana enfatiza la cantidad (aumento de posesiones materiales y ahorro de tiempo y esfuerzo). La tendencia en las transformaciones actuales es hacia la pérdida de la autonomía local en múltiples sentidos (autosuficiencia, control, validez de su marco de referencia tradicional para comprender el mundo) y la creación de la dependencia y el control externo (económico, político, intelectual).

Figura 13. La comunidad: entre la tradición y la modernidad (elaboración propia con base en trabajo de campo).



Por otra parte, el paisaje emerge como una “expresión física y condensada” de relaciones multidimensionales entre el grupo y su entorno y constituye su patrimonio. El paisaje actual de Papantla incluye expresiones de dos paradigmas culturales, donde uno se impone y otro resiste. Las principales transformaciones a nivel de paisaje local consisten en: cambios de agricultura trashumante por anclaje espacial de los cultivos; cambio de diversidad y complejidad de los

sistemas agroecológicos por la homogeneización y simplificación; el destino de los cultivos cambia del ámbito familiar de subsistencia al ámbito externo de mercado y esto modifica su composición; el uso múltiple de ecosistemas y agroecosistemas para satisfacción integral de las necesidades locales (familia y comunidad) cambia por el uso selectivo enfocada a ciertos recursos de interés comercial /externo, que conduce a la sobreexplotación de estos recursos (suelos, algunas especies); la sustentabilidad del sistema socioambiental se transforma en la relación insostenible entre el grupo y la naturaleza.

En términos generales, los procesos históricos de apropiación de recursos y del territorio por la población local ceden ante los procesos actuales de desapropiación. Las transformaciones de paisaje manifiestan los procesos de desapropiación (en términos económicos, sociales, políticos y simbólicos) y pérdida de control sobre su patrimonio biocultural por parte de la población indígena de la región.

Relación entre el grupo y la naturaleza desde la cosmovisión tradicional

A pesar de los procesos de hibridación y recombinación, entre los campesinos totonacas persiste el horizonte ontológico no-occidental. El “núcleo duro” de este horizonte, visibilizado en este estudio por medio del análisis de discurso de los actores, es la noción de la naturaleza y la forma en la que los seres humanos establecen sus relaciones con la naturaleza y con otros seres humanos.

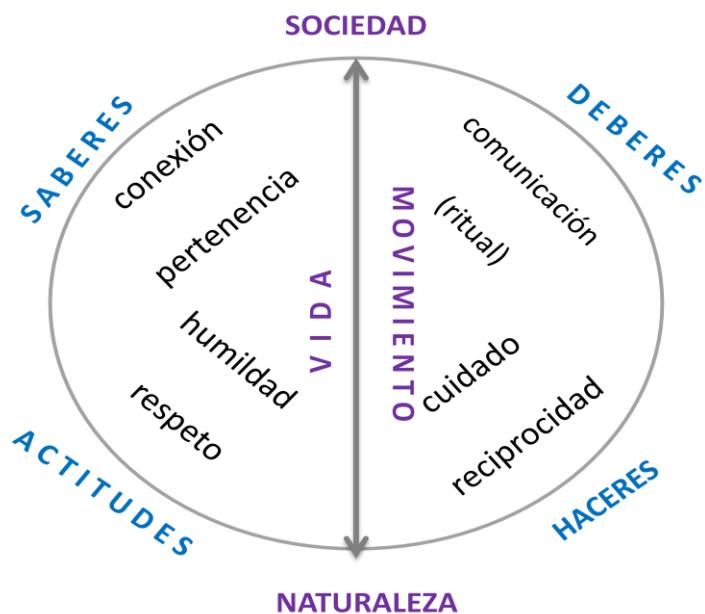
Al concepto de la realidad le corresponde un concepto de ética. De acuerdo con este paradigma antiguo, todo tiene vida (movimiento) y la vida es el eje de todo, es el principio ético. La cosmovisión de los campesinos tradicionales se asemeja a una visión sistémica del mundo: es una visión holística, donde todo está finamente articulado y contextualizado, todo tiene vida y todo está conectado.

La naturaleza es vista como “comunidad de seres vivos” con los que seres humanos pueden comunicarse por medio de rituales, que merece respeto y cuidado y se rige con el principio de reciprocidad. Cada elemento de la naturaleza, como ser viviente, merece de respeto; el humano es parte de esta naturaleza y debe mantener humildad, pero también puede comunicarse con ella. La visión de la naturaleza como comunidad de seres vivos que merece respeto, desafía la visión moderna-occidental de la naturaleza como objeto utilitario, separado de seres humanos y la

actitud de prepotencia que le acompaña. Ya sólo a nivel discursivo observamos los procesos/técnicas de humanización y sacralización de la naturaleza en la cultura indígena y los procesos de deshumanización y cosificación en la cultura occidental (traducidos al universo indígena como “profanación”).

La epistemología indígena incluye la experiencia de lo sagrado e integra en el acto de conocer-comprender los recursos sensoriales, corporales, intuitivos y emotivos. En la cosmovisión tradicional encontramos un complejo inseparable de “saberes-creeres-deberes-actitudes-haceres” que gira sobre el eje de la vida y del colectivo. En la visión occidental estos componentes a menudo son separados (ética de práctica, práctica del conocimiento, actitud de práctica) y gira alrededor de objetos y del individuo. La zona de coincidencia entre ambas ópticas – la campesina y la científica - es el área de conocimientos empíricos sobre la biodiversidad y los procesos ecológicos, la noción del equilibrio y de servicios ambientales, la visión sistémica del mundo, uso racional de los recursos y la sustentabilidad.

Figura 14. El ser humano y la naturaleza en la cosmovisión tradicional (elaboración propia con base en trabajo de campo y aportes teóricos).



La percepción local del deterioro y de la restauración ecológica

Lo más relevante del tema del deterioro ambiental es la percepción integral y multidimensional del problema y sus consecuencias en la vida de los habitantes. Los campesinos tienen un conocimiento de primera mano sobre diferentes manifestaciones del deterioro (contaminación, cambio climático, pérdida de suelos, especies silvestres y cultivadas) que abarca sus espacios naturales y cultivados (sobre todo milpas tradicionales, vainillales, bosques y manantiales). Relacionan estas pérdidas naturales con el decrecimiento en el bienestar de sus familias y de la comunidad, sobre todo en el área de la salud y alimentación y disponibilidad de materia prima para satisfacer sus necesidades cotidianas y mantenerse autosuficientes.

Atrás de los factores (actores y procesos) que tienen que ver directamente con el deterioro ambiental, está el incremento de la prepotencia y de la irracionalidad humana. Específicamente los campesinos señalaron las políticas estatales de fomento agropecuario, las leyes del mercado sin ética, la actividad petrolera en la región y los discursos ambientalistas vacíos. También se incluyen a sí mismos como participantes de este círculo vicioso; no obstante, ser parte del proceso les provoca un conflicto interno al desafiar su sistema de valores y su visión del mundo. En el contexto estudiado, el deterioro es atribuido a los agentes externos y a una praxis y ética ajenas a los valores y prácticas de la cultura tradicional totonaca.

Tabla 7. Dos conceptos de restauración (elaboración propia con base en trabajo de campo).

“Restauración” tradicional	Restauración occidental
- Manejo de estados sucesionales	- Reparación de daños
- Restauración de suelos y bosques	- Indulgencia con la destrucción
- Recreación constante y adaptativa de cultivos biodiversos	- Desacreditación de programas y actores externos
- Conocimientos contextualizados (ecológicamente y culturalmente)	- Discurso vacío
- Cuidado constante	- Intereses tácitos
- Sustentabilidad	- Conocimientos descontextualizados

Los procesos identitarios en el contexto local

Para la comprensión de los procesos identitarios es indispensable contemplarlos desde el marco de la interculturalidad (y viceversa). Desde la perspectiva totonaca, la interculturalidad (y la diferencia) es vivida como desigualdad, opresión, expropiación.

En la región se observan los procesos de resignificación de los referentes étnicos y su uso instrumental (político, comercial) por parte de los Otros y de los mismos totonacas. Simultáneamente, las áreas de contraste se desplazan conscientemente de los referentes tangibles (traje, danzas, lengua) a los intangibles, es decir a los valores y significados. Aparece una distinción entre el folklore y el ethos totonaca.

Los valores y significados se consideran internamente como el núcleo profundo de la identidad totonaca y campesina. Esta reconstrucción emerge desde interfaces conflictivos con el exterior que son parte de la cotidaneidad de las comunidades, específicamente desde las discrepancias alrededor de las nociones de convivencia, bienestar, saber y educación y en referencia a “lo que importa”. Mi estudio aportó la comprensión sobre cómo en el ámbito local se entienden los “valores universales” como: el bienestar, la vida, el saber, el trabajo, la naturaleza, el tiempo y el ser humano. Sintetizando podemos decir que desde la visión totonaca importa la vida y el sujeto, y que esto se despliega en maneras de ser, estar, pensar, hacer y relacionarse con el mundo.

Los valores y significados (ethos) polarizan dos universos culturales: el indígena-rural y el occidental-urbano. El proceso de la desvinculación con la tierra y con la comunidad que viven los totonacas migrantes o los nacidos en la ciudad es la causa de la ruptura (profunda-epistémica-vivencial) entre los totonacos rurales y urbanos. El imaginario alrededor del “otro”, formado desde procesos históricos, está muy arraigado en la población indígena y reforzado por experiencias recientes. A pesar de sus múltiples encarnaciones y cierta ambivalencia ética alrededor de él (es malo pero necesario), el “otro” tiene un rasgo común de *luwán*, es decir de una persona traicionera, que saca provecho personal por medio del engaño.

Los procesos de reivindicación étnica y cultural observados en la región se centran en la transmisión de los valores, saberes y prácticas tradicionales, así como en la vinculación entre las comunidades y con el paisaje para la reconstrucción del territorio totonaca. No obstante, estas acciones y estrategias son cuestionadas también desde el seno de la cultura totonaca, por ser

propuestas y dirigidas por personas no totonacas, por ser un proyecto para los totanacas y no de los totonacas y por involucrar aspectos monetarios en el proceso.

Aprendizaje de la segunda aproximación

El capítulo de la historia oral se integró al documento con la finalidad de analizar el potencial de la memoria para la restauración biocultural. Esta finalidad justifica su carácter a veces redundante con respecto a otras partes de la tesis y desde luego su carácter incompleto, pues no abarca todos los aspectos de una recreación microhistórica. Las memorias de los abuelos no fueron las únicas fuentes para la redacción del capítulo; existía un antecedente local – una obra colectiva sobre la historia oral de Cuyuxquihui – que se retomó para discutir la parte de la historia de la zona; en algunos temas, los contenidos fueron comentados, ampliados e interpretados por la autora a manera de diálogo de saberes. Este ejercicio de historia oral es una muestra de la riqueza de saberes, experiencias y significados locales que guardan los abuelos y abuelas de Cuyuxquihui.

Esta parte se ahondó más en el tema de paisaje, historia y comunidad de un escenario concreto – Cuyuxquihui – desde la perspectiva de los abuelos y las abuelas. La recopilación que aprovechó el espacio del recién instaurado *kantiyán*, sirve de antecedente para explorar las posibilidades y vetas temáticas de un proceso de reaprendizaje y reapropiación intergeneracional del patrimonio, para propiciar procesos que favorecen la continuidad en la localidad.

Esta aproximación resultó ser rica en conclusiones acerca de una posible estrategia de vinculación, como parte de la propuesta de restauración biocultural a nivel local.

Los ejes articuladores del conocimiento fueron:

1. “la memoria de paisaje cultural” en sus transformaciones y significados;
2. “las marcas terrestres” como llave para entender la construcción de pertenencia y de la territorialidad del grupo;
3. “la comunidad” con sus formas de organizarse, tomar decisiones, relacionarse con los otros, permanecer y transformarse.

La memoria y los saberes de los abuelos son, sin duda, elementos de primera importancia que participan en los procesos de la significación de su entorno natural, territorialización y construcción de la identidad del grupo. Sin ellos, la comunidad se verá empobrecida y desvinculada de su pasado y de su patrimonio biocultural.

En el tema del paisaje, los abuelos recordaron su aspecto simbólico, vivencial, social, económico y espiritual; también ayudaron a identificar los espacios con mayor riqueza de significados y los que han sufrido mayores transformaciones. El paisaje simbólico es también la expresión de los vínculos establecidos a nivel de la comunidad, grupo étnico y la nación. En el tema de la comunidad, los abuelos siempre se refirieron a su colectivo como un espacio conflictivo, pero al mismo tiempo aportaron su sabiduría acerca de las normas y conductas, que nos transmite un modelo ideal de convivencia que se debe perseguir. En particular, hicieron referencia a los conflictos y problemas actuales que atañen a la comunidad en el presente, específicamente en el tema de mal gobierno por parte de las autoridades locales, el incumplimiento de las faenas y la problemática de los jóvenes.

En vista de este aprendizaje que iluminó el potencial del Kantiyán para el florecimiento de la cultura local, comprendí de otra manera el deseo de los habitantes de Cazuelas de tener un espacio comunitario (específicamente “un auditorio”) para llevar a cabo actividades que cohesionen y fortalezcan la comunidad. En el contexto anterior, el auditorio se interpretó como un fetiche del progreso (símbolo vacío), pero desde esta experiencia adquiere un nuevo significado y un nuevo valor.

El aprendizaje de la tercera aproximación

En la aplicación de esta técnica participativa, el énfasis se desplaza hacia la visibilización, reappropriación y creatividad con respecto al patrimonio biocultural del grupo como formas/medios de transformación social. Los foros se convierten en el contexto para observar el proceso de construcción del diálogo y aprendizaje mutuo. Se profundiza en el tema de la traducción entre

horizontes culturales y disciplinarios diferentes. Se reafirma el papel del investigador externo como facilitador y acompañante de los procesos endógenos.

El aporte principal consiste en la reconstrucción de constelaciones semánticas alrededor del eje principal del patrimonio biocultural y en la visibilización de los contrastes entre “la tradición” y “la modernidad” presentes en todas las dimensiones observadas. Esto se traduce a nuestra propuesta como necesidad de adoptar la interculturalidad como el marco de referencia.

Los ejes articuladores del conocimiento fueron:

1. patrimonio biocultural y el bienestar
2. uso y manejo de los recursos bioculturales en el pasado y el presente
3. escenarios futuros y posibilidades del patrimonio biocultural.

Redimensionando el bienestar

El eje del bienestar generó varios campos significativos, como: la naturaleza, bienes comunes, tradición y modernidad, educación e identidad. El binomio “tradición-modernidad” resultó ser muy significativo en el discurso de los actores, pues polarizó todos los temas. Entre estos dos polos ocurren múltiples procesos que dinamizan y transforman nuestro universo de estudio. En este campo podemos observar los procesos de hibridación intracultural, selectividad con respecto a lo que ofrece la modernidad para la construcción de estrategias de vida, licuefacción (pérdida de solidez) a nivel de los conceptos e instituciones tradicionales, confusión de roles. La penetración de la modernidad en la vida comunitaria significa una incertidumbre pero también abre posibilidades para una transformación creativa e inteligente.

El bienestar de los campesinos totonacos es definido por ellos como vivir feliz, que depende de las relaciones con la sociedad y la naturaleza. El concepto de bienestar deriva de una concepción-sabiduría más general la cual llamamos “saber vivir” e integra un componente actitudinal (gusto). Esta concepción difiere esencialmente del conjunto de indicadores con los que tradicionalmente suele medirse el nivel de bienestar de la población desde el enfoque occidental. La adopción del paradigma moderno en cuanto al bienestar se nota sobre todo en la dimensión comunitaria y se

asemeja al “progreso”, es decir el incremento de bienes materiales y servicios (“fetiche del progreso”).

La polarización “tradición-modernidad” en referencia al patrimonio biocultural, identificado aquí con los bienes comunes, se expresa en procesos de privatización/individualización y refleja la pugna entre lo privado y lo communal, conflicto entre los saberes-deberes y los haceres con respecto a estos bienes, deterioro a consecuencia de pérdida de control colectivo, impotencia, cautela y resistencia. No cabe duda que el patrimonio biocultural es la fuente de la soberanía de los pueblos indígenas y de su “bienestar”.

En referencia a la naturaleza en general, esta polarización se expresa en el deterioro-“entristecimiento”. Hay una incompatibilidad entre dos modelos en negociación (el modelo basado en respeto y el modelo basado en prepotencia): el tradicional-integral que asume la pertenencia de los seres humanos a la naturaleza, y el moderno que la separa y somete a los seres humanos.

Los conflictos derivados de esta polarización tradición-modernidad ataúen también dimensiones como educación, identidad, trabajo y el colectivo.

El encuentro y el diálogo intercultural que emergió en el marco de los foros lograron la visibilización, reaprendizaje y reapropiación en torno al patrimonio biocultural. Se apoyó en el ejercicio de la creatividad y doble reflexividad. Trajo un sentimiento de satisfacción mutua, la afirmación de la autoestima personal y colectiva y la recreación de la identidad cultural anclada en el patrimonio biocultural (recursos, saberes y haceres de los agricultores tradicionales).

Cómo se significan localmente los cambios en el paisaje y en la comunidad

Las transformaciones del paisaje observados y recordados por los actores locales tienen que ver con dos fases: (1) apropiación del territorio y (2) construcción de nuevos significados asociados al ethos occidental-urbano. La primera se refiere a los procesos de la lucha por las tierras, congregación de los pueblos, introducción de nuevos cultivos y las pérdidas asociadas y las nuevas formas de trabajar en el campo con uso de agroquímicos. En la segunda, en el paisaje local se imprimen – en forma de carreteras, postes de luz, escuelas, casas de dos pisos y tanques de agua, etc. - los atributos de la modernidad: la comunicación, la inclusión y la comodidad (relativa).

Los espacios comunitarios (unidades de paisaje) combinan diversos significados para el colectivo, que a nivel cartográfico pueden imaginarse como capas de múltiples significados, como por ejemplo “autosuficiencia”, “salud”, “educación”, “pertenencia local”, “vínculo con el exterior”, “modernidad”, “prestigio”, “comodidad”, “espiritualidad” etc. Cada espacio combina diferentes significados, atributos o funciones.

Las transformaciones de la comunidad se perciben en términos del incremento de la importancia del exterior, decremento en la calidad de convivencia, decremento en la calidad del ambiente y de los aspectos del bienestar que dependen del ambiente, incremento de la dependencia de recursos monetarios y del exterior, y la pauperización de las personas del pueblo. Esta última característica (pauperización) tiene que ver con la imposición de los criterios y el estilo de vida urbano-consumista, en comparación con los cuales el campesino se ve a sí mismo pobre y anacrónico; pero también esta autopercepción expresa un estatus económico devaluado a raíz de la crisis de la vainilla.

Tejiendo el futuro sobre la incertidumbre y la vulnerabilidad

Alrededor de la actividad de construcción de escenarios surgieron tres grandes ejes temáticos: (a) la vida en el campo, (b) la juventud y (c) la organización.

“La vida en el campo” nuevamente comprende la oscilación entre: seguridad-incertidumbre, resistencia-dependencia, desigualdad-integración, saber propio-otros saberes, demostrando un proceso adaptativo. El progreso, identificado con obras materiales en beneficio de la comunidad, sigue valorado positivamente.

La juventud es un eje clave para la construcción del futuro a través de la continuidad y concentra en sí toda la problemática e incertidumbre que caracteriza el ámbito comunitario en la actualidad. La crisis existencial vivida por los jóvenes totonacas rurales a nivel individual refleja los conflictos “universales” que implican la elección entre la libertad y la seguridad, entre la continuidad y la ruptura, la solidez o la licuefacción. La lengua, “el respeto”, los conocimientos tradicionales y la visión del mundo, la etnicidad y el arraigo campesino que comprende la relación con la tierra y con la comunidad, están en juego.

El tema de la organización, además de formar parte del proceso de construcción de escenarios, ha sido un motivo omnipresente en toda la reflexión comunitaria, por lo que se puede considerar que tiene una importancia primordial a nivel discursivo emic (como la “tradición-modernidad” a nivel etic-emic). La insatisfacción expresada en este sentido por los integrantes de la comunidad implica una necesidad de reflexión y redefinición de “la organización” en vista de las consecuencias negativas de procesos estimulados en gran parte desde el exterior. Esta reflexión debería contemplar los aspectos de empoderamiento, creatividad, capacidad de actuar y formar alianzas y el bien común como rumbo.

3. El poder y la resistencia

La dimensión del poder y en particular el aspecto de la resistencia, merecen una atención especial. Numerosas descripciones incluidas en mi trabajo aluden directamente a las prácticas concretas de la resistencia por parte de los totonacas. “El indio tiene su forma de corresponder”... a partir de esta frase pronunciada por el maestro Porfirio en referencia al apodo puesto al hombre blanco (*luwán*), se insinúa la presencia de muchas formas de resistencia a la dominación simbólica, que Scott llamó “discurso oculto” de las clases subalternas (Scott, 2000). Ellos se “adaptan” para resistir pasivamente, deconstruyen discursos del dominante, rechazan las calificaciones impuestas y desplazan sus referentes identitarios hacia ámbitos que el poder hegemónico no logra controlar.

Observamos como los actores locales son atravesados por las relaciones de poder, tanto en las relaciones intra-étnicas como en las relaciones interétnicas: con los vecinos, las autoridades externas y al interior de su propia comunidad²⁹. Al otro siempre se le atribuye un poder mayor, lo cual deriva en su carácter ambivalente, pues representa a ambos: el peligro y la oportunidad para la comunidad. Esta omnipresencia de relaciones de poder se manifestó con una mayor claridad en nuestra aproximación a la historia oral de Cuyuxquihui, donde los abuelos totonacos asumen discursivamente su posición subalterna con respecto al otro dominante y resaltan las batallas ganadas, y también las perdidas, en esta rivalidad contra quienes representan un peligro de dominación sobre su propio mundo.

²⁹ Compárese con el estudio de Coronado, 2004, en las comunidades zapotecas.

Fuimos testigos de la resistencia de los indígenas al control simbólico, presente en su deconstrucción crítica del modelo de la educación occidental, de los conocimientos escolares o académicos, de los derechos humanos, el discurso ambientalista o la “reivindicación totonaca” promovida desde el dominante. Las alusiones al uso de la vestimenta tradicional, ceremonias y la lengua totonaca en eventos de tipo político (Adán, Carlos), el rechazo manifestado hacia algunas instituciones supuestamente totonacas como el festival de La Cumbre Tajín, el *kantiyán* del Centro de Artes Indígenas (Porfirio) o la ceremonia del corte de palo volador (Adán), demuestran como los totonacas dejan puertas abiertas para no someterse totalmente al control externo.

Por un lado observamos como lo reconocido y controlado simbólicamente por el dominante pierde la relevancia para el dominado y como esta es su forma de resistir. Cuando la ceremonia del palo volador se “institucionaliza”, se legitima e incorpora a las prácticas del sistema dominante, deja de ser percibida como propia y pierde el sentido de la resistencia. Pero simultáneamente, lo marginado se vuelve el símbolo y la guía de la resistencia. En las comunidades estudiadas observamos esta capacidad de los sujetos para incidir en procesos de construcción social de la realidad a través de estos juegos de renuncia y desplazamiento de significados.

Varios ejemplos extraídos de las entrevistas ilustran como en este juego se selecciona y se renueva la tradición, se desplazan o se cambian los significados y referentes identitarios, del ámbito tangible y reconocido positivamente por el otro-dominante hacia los referentes marginados. Como una reacción al control externo en los ámbitos de la vida cotidiana de las comunidades, se construye discursivamente el núcleo de la identidad totonaca: los valores de la educación tradicional, del modo de producción y trabajo, la relación con los humanos y con la naturaleza. El ethos actual totonaca presente en los discursos de los actores locales – que corresponde a un conjunto de significados y valores que conforman la guía moral de los totonacas –, es el resultado del desplazamiento y reconstrucción de los referentes identitarios alrededor de los nuevos símbolos, aunque arraigados en la vida tradicional. Estos procesos de resistencia muestran semejanzas con lo observado en las comunidades zapotecas del Istmo y reportado por Coronado (2004).

La vida comunitaria abunda en ejemplos de la resistencia “pasiva”, característica para contextos de extrema dominación, en los que la población dominada no puede resistir y que se manifiesta

como “adaptación”. Los campesinos indígenas “se adaptan” participando y colaborando con el paternalismo del estado y ajustándose a las coyunturas de mercado, como beneficiados de programas asistencialistas de Oportunidades, los apoyos a adultos mayores, el programa de piso firme o de los apoyos para la producción de campo. “Necesitamos a un líder” y expresiones semejantes reflejan en parte esta resistencia pasiva y latente, pero también anuncian la inconformidad con la situación actual.

CAPÍTULO 9: CONSTRUYENDO LA RESTAURACIÓN BIOCULTURAL DESDE LA ECOLOGÍA DE SABERES

1. Ajustando el marco teórico-conceptual: coincidencias y divergencias con respecto a otros enfoques sobre la restauración

En este momento es necesario definir cuáles son las coincidencias, las divergencias y las nuevas contribuciones teóricas y conceptuales de nuestra propuesta con respecto al estado actual del debate. Sería necesaria, quizá, una arqueología de enfoques y conceptos desarrollados en el campo de la restauración ecológica. No obstante, tal tarea resultaría imposible de concluir, pues cada autor y cada proyecto aportan su propia visión con posibles consecuencias teóricas; además, en pocas ocasiones se retoman las enseñanzas prácticas para contribuir a la teoría, de modo que las diferencias teóricas entre las posturas son poco perceptibles o no son explícitas. Las singularidades derivan a menudo de una experiencia de campo concreta (de aplicación) o bien del contexto de debate determinado en el que se contrastan aspectos específicos de los enfoques.

Por ello resulta sumamente difícil enfocar esta discusión. Escogí como referencia los principios de la Sociedad Internacional para la Restauración Ecológica (SER - *Society for Ecological Restoration International*), puesto que proporciona definiciones de conceptos básicos de la restauración ecológica, con un enfoque abierto y consensado por expertos en el tema, por lo que puede considerarse un marco de referencia para las demás propuestas.

A continuación comparo algunos enfoques que, en mi opinión, reflejan diferentes posiciones en la gradiente de la flexibilización y la apertura del campo de la restauración ecológica, que va desde la escisión entre la naturaleza/sociedad en la dirección a la integración de la sociedad con su medioambiente por un lado, y por el otro desde un enfoque “objetivo” de laboratorio hacia la incorporación de argumentación de tipo económico, social, político y ético. Estos enfoques son: (1) el ecológico clásico (ortodoxo) enfocado a la recuperación de “ecosistemas originales”, entendidos como sistemas prístinos, no alterados por las actividades humanas (Bradshaw, 1987), (2) el ecológico funcional, orientado a recuperar la estructura funcional de los ecosistemas y la redundancia dentro de los grupos funcionales para aumentar la resiliencia del ecosistema, y no necesariamente volver a su “estado original” con respecto a su composición (López y Velázquez, s.f., Hooper et al., 2002), (3) la funcional-productiva que recupera las funciones y la productividad

de los ecosistemas cultivados, pero sin importar que el tipo de producción corresponda a lo que tradicionalmente se producía en el lugar o a las necesidades de la población local; (4) la restauración y conservación “para los pobres”, es semejante a la anterior (funcional-productiva) y pretende satisfacer las necesidades básicas de las poblaciones humanas que dependen de los recursos locales (Kaimowitz y Sheil, 2007), (5) productivo-ethnoecologica, es decir un tipo de restauración que recupera las unidades tradicionales de producción (milpa, solar, huerto, acahuil), donde en primera instancia se recuperan los usos importantes para el autoconsumo y en el segundo lugar usos para la venta (Ramos et al., 2004; Del Amo et al. 2010); (6) restauración holística, es decir un modelo integral que atiende a la sociedad y su ambiente (Clevell y Aronson, 2007).

Propongo someter a un proceso de deconstrucción algunos de los conceptos medulares de la restauración ecológica, puesto que parte de nuestro problema de investigación estriba en la necesidad de flexibilizar y rejuvenecer su marco teórico y conceptual.

Relación entre la restauración biocultural y la ecología de la restauración

La primera consideración importante es posicionar la nueva propuesta con respecto a la ciencia que ha definido desde siempre la práctica de la restauración ecológica. Recordemos que “la restauración ecológica es la práctica de restaurar ecosistemas” en sitios y proyecto específicos, mientras que “la ecología de la restauración es la ciencia sobre la cual se basa la práctica”, la que “proporciona conceptos claros, modelos, metodologías y herramientas que apoyan la práctica de los profesionales” (SER, 2004).

En el ámbito de la academia suele asumirse que la problemática de la pérdida de la biodiversidad, la conservación de especies y la restauración de ecosistemas pertenece al dominio de las ciencias naturales, donde la teoría ecológica es la última instancia capaz de ofrecer tanto su comprensión total como las soluciones a la emergente problemática. Esta situación muestra una relación colonial en doble sentido: (1) reparto de dominios de estudio entre dos paradigmas de la ciencia (ciencias naturales vs. ciencias sociales y humanidades) donde cada uno se apropiá de manera hegemónica de sus objetos de estudio y (2) la exclusión de otras formas de conocer, de otras

comprensiones y por tanto de otras vías, más creativas y adaptativas, de solucionar problemas concretos.

Los ejemplos de enfoques revisados muestran diferentes grados de integración del “factor social” y diferentes niveles de profundidad con la que se retoma algunos aspectos relevantes planteados desde las ciencias sociales (capital social, patrimonio, derechos de los pueblos originarios, etc.).

No obstante, estas reflexiones solo rellenan el espacio creado desde la teoría ecológica, con información cuya utilidad ya está preestablecida por un modelo. Se le da la prioridad a los modelos, definiciones y leyes de la ciencia sobre el sentido común del investigador y de su interlocutor, desaprovechando el posible aprendizaje a partir de la experiencia de la investigación. Los “profesionales de la restauración” más críticos y propositivos a menudo están atados a su origen disciplinario y no asumen todas las consecuencias teóricas de sus postulados.

La perspectiva adoptada en mi estudio pondera la interculturalidad y sus dos componentes básicos: el poder y el diálogo (Dietz, 2011). Así mismo, muestra que los aportes de los enfoques sociales, considerados en el mejor de los casos “periféricos” con respecto al campo de la conservación y restauración, son no solamente complementarios, sino indispensables para lograr una comprensión más integral de la complejidad que caracteriza cualquier aspecto de la problemática socioambiental. Por ello propongo integrar la teoría de la interculturalidad y otorgarle un lugar relevante en los procesos de comprensión de la problemática inherente al campo de la restauración. Las capacidades explicativas de este enfoque van más allá de los contextos multiétnicos y se aplican también en otros contextos que presentan el síndrome “norte-sur”, “occidental-autóctono” “moderno-tradicional”, “rural-urbano” o “dominante-dominado”. Las condiciones de México (que manifiestan todos estos síndromes) sin duda ofrecen un escenario intercultural y requieren de una aproximación desde la interculturalidad.

La propuesta renovada desafía la posición privilegiada y hegemónica de la teoría ecológica en el campo de lo ambiental y propone, en cambio, una ecología de saberes (sensu Boaventura de Sousa Santos) o una postura transdisciplinaria (sensu Basarab Nicolescu). En esta nueva configuración, los conocimientos disciplinarios (de ecología, botánica, química, sociología, arquitectura, nutrición) son básicos, indispensables y complementarios, pero su relación mutua

debe ser “simbiótica” y ordenarse en función de la misión y los objetivos planteados con ética y sentido.

“Misión y visión”

El nuevo enfoque comparte plenamente el objetivo que la Sociedad para la Restauración Ecológica definió como su misión y visión, y que consiste en “fomentar la restauración ecológica como medio para sostener la diversidad de la vida en la tierra y restablecer una relación ecológicamente sana entre la naturaleza y la cultura”. La restauración en sí misma suele ser considerada como un componente integral de programas o estrategias más amplias, como proyectos de desarrollo, programa de manejo de cuenca hidrográfica, manejo de ecosistema o de conservación, siempre ponderando el bien público (SER, 2004). Esto constituye un cambio radical con respecto al paradigma anterior de la conservación, al considerar la sociedad como motivo y como practicante de la restauración. Esta misión es suficientemente amplia para albergar casi todos los enfoques sobre la restauración, desde el funcional hasta la holística.

Dada la especificidad del contexto en el que se elabora esta propuesta (tropical, altamente biodiverso, mexicano, rural, indígena), esta “diversidad de la vida en la tierra” abarca no solamente la diversidad silvestre, sino también la cultivada (a nivel genético, de especies, de agroecosistemas y de paisajes) y esto implica darle debida importancia a la “memoria biocultural” de los pueblos originarios, sus cosmovisiones, a los usos y significados de la biodiversidad y a las prácticas de manejo tradicionales, puesto que a lo largo de milenios estos pueblos resultaron ser excelentes custodios de la biodiversidad. Este aspecto ha sido enfatizado sobre todo por enfoques etnoecológicos (Ramos-Prado *et al.*, 2004, Del Amo *et al.*, 2010)

Por otro lado, “el restablecimiento de una relación ecológicamente sana entre la naturaleza y la cultura” mostró ser una tarea compleja que va más allá de las capacidades de la teoría ecológica, pues como hemos mostrado, no depende solamente de los avances en el conocimiento científico y/o tecnológico, sino de la conciencia y de la voluntad de trascender los múltiples obstáculos en la vida real que hacen de la relación sociedad-naturaleza una relación conflictiva y nociva. Restablecer una relación sana significa trascender los conflictos socioambientales que surgen desde relaciones de poder asimétricas y de la incapacidad de comunicación y acción solidaria. El

caso de las comunidades estudiadas mostró que la pérdida de la armonía entre los seres humanos y su entorno viene acompañada por la pérdida de control local sobre sus recursos y su patrimonio biocultural, y es una consecuencia de la imposición de formas de hacer, pensar y estar ajenas a la comunidad. Esta configuración no es reducible a la cuestión económica (de pobreza) y en este sentido difiero con los enfoques de “conservación/restauración para los pobres”.

Por ello es relevante añadir que para restablecer estas buenas relaciones entre las sociedades y la naturaleza, se requiere restablecer buenas relaciones entre los humanos y entre las sociedades, de tal manera que hablamos de una transformación social y cultural como condición para lograr los objetivos planteados por la SER. Esta transformación se orienta hacia la justicia social y cognitiva, la solidaridad y la recuperación de la pertenencia y la autoestima cultural.

Indudablemente, nuestro enfoque integra los objetivos de la mayoría de las propuestas, poniendo énfasis en la recuperación de funciones y significados de paisaje cultural para la población local, para proveer bienestar y resiliencia a esta población y su entorno. El retorno a los paisajes prístinos, como se ha señalado frecuentemente, no es posible en áreas fuertemente impactadas por la presencia humana. No obstante, la conservación y/o restauración de reductos de la selva se justifica en esta propuesta con argumentos propios del grupo cultural local, es decir desde la importancia espiritual (cosmológica) de estos espacios y las funciones ecosistémicas que les brinda. Para los totonacas, el monte virgen es más que la morada de seres “sobrenaturales”, es una referencia espacial y espiritual de la cosmovisión indígena y su pérdida tiene consecuencias culturales importantes; en la perspectiva de los campesinos, las “funciones ecosistémicas” de los montes son indispensables para el mantenimiento del régimen de las lluvias que permite desarrollar sus actividades productivas con éxito.

El enfoque funcional es sumamente compatible con el biocultural al hablar del restablecimiento de funciones, servicios y resiliencia de los ecosistemas; la diferencia estriba en que entre los grupos funcionales identificados desde la perspectiva ecológica pueden estar ausentes algunas funciones o servicios menos tangibles, no reconocidos desde la perspectiva de “funcionamiento ecológico”. También la composición de estos grupos funcionales debe considerar las especies con importancia local (económica, social, simbólica) y no sólo sus funciones con respecto al ecosistema.

Definición de restauración y sus objetivos desde diferentes enfoques

Si bien los objetivos del enfoque “pro-pobres” se asemejan en varios aspectos a nuestro planteamiento (asegurar la disponibilidad de recursos básicos para la supervivencia del grupo humano en condiciones marginadas o de pobreza), los argumentos que éste usa no se aplican a mi lugar de estudio y constituyen un desafío ético para la propuesta biocultural. No concuerdo con asumir la desigualdad y la pobreza como condiciones que definen el carácter de las estrategias que finalmente desembocan en acciones paternalistas, pues no cuestionan a fondo el origen de tal situación ni muestran una voluntad real de cambio. La población con la que trabajé, a pesar de su situación desventajada en aspectos económicos, posee un acervo propio de saberes, prácticas de manejo y recursos para “no ser pobres”, y son los factores externos que históricamente han estado expropiándolos de estos recursos. La pobreza puede vencerse por medio de fortalecimiento del “control cultural” por parte del grupo, en el marco del etnodesarrollo o desarrollo endógeno (sensu Bonfil Batailla). En los casos de poblaciones empobrecidas económicamente a raíz del deterioro de su capital cultural, social y simbólico (por ejemplo a raíz de desplazamientos forzados) es preciso trabajar en la reconstrucción de estos capitales.

La definición y los objetivos de la propuesta etnoecológico-productiva cabe perfectamente dentro de la propuesta renovada. Las coincidencias se deben en gran parte a que ambas se desarrollaron con base al aprendizaje de campo, apertura interdisciplinaria, integración de aspectos de ética y justicia social y además, emergen del mismo contexto cultural y biofísico: los pueblos indígenas y las selvas tropicales, específicamente los totonacas de Veracruz y sus paisajes agroforestales. La apertura de esta propuesta a “especies localmente significativas” es un eslabón que articula ambos enfoques. También la propuesta holística presenta importantes semejanzas, sobre todo al referirse a una restauración “cultural” que acompañe a la restauración ecológica, incluyendo la dimensión identitaria y el arraigo territorial y social de los grupos humanos.

Tabla 8. Comparación entre enfoques sobre la restauración: definición y objetivos (*elaboración propia*).

ENFOQUE	DEFINICIÓN	OBJETIVOS
SER	Actividad deliberada que inicia o acelera la recuperación de un ecosistema con respecto a su salud, integridad y sostenibilidad.	Retornar un ecosistema a su trayectoria histórica, en su estructura, composición y funcionamiento. Restablecer los procesos que retornarán el ecosistema a la trayectoria histórica.
Ecológica-clásica	Proceso de inducción y asistencia a los componentes bióticos y abióticos de un ambiente para devolverlos a su estado no deteriorado u original en el que se encontraban.	Restaurar ecosistemas y paisajes prístinos. Asegurar la continuidad de sus trayectorias naturales.
Funcional (CITRO, Programa de Restauración Estratégica):	Actividad que acelera los procesos ecológicos mediante la introducción de especies nativas, utilizando como criterio de elección sus características funcionales y sus efectos en la función del ecosistema. (...) los grupos funcionales pueden ser introducidos en relación a la función que se desee restituir en cada ecosistema, en función de su grado de deterioro.	Recuperación de la funcionalidad ecológica y social de los ecosistemas. Perspectiva integral que considera la biodiversidad y funcionamiento del ecosistema. Restablecer la diversidad funcional, incluso por encima de la diversidad taxonómica. Funciones ecosistémicas, bienes y servicios sociales.
Perspectiva “pro pobres” (“pro-poor”)	Abarca actividades que ayudan a mantener y recuperar la biodiversidad esencial para la supervivencia de poblaciones locales, que dependen directamente de estos recursos.	Encontrar, desarrollar, mantener y proteger paisajes manejados que incluyen áreas adecuadas como fuente de fauna y flora para la población local, especialmente para los que son vulnerables y marginados. Pone énfasis en conservar y/o recuperar las especies silvestres y domesticadas y sus hábitats para satisfacer las necesidades humanas básicas de alimento, vivienda y medicina.
Productiva- etnoecológica	Consiste en restablecer la estructura, productividad y funciones de la selva tropical en sistemas agroforestales, integrando las especies de valor y significativas para la población local.	Transformar áreas degradadas en sistemas sucesionales productivos a través de la diversificación. Se centra en especies nativas que pueden satisfacer necesidades de autoconsumo, generar ingresos complementarios a través de la comercialización y proveer servicios ecológicos y ambientales para el bienestar de la población local. En el contexto rural totonaca, significa recuperar unidades tradicionales de producción (mosaico agroforestal dinámico) y fortalecer las microempresas comunitarias.
Holística	Restauración ecológica y cultural.	Renovar nexos entre la naturaleza y la cultura y revivir las tradiciones culturales; fortalecer el sentido de la identidad entre los pobladores locales y sus recursos naturales endémicos, fomentando el arraigo a su lugar de origen.

Lugar de aplicación, sistema de referencia y unidad a restaurar

Con respecto al área de aplicación, hay que señalar que a pesar de que esta propuesta se formuló desde un ámbito socioambiental y desde una experiencia de investigación muy concretos, la restauración biocultural tiene posibilidades de ser aplicada en cualquier área, donde en el proceso de su planeación y desarrollo se presenta la situación de interculturalidad, es decir en ámbitos en los que intervienen y negocian diversos actores, intereses y horizontes culturales, donde surgen problemas de comunicación y existe acceso desigual al poder, y donde se observa el deterioro asociado a la pérdida paulatina de control local sobre su patrimonio biocultural. Cualquier proyecto de desarrollo, conservación, restauración o educación ambiental, planteado desde la academia o desde las políticas estatales en México o Latinoamérica, cabe en este marco general.

Por lo ya mencionado, es notoria la compatibilidad con enfoques que ponderan los factores económicos y culturales de las poblaciones locales, los cuales incluyen: (1) áreas económicamente marginadas con problemática de degradación ambiental y pobreza; (2) zonas tropicales con matriz natural de selva tropical, con presencia de poblaciones rurales indígenas o mestizas, o (3) paisajes culturales en áreas donde se presentan procesos de desvinculación entre la población y su patrimonio biocultural.

El sistema de referencia, de acuerdo a la SER, “puede servir de modelo para la planificación de un proyecto de restauración ecológica y posteriormente, servir en la evaluación de ese proyecto” (ecosistema, paisaje o unidad de paisaje). Desde nuestra perspectiva, el sistema de referencia será definido como paisaje cultural con atributos ecológicos, productivos, sociales, identitarios y espirituales, planteados desde la visión local contemporánea y en función de su origen, sus necesidades actuales y aspiraciones para el futuro.

Tabla 9. Comparación entre enfoques sobre la restauración: área de aplicación, sistema de referencia y unidad de restauración (*elaboración propia*).

ENFOQUE	ÁREA DE APLICACIÓN	SISTEMA DE REFERENCIA	UNIDAD A RESTAURAR
SER	Amplitud de posibilidades como consecuencia de la apertura del enfoque	Ecosistemas y paisajes originales o bien “ecosistemas y paisajes culturales” (transformados, históricamente sostenibles gracias a los manejos tradicionales sostenibles)	Diferentes escalas (ecosistema o paisaje); de preferencia desde la perspectiva de paisaje, y con el fin de reintegración de ecosistemas y paisajes fragmentados. Ecosistema (natural o cultural) o paisaje (natural o cultural)
Ecológica-clásica	Zonas destinadas a la conservación, áreas naturales protegidas o promoción de servicios ambientales.	Sistema original o histórico. Sitio actual reportado históricamente como prístino o su descripción.	Niveles: población, comunidad, ecosistema, paisaje.
Funcional (CITRO, Programa de Restauración Estratégica):	Sitios con degradación antrópica. Compatible con proyectos productivos y de construcción de conectividad de fragmentos de vegetación remanente mediante cercos, galerías etc.	Estado que sea ecológicamente funcional.	Diversas escalas: grupos funcionales, ecosistemas y paisajes.
Funcional productiva y perspectiva “pro pobres”	Áreas económicamente marginadas con problemática de degradación ambiental y pobreza.	Estado capaz de sostener los recursos, funciones y servicios de la población local que depende de ellos.	Diversas escalas
Productiva-ethnoecológica	Áreas rurales del Trópico, tanto indígenas como mestizas. Zonas destinadas a producción con matriz natural de selva tropical. Tierras deforestadas y agrícolas.	Sistemas agroforestales sustentables de uso local, que imitan la estructura y funciones de la selva tropical. Sociedades sustentables.	Parcela productiva. Equivalente a parche sucesional o varios parches en diferentes estados sucesionales (mosaico)
Holística	Paisajes culturales en áreas donde se presentan procesos de desvinculación entre la población y su patrimonio biocultural.	Paisaje cultural histórico, tradicional y sustentable. Sociedades sustentables y conectadas con su medioambiente.	Paisaje o su unidad con significado local.

La unidad de restauración consiste entonces de paisajes culturales, donde la presencia humana es incuestionable y afianzada con argumentos de tipo histórico (la cultura co-creadora de paisaje), legal (derecho de la población autóctona al gozo de su patrimonio y obligación de su protección), ético (responsabilidad por el paisaje y los recursos naturales) y de sustentabilidad (uso racional de los recursos). La particularidad de esta propuesta es su escala micro de acción: ámbitos glocales que requieren de microrrestauraciones.

Definición del paisaje cultural como sistema de referencia y unidad de restauración

De acuerdo al planteamiento de la SER, “un paisaje consiste en un mosaico de dos o más ecosistemas que intercambian organismos, energía, agua y nutrientes”. A pesar de que este planteamiento distingue el paisaje natural del cultural, el aspecto cultural es limitado a cuestiones físicas y esta definición muestra de forma contundente su filiación con las ciencias naturales: “un paisaje o ecosistema natural es aquel que se desarrolla mediante procesos naturales y que se organiza y mantiene por sí solo”, mientras que “un paisaje o ecosistema cultural es aquel que se ha desarrollado bajo la influencia conjunta de los procesos naturales y la organización impuesta por el hombre”. En la propuesta etnoecológica-productiva, el paisaje es un mosaico altamente fragmentado, compuesto de parches en diferentes estados sucesionales. Un “ecosistema cultural” en estas aproximaciones no difiere del ambiente “antropizado”, un concepto que manejan enfoques de filiación ecológica. En este sentido, el hecho de admitir que “quizás todos los ecosistemas naturales están influenciados culturalmente, siquiera un poco y esta realidad merece reconocimiento en el proceso de la restauración”, realmente no aporta un cambio cualitativo en la definición del paisaje y no la amplía hacia dimensiones verdaderamente “culturales”.

Para redefinir el paisaje, es necesario entonces subrayar la inseparabilidad de la dimensión natural de la dimensión cultural, como lo postulan los enfoques etnoecológico y holístico.

Desde nuestra perspectiva, el paisaje es un ámbito esencialmente cultural y subjetivo, puesto que hasta los paisajes prístinos comunican y significan. Aquí el paisaje se entenderá como expresión material y condensada de todas las dimensiones significativas para la población local. En nuestro estudio de caso, desde la perspectiva de la comunidad el paisaje expresa la soberanía (alimentaria y en otros sentidos), la pertenencia (local, étnica, nacional gracias a los símbolos presentes en el

paisaje), el sistema axiológico (los valores con respecto a la naturaleza y los humanos), las formas de trabajar, formas de organizarse y solidaridades locales, y las formas de relacionarse con el exterior; el paisaje expresa las relaciones de poder, la tradición y la modernidad. Durante los ejercicios en los foros observamos como los espacios comunitarios (unidades de paisaje) combinan diversos significados para el colectivo, los cuales fueron interpretados como “autosuficiencia”, “salud”, “educación”, “pertenencia local”, “vínculo con el exterior”, “modernidad”, “prestigio”, “comodidad”, “espiritualidad” etc. Cada espacio combina diferentes significados, atributos, funciones o símbolos.

En consecuencia, el sistema de referencia es básicamente un conjunto de significados, impregnados en el paisaje físico, deseado por la población local.

Atributos de los ecosistemas restaurados y el papel de la resiliencia socioambiental

En la definición amplia planteada por la SER, los ecosistemas restaurados deben presentar el estado de integridad y de salud, el cual se manifiesta en una serie de atributos; entre ellos se mencionan:

- contener un conjunto característico de especies que habitan en el ecosistema de referencia y que proveen una estructura apropiada de la comunidad; preferentemente son especies autóctonas, pero el caso de cultivos se admiten exóticas domesticadas, ruderales y arvenses;
- todos los grupos funcionales necesarios para el desarrollo y estabilidad del ecosistema representados;
- ecosistema integrado con el paisaje;
- tiene capacidad de recuperación de acontecimientos estresantes periódicos y normales del ambiente local;
- es autosostenible bajo las condiciones ambientales existentes.

Otras posibles metas, en segundo orden de importancia, son las relacionadas con el beneficio social como: suministro sostenible de bienes y servicios para el beneficio social; hábitat de especies raras o de acervo genético; valores estéticos; fortalecimiento de una comunidad a través

de la participación en un proyecto de restauración. En términos generales, nuestra propuesta coincide con este listado, aunque los contenidos de los términos como “sistema de referencia”, “grupos funcionales” y de “paisaje” varían, como ya he explicado en párrafos anteriores.

Desde el enfoque etnoecológico-productivo, construir la estabilidad y resiliencia del sistema significa “restaurar” tres componentes: (1) fortalecer el capital social, (2) recuperar los ecosistemas y (3) recuperar las prácticas de manejo tradicional, lengua y conocimientos. Nos sumamos a esta propuesta fundamentándola con los argumentos anteriores.

En nuestro campo de estudio observamos que ambos conceptos (resistencia y resiliencia) tienen que ver directamente con los capitales del grupo (humano, físico, social, cultural etc.) y el control sobre su patrimonio biocultural, gracias al cual el grupo tiene la capacidad de responder a riesgos, solucionar problemas y conflictos que se le presenten. Un sistema socioambiental restaurado debe contar, entonces, con espacios reappropriados, recursos saludables, saberes y valores propios visibilizados y revalorados, organización fortalecida y personas con capacidad de diálogo y aprendizaje adaptativo y significativo. Como resultado de la investigación, considero que el diálogo, la visibilización, el reaprendizaje y la reappropriación con respecto al patrimonio biocultural del grupo contribuye a la construcción de la resiliencia del sistema socioambiental.

Participación

Si bien el enfoque ecológico clásico se muestra muy hermético con respecto al tema de la participación social y lo omite, los demás integran en diferentes grados el aspecto de la participación. Los restauradores admiten que para aumentar la viabilidad de la intervención, es necesario el consenso de todos los actores involucrados y que el éxito de la restauración depende de la participación a largo plazo de la población local (SER, 2004). Los investigadores que trabajan desde el enfoque funcional y productivo no se limitan al consenso, sino amplían la noción de participación, otorgándole a los pobladores el papel protagónico en la definición de especies nativas que son de su interés, según el tipo de uso que se les da en la zona o con respecto a servicios necesitados (López y Velázquez). Los enfoques etnoecológicos y productivos consideran a poblaciones locales como ejecutores y beneficiarios de la restauración y emplean métodos participativos e investigación acción. La dimensión ética de la participación está presente en

algunos planteamientos, por ejemplo al enfocarse en la redistribución justa del patrimonio ecológico y formación de sociedades sustentables (Del Amo et al., 2010).

En esta propuesta se entiende la participación en todos los sentidos mencionados: consenso, custodia y ejecución, beneficio y justicia social, y adicionalmente se enfatiza el aspecto primordial de la toma de control y responsabilidad sobre los recursos bioculturales por parte del colectivo local.

A esta reflexión hay que agregar otro aspecto de la participación: la de los promotores externos de la restauración. Si bien los enfoques antes mencionados reconocen la participación de las comunidades, casi no profundizan en su propio papel. Esta es la diferencia cualitativa que aporta este trabajo, al incluir la autorreflexión sobre el rol del investigador o promotor dentro del universo estudiado. Cualquier planteamiento que no contempla diferentes consecuencias de la participación del investigador o promotor puede ser cuestionado, no sólo por representar un riesgo para el éxito del programa, sino por ser una negligencia ética.

Cabe señalar que la participación debe también incluir la corresponsabilidad de los actores “culpables” por causar el deterioro, pues no necesariamente la culpabilidad es atribuible a “la población local” sino, como observamos en nuestros casos estudiados, a un conjunto de actores externos (Pemex, productores y comercializadores de agroquímicos, programas de fomento agropecuario etc.).

Rango de intervención: el lugar de prácticas tradicionales y nuevas prácticas sostenibles

De acuerdo al enfoque de la SER, el rango de la intervención se extiende a dos etapas: (1) desde la eliminación de la alteración (o fuente de alteración) específica para que los procesos ecológicos se recuperen por sí solos, hasta reintroducción de especies autóctonas y la eliminación o control de especies invasoras y dañinas, y (2) tiene que ser seguida por el manejo que garantice el bienestar constante del ecosistema restaurado; esto último incluye la participación de diversos actores, incluyendo la población local, a largo plazo.

Los enfoques de filiación ecológica se concentran en atender la primera fase, es decir eliminar fuentes de perturbación e introducir especies clave para facilitar la sucesión y recuperar la

estructura y funciones originales. La restauración funcional logra su objetivo utilizando grupos funcionales y reforzando la redundancia funcional; específicamente establece tres metas: (1) integrar grupos funcionales claves con especies nativas, (2) restaurar la redundancia funcional (para incrementar la resiliencia del sistema) y (3) crear nichos para especies raras.

El enfoque productivo atiende el segundo postulado de la SER: el rango de su estrategia contempla, además de la restauración, la conservación y el manejo sustentable de los recursos. En el marco de la parcela, la restauración se realiza mediante las estrategias de diversificación, estratificación y rotación de especies nativas de importancia local y las comerciales. El enriquecimiento e introducción de especies de importancia económica es acompañada por la formación de microempresas comunitarias, la capacitación y la innovación tecnológica (por ejemplo de beneficiado de vainilla).

En la versión etnoecológica, además de atender el punto anterior, es relevante rescatar los manejos tradicionales sustentables de los recursos, puesto que la investigación etnoecológica ha demostrado la reciprocidad entre estos manejos tradicionales y los procesos ecológicos en las áreas tropicales. La SER otorga una relevancia especial a las prácticas autóctonas y/o tradicionales de manejo ecológico, pues se considera que muchas prácticas son sostenibles porque mantienen la biodiversidad y productividad de los ecosistemas. La SER recomienda, de hecho, la recuperación de estas prácticas autóctonas de manejo para la restauración de “ecosistemas culturales” en el caso de “los países en vías de desarrollo”. Los pueblos indígenas y sus idiomas son revalorados como “bibliotecas vivientes del conocimiento ecológico tradicional”.

Esta propuesta concuerda plenamente con el planteamiento de la SER con respecto a la inclusión de nuevas – alternativas a las tradicionales – prácticas sostenibles en los contextos tradicionales. Estas alternativas “se pueden aceptar, inclusive fomentar debido a los cambios sin precedencia ocurridos a escala mundial, también en las culturales tradicionales; siempre y cuando sean culturalmente apropiadas y tomen en cuenta las condiciones y limitaciones contemporáneas”.

En el estudio de caso se evidenció que tales alternativas son necesarias, pues ni la cultura tradicional ni la “modernidad” son capaces de resolver problemas ambientales a los que se enfrentan las poblaciones rurales en la actualidad: la cultura tradicional porque el origen y el carácter de los problemas es ajeno a su mundo de vida tradicional; la modernidad porque es la

causa misma del problema. Hemos mencionado en los Resultados la necesidad de una “modernidad alternativa” capaz de ofrecer respuestas y no comprometer la continuidad de estas comunidades y sus ambientes naturales.

La revaloración y rescate de manejos tradicionales sustentables y la creatividad con respecto al patrimonio biocultural propio, son las áreas de acción que comparto con el enfoque productivo y etnoecológico.

El problema de bautismo

A lo largo del documento manejo el concepto de “restauración biocultural”, no obstante tal decisión ha sido tomada provisionalmente. La elección de término “biocultural” fue coyuntural para ajustarse a los intereses académicos del grupo de trabajo sobre los recursos bioculturales con el que he colaborado y desde el cual se formularon algunas de las preguntas de investigación. Cabe señalar que el paradigma biocultural está siendo cuestionado desde los enfoques constructivistas como una postura reduccionista y esencialista, sobre todo en la parte que concierne a sus argumentos en relación a la co-evolución de las diversidades naturales y culturales, el determinismo biológico, la diversidad cultural reducida a la diversidad etnolingüística y la diversidad biocultural cartografiada con base a estos criterios.

Con respecto a estos temas controvertidos, espero haber sido constante señalando el papel de la creatividad, co-invención y co-aprendizaje (en lugar del determinismo y co-evolución) en la relación entre la sociedad y la naturaleza; en este sentido retomo por ejemplo el concepto de “memoria biocultural” del grupo como un conjunto de saberes y prácticas culturales asociados a la apropiación de recursos naturales, acumulados por generaciones (Toledo y Barrera, 2008). También espero haber sido clara al argumentar que cada comunidad, aunque comparta una matriz ontológica común es diferente, dinámica, adaptativa y corresponde a su propio contexto glocal.

En esta propuesta el adjetivo biocultural se asocia no tanto con el origen de la diversidad, sino con el planteamiento político formulado desde Latinoamérica que aplica a cuestiones de acceso, posesión, manejo y gestión de la biodiversidad por los pueblos autóctonos y poblaciones locales

(Boege, 2008). Lo biocultural aquí significa una forma integral de plantear las estrategias de acción desde la cosmovisión y la participación locales.

La “restauración etnoecológica” fue el punto de partida que originó la búsqueda de elementos que ayudarían esclarecer o desarrollar los aspectos imprecisos en esta propuesta. No obstante, en el transcurso de esta búsqueda, nuevas dimensiones aparecieron en el horizonte y fueron incorporados en este enfoque, transformándolo en algo diferente con respecto al planteamiento etnoecológico original (Del Amo et al. 2010). En el contexto de esta tesis, el aspecto “dialógico” y “decolonizador” tiene que ver en mayor grado con el proceso de investigación que desembocó en esta propuesta (diálogo de saberes), aunque pretende también extender el paradigma del diálogo y de la decolonización de saberes y del ambiente a todo el quehacer en el campo de la conservación y restauración ecológica.

2. Características de la propuesta emergente

El objetivo de esta sección consiste en articular las principales conclusiones derivadas de esta experiencia en una propuesta teórica sintetizada.

La Restauración Biocultural se concibe desde la “ecología y diálogo de saberes” (Santos, 2009) y puede reducirse a tres principios: decolonizar el saber, el ambiente y al sujeto. Es una alternativa a la mayoría de los enfoques sobre la restauración formulados desde la posición privilegiada y hegemónica de la teoría ecológica y del paradigma científico occidental. En esta nueva configuración simbiótica, los conocimientos disciplinarios son básicos, indispensables y complementarios, y se combinan con aportes de otros sistemas epistemológicos que pertenecen al orden de lo tradicional, local, popular, cotidiano.

El concepto de la restauración biocultural que emerge de este estudio no se opone a otros planteamientos teóricos, sino busca convergencias donde es posible establecerlas. La diferencia consiste en que el enfoque biocultural propone además un marco teórico compuesto por tres ejes: la integralidad del sistema biocultural, la interculturalidad como escenario de la restauración y el diálogo de saberes y como aproximación metodológica. De allí derivan las divergencias epistemológicas, metodológicas y éticas con respecto a los enfoques anteriores. La restauración biocultural plantea sus objetivos con ética y sentido.

La restauración biocultural tiene posibilidades de ser aplicada en cualquier área donde se presenta la situación de interculturalidad, es decir en ámbitos en los que intervienen y negocian diversos actores, intereses y horizontes culturales, donde a raíz de esta diversidad surgen problemas de comunicación y desigualdad, o bien donde el deterioro ambiental es asociado al proceso de pérdida de control local sobre su patrimonio biocultural. Cualquier proyecto de desarrollo, conservación, restauración o educación ambiental, planteado desde la academia o desde las políticas estatales en México o Latinoamérica, cabe en este marco general.

Propongo integrar la perspectiva de la interculturalidad y otorgarle un lugar relevante en los procesos de comprensión de la problemática inherente al campo de la restauración. Las capacidades explicativas de este enfoque van más allá de los contextos multiétnicos y se aplican también en otros contextos que presentan el síndrome “norte-sur”, “occidental-autóctono” “moderno-tradicional”, “rural-urbano”, “dominante-dominado” etc. Las condiciones de México (que manifiestan todos estos síndromes) sin duda ofrecen un escenario intercultural y requieren de una aproximación desde la interculturalidad.

La restauración biocultural aplica donde la presencia humana es incuestionable y afianzada con argumentos de tipo histórico (la cultura co-creadora de paisaje), de tipo legal (como patrimonio biocultural), ético (responsabilidad por el paisaje y los recursos naturales) y de sustentabilidad (uso racional de los recursos). No obstante, la particularidad de esta propuesta es su escala local de acción, en donde puede haber microrrestauraciones.

El objetivo consiste en la recuperación de funciones, servicios y significados del paisaje para propiciar el bienestar a la población local y en la reconstrucción de la resiliencia socioambiental del sistema. Se debe restablecer la resiliencia social del grupo y la resiliencia ecológica de su entorno biofísico de manera integral y no en términos rígidos de “regreso a un estado original-prístino-tradicional del sistema” (sea aplicado a un ecosistema natural o una sociedad tradicional). Restablecer la resiliencia estriba en la reinvenCIÓN de ambientes y comunidades sustentables con base en la creatividad e integración de múltiples saberes, experiencias y posibilidades, disponibles en el presente o en el pasado, por medio de diálogo, reaprendizaje e interaprendizaje.

El sistema de referencia será definido como paisaje cultural con atributos ecológicos, productivos, sociales, identitarios y espirituales, planteados desde la visión local contemporánea y en función de su trayectoria histórica, sus necesidades actuales y las aspiraciones y riesgos para el futuro.

Precisa ajustar la definición del paisaje en el contexto de esta propuesta, en la cual destaca la inseparabilidad de la dimensión natural de la dimensión cultural. Desde nuestra perspectiva, el paisaje es un ámbito esencialmente cultural y subjetivo, puesto que siempre comunica y significa. Aquí el paisaje se entenderá como expresión material y condensada de todas las dimensiones significativas para la población local. En nuestro estudio de caso, desde la perspectiva de la comunidad el paisaje expresa la soberanía (alimentaria y en otros sentidos), la pertenencia (local, étnica, nacional gracias a los símbolos presentes en el paisaje), el sistema axiológico (los valores con respecto a la naturaleza y los humanos), las formas de trabajar, formas de organizarse y solidaridades locales, y las formas de relacionarse con el exterior; el paisaje expresa las relaciones de poder, la tradición y la modernidad. Cada espacio combina diferentes significados, atributos, funciones o símbolos.

En consecuencia, el sistema de referencia es básicamente un conjunto de significados, impregnados en el paisaje físico, que son redefinidos por la población local, por ello la composición de grupos funcionales debe considerar las “especies localmente significativas” y no sólo sus funciones con respecto al ecosistema.

En esta configuración, la meta de la restauración consiste en recrear sistemas socioambientales saludables y resilientes. En nuestro estudio de caso observamos que la resiliencia tiene que ver con el control local colectivo sobre los recursos y depende de su reapropiación. La construcción de resiliencia implica robustecer la diversidad no sólo de paisajes, agroecosistemas y a nivel genético, sino también de la diversidad de saberes y formas de entender el mundo, diversidad de formas de vivir, organizarse y trabajar. En otras palabras, la restauración debe preocuparse también por promover el capital social, la innovación, la relativa independencia, el mantenimiento de instituciones propias/informales, pero también la adaptabilidad y creatividad para mantener funciones del sistema en el contexto de cambios globales.

Desde nuestra perspectiva, un sistema socioambiental restaurado debe contar, entonces, con espacios reapropiados, recursos y funciones saludables, saberes y valores propios visibilizados y

revalorados, organización fortalecida y personas con capacidad de diálogo, aprendizaje adaptativo y de realizar acciones colectivas en beneficio común.

El rango de las actividades que plantea la restauración biocultural abarca las actividades directamente relacionadas con la recuperación de los recursos, funciones y servicios ambientales, pero también incluye los procesos de recuperación en el plano social. Específicamente, se trata de la visibilización, reaprendizaje, reapropiación en torno al patrimonio biocultural, de afirmación de la autoestima personal y colectiva y la recreación de la identidad cultural anclada en el patrimonio biocultural del grupo. Es esencial la revaloración y el rescate de manejos tradicionales sustentables y la creatividad con respecto al patrimonio biocultural propio.

Este enfoque se concentra en escalas pequeñas y actúa a nivel local. Esto se sostiene con diversos argumentos. El primero es una mayor viabilidad de acciones locales, donde los actores pueden contar con recursos propios y actuar de forma autónoma y autosustentable. El segundo argumento se sostiene con la heterogeneidad enorme de contextos en términos ambientales, económicos y culturales. Cada comunidad es diferente y cada restauración se configura de forma diferente.

La participación social en la restauración se entiende muy ampliamente. En cuanto a la participación de la población local, nos referimos tanto al consenso, diseño, custodia y ejecución, como a la participación en los beneficios; el aspecto de la toma de control y responsabilidad sobre los recursos bioculturales por parte del colectivo local es primordial. La participación debe también incluir la corresponsabilidad de los actores “culpables” por causar el deterioro.

Si bien los teóricos y profesionistas de la restauración reconocen la participación de las comunidades, casi no profundizan en su propio papel y esto representa una negligencia ética y un riesgo para el éxito de una intervención. Esta es la diferencia cualitativa que aporta este trabajo, al incluir la autorreflexión sobre el rol del investigador – promotor – facilitador -coaprendiz dentro del universo estudiado o intervenido. Postulamos que el investigador debe incluir la autorreflexión, vigilancia constante de su quehacer y la responsabilidad por los procesos en los que participa. Tiene injerencia en procesos de reformulación de relaciones de poder al interior de la comunidad y hacia el exterior, o en los procesos de etnogenesis como promotor de ciertos referentes identitarios y étnicos. Su función consiste esencialmente en facilitar y acompañar los

procesos de visibilización, reapropiación y transformación planteados desde el interior y no imponer fórmulas ajenas.

Aunque el aspecto de género no se contempló en el planteamiento inicial, la importancia del género, específicamente de las mujeres, se manifestó en tres contextos: (1) las mujeres como cuidadoras de la biodiversidad en las milpas, (2) como creadoras de los solares – agroecosistemas más ricos en biodiversidad-, (3) la actitud de las mujeres hacia la organización, el trabajo y la naturaleza. El tema del género se muestra como una potencialidad importante.

Argumentamos que, para restablecer buenas relaciones entre las sociedades y la naturaleza, se requiere restablecer buenas relaciones entre los humanos y entre las sociedades, de tal manera que hablamos de una transformación social y cultural como condición para lograr los objetivos planteados por la SER. Esta transformación se orienta hacia la justicia social y cognitiva, la solidaridad y la recuperación de la pertenencia y la autoestima cultural. Restablecer una relación sana significa trascender los conflictos socioambientales que surgen desde las asimetrías sociales y de la incapacidad de comunicación y acción solidaria. Se requiere de la conciencia y de la voluntad de trascender los múltiples obstáculos en la vida real que hacen de la relación sociedad-naturaleza una relación conflictiva y nociva.

A primera vista, quizá este último postulado de nuestra propuesta, que condiciona el éxito de la restauración con una verdadera transformación social y cultural, la coloca en el ámbito de las utopías. Pero, ¿será más utópica que las otras propuestas? Los planteamientos estancados en el viejo paradigma de la ciencia, al ignorar o menospreciar el potencial de la voluntad humana y la creatividad social, no son más realistas que las ideas románticas o revolucionarias. Ojalá que la humanidad de un vuelco y una sorpresa a los ortodoxos... sin qué nos tardemos demasiado.

CAPÍTULO 10: CONCLUSIONES

1. Respuestas a las preguntas de investigación

Recordemos que el objetivo principal de este trabajo consistió en ofrecer una plataforma epistémica de la restauración ecológica, capaz de encarar la crisis socioambiental contemporánea y, en especial, pertinente a las condiciones ecológicas y culturales de México. De acuerdo al enfoque decolonial adoptado como marco teórico de la tesis, este replanteamiento de la restauración tuvo que contemplar procesos de decolonización del conocimiento, del ambiente y del sujeto, como tres aspectos centrales del campo de la restauración. Estos procesos de decolonización fueron aquí entendidos como acciones de visibilización y reconocimiento de la diversidad de saberes, relaciones, significados y actores y como diálogo entre ellos desde la horizontalidad.

Para responder las preguntas de investigación y resumir el cumplimiento de sus objetivos, considero preciso modificar el orden de las preguntas y empezar por la última, que indaga por el enfoque y el método, sosteniendo la estructura de mi investigación, para concluir con el objetivo principal de la tesis.

¿Cómo evitar la violencia simbólica y epistemológica en el proceso de investigación?

La pregunta, centrada en la búsqueda de un enfoque y una metodología adecuada que nos llevaría a obtener resultados bien fundados, pertinentes y legítimos, capaces de sustentar una reelaboración epistémica de la restauración, sugería desde el inicio de la investigación una preocupación por su calidad académica pero también ética.

El diálogo de saberes, emprendido en el plano académico y en el plano intercultural, incorporó las ideas de justicia social y cognitiva y la horizontalidad en el proceso de investigación. En primer lugar, la necesaria apertura de la teoría ecológica se realizó integrando a otros aportes epistemológicos disciplinarios, en particular del campo de las ciencias sociales, así como de los campesinos totonacos. Varias de las dimensiones que componen el campo de la restauración fueron

redefinidos a partir de estas “otras” epistemologías: el paisaje, el deterioro, la restauración, la comunidad, el bienestar, la ética ambiental, la sustentabilidad, la resiliencia socioambiental. En estos ejercicios, otorgué un reconocimiento especial a la perspectiva del actor, es decir a la comprensión de los campesinos totonacos, que privilegian la pertenencia y la significación en la relación entre la sociedad y la naturaleza, y colocan la ética sobre el rigor científico y sobre la prepotencia de los principios de desarrollo occidental y la modernidad. Este reconocimiento fue el principal mecanismo para transformar la relación entre el sujeto investigador y el objeto de estudio en una relación de sujetos, basada en la horizontalidad y retroalimentación mutua.

¿Cuál debe ser el papel de los actores involucrados en la tarea de la restauración? ¿Cuál es el papel del investigador-promotor de la restauración, cuáles son los riesgos implícitos en una intervención y cuáles las responsabilidades? ¿Cuál es el papel de la población local, especialmente de las poblaciones autóctonas, en la restauración?

Estas preguntas y el objetivo de redefinir el lugar de los actores involucrados en la restauración ecológica me han llevado a proponer la autoconciencia, la ética y la autogestión como las características esenciales que definen el papel del investigador-promotor y de la población local.

La pregunta ¿intervenir o no intervenir? es de los más profundos cuestionamientos sobre la razón de ser del investigador-promotor y ha suscitado críticas, tanto desde la academia como desde la sociedad. Las acusaciones van desde la manipulación y simulación de procesos, hasta el servicio a ciertos intereses políticos o económicos. En todo este trabajo sostengo que la participación, la subjetividad y el impacto del sujeto investigador en la realidad estudiada son implícitos e inevitables. La pregunta entonces cambia por ¿hacia dónde orientar esta intervención? En vista de la problemática y los procesos de destrucción del patrimonio biocultural de los pueblos originarios y la injusticia social y cognitiva con respecto a ellos, es una obligación ética del investigador tomar una postura proactiva y participar en la transformación social. En este sentido, el diálogo de saberes ofrece una oportunidad de construir el aprendizaje y las alianzas para favorecer este cambio necesario.

Pero antes de intervenir es fundamental reconocer que la irrupción del investigador – restaurador en la realidad concreta de una comunidad siempre altera las relaciones de poder y los procesos

identitarios al interior del colectivo intervenido. También es necesario considerar que la imagen de los actores y programas externos en las comunidades está devaluada y esto constituye un verdadero desafío para plantear propuestas e intervenciones desde la academia, el gobierno o como iniciativa independiente. Los campesinos están familiarizados con las formas de operar de programas externos, que incluyen estímulos económicos, intermediarismo (corrupción), falta de transparencia o la simulación; también están conscientes de ser usados y afectados por los nuevos conflictos que polarizan la comunidad a raíz de estas intervenciones. Las experiencias y conocimientos de los actores locales con respecto a la conservación y restauración planteadas desde el exterior (plantaciones forestales, organización de grupos y gestión de apoyos, reservas comunitarias) no son una excepción.

Es vital reconocer que al entrar en contacto con la comunidad indígena, el investigador es etiquetado como *luwán* (víbora) – un personaje ambivalente pero esencialmente negativo - y se le asignan roles. Estos roles deben ser renegociados en el transcurso de la intervención y esta tarea involucra directamente la capacidad de comprensión, de aprendizaje y de compromiso con la comunidad por parte del investigador. Este cambio de roles va desde un agente externo quien divide, destruye, descalifica, controla y debilita la resiliencia del grupo y su entorno, hacia un participante-facilitador-acompañante y co-aprendiz de procesos significativos en beneficio de la comunidad y de su patrimonio biocultural.

El investigador interesado en la perpetuación del patrimonio biocultural, al poner en la mesa del debate los valores, los saberes y las prácticas en relación al manejo de los espacios y recursos naturales, y significándolos desde el exterior como categorías de adscripción grupal y cultural o emblemas de contraste, se vuelve copartícipe en la reinvención del paisaje y de la identidad totonaca. La interiorización de estas adscripciones externas en el seno del grupo estudiado ya se ha observado a raíz de nuestra presencia e interacción con las comunidades en cuestión, concretamente lo notamos en la revaloración de las prácticas agrícolas tradicionales y del paisaje agrario totonaca por los participantes en los foros comunitarios.

Con respecto al papel de la población local en la restauración biocultural, este debe ser protagónico en todos los sentidos. La restauración biocultural gira en torno al capital comunitario (natural, cultural y social), parte de él y lo fortalece; incluye las cosmovisiones, saberes empíricos y prácticas tradicionales sustentables en su estrategia, define sus rumbos a partir de las necesidades

y significados locales, busca beneficiar al ámbito local y reconstruye la resiliencia socioambiental de las comunidades y sus ambientes. Esto tiene consecuencias importantes en todas las fases del proceso de investigación, planeación y realización de la restauración.

Es necesario vigilar el etnocentrismo propio de las disciplinas científicas y sus herramientas metodológicas (no directividad) para aproximarse a los argumentos, necesidades y saberes “otros”. En el contexto de esta experiencia se tornó evidente el peligro de imposición de argumentos, modos de pensar y hacer la restauración desde el exterior. Observamos como los saberes locales con potencial para contribuir a la restauración, se organizan en función del universo de los campesinos y no en función de las categorías etnobotánicas. La falta del dato no significa necesariamente la ausencia de cierto conocimiento o ciertas prácticas, sino a menudo es una consecuencia del carácter hermético y etnocéntrico de la indagación. Por ello es importante otorgarle el papel protagónico a los sabedores locales en el proceso de la restauración y no insistir en la descripción y traducción de los conocimientos locales a términos científicos.

La autogestión de la restauración por parte de las comunidades interesadas, que significa la toma de control y responsabilidad sobre los recursos bioculturales por parte del colectivo local, es un aspecto primordial. No obstante, para una mejor comprensión del papel protagónico de los actores locales, es necesario pasar al siguiente apartado, dedicado a la dimensión social y cultural del campo de la restauración.

¿Cómo plantear una restauración social y culturalmente pertinente? ¿Qué significa el “factor social/cultural” en el campo de la restauración? ¿En qué consiste esa pertinencia social y ambiental en el caso de México?

El interés por integrar la dimensión social y cultural en la reflexión sobre la restauración ecológica en México responde a una práctica reduccionista y estéril de etiquetar la compleja problemática intercultural del país como un simple “factor social /cultural /humano”. El escenario multiétnico y pluricultural, las diferencias económicas, de clase y estatus social crean un escenario complejo. Ponderar esta diversidad y complejidad en las propuestas de la conservación y restauración ecológica debería implicar una serie de consecuencias epistemológicas y prácticas.

Para explorar “la dimensión cultural” dentro del campo de la restauración me basé en la integración de enfoques sociales y un estudio de caso desarrollado con las comunidades totonacas del municipio de Papantla. Adopté algunas perspectivas centradas en los aspectos de la diversidad, la diferencia y la desigualdad, como la antropología de la interculturalidad y el enfoque decolonial. Estas perspectivas ponen énfasis en las relaciones de poder como plataforma sobre la cual se construye la identidad y la diferencia y de la cual emerge la desigualdad y la resistencia.

A partir de los temas dialogados en las comunidades, surgieron campos significativos como la organización comunitaria, la vida en el campo, el trabajo, formas de relacionarse con la naturaleza y sociedad, la pertenencia, el progreso, la educación de los niños y la construcción de un futuro para los jóvenes. La perspectiva de la interculturalidad ayudó a comprender la condición glocal e híbrida de la comunidad, el proceso de pérdida de la autonomía y control sobre sus recursos bioculturales, así como el desafío que constituye una comunicación horizontal y la creación de significados compartidos.

Los principales aportes de mi tesis para definir la pertinencia social y cultural de la restauración en el contexto estudiado consisten en la visibilización e integración de las comprensiones, argumentos e iniciativas locales en la propuesta. Específicamente, podemos señalar tres pilares sobre los cuales se construye la pertinencia social y cultural de la restauración biocultural: (1) decolonización de conceptos a partir de la integración de comprensiones y significador locales, (2) construcción de rumbos desde la óptica de los actores, y (3) fortalecimiento de redes de solidaridad y acciones locales.

(1) *Conceptos decolonizados.* El campo de la restauración es colonial también por operar con base a conceptos rígidos, por ello la tarea de redefinir o resignificar los conceptos es parte del proceso de la decolonización. Con respecto a este punto, mi investigación ofrece lecturas de algunos conceptos centrales como paisaje, bienestar, deterioro y restauración, sustentabilidad y ética ambiental, desde lo subalterno y lo invisibilizado por los discursos hegemónicos (científicos y políticos).

Las principales implicaciones de la integración de miradas indígenas en la redefinición de *paisaje* consistió en abandonar la exclusividad de su dimensión ecológica y material. El paisaje no es solamente un conjunto de ecosistemas, sino también y sobre todo es un paisaje cultural y

simbólico. Revivido en los recuerdos de los abuelos, se muestra como un ámbito concreto que fue intensamente vivido, recorrido y trabajado por las generaciones pasadas, pero también como un constructo, resultado de la significación que le fue otorgada por una cultura. La evocación del paisaje tiene dimensiones material, social y simbólica a la vez. El paisaje materializa y condensa su simbología, sus mitos, su historia y su soberanía. Desde la perspectiva de los procesos identitarios, el paisaje es un referente concreto de la cultura y la territorialidad totonaca.

La definición de los conceptos de *bienestar, progreso y desarrollo* es especialmente delicada, puesto que estas suelen ser las palabras fundamentales que justifican la intervención. La propuesta biocultural no puede operar en función de criterios e intereses ajenos al grupo en cuestión, ni tampoco medir su éxito con los valores numéricos que no reflejan la realidad de los actores (sino intereses externos). La transformación o el florecimiento debe contemplar la noción del bienestar, así como se plantea desde los propios actores.

La compresión indígena del bienestar es esencialmente cualitativa y tiene que ver con la noción de felicidad, finamente articulada a las condiciones locales: sociales, ambientales y culturales. Deriva de una filosofía de la vida basada en relaciones de pertenencia, armonía, trabajo y suficiencia, reflejadas a nivel del individuo, del grupo y del ambiente. La penetración de la “modernidad”, estilos de vida occidentales-urbanos y los fetiches de progreso es parte relevante de la realidad de las comunidades rurales indígenas y también incide en la manera como se percibe el bienestar. Las semejanzas entre la *felicidad* y el *progreso* se manifiestan, en particular, en la valoración de bienes y servicios que benefician al ámbito comunitario, como la electricidad, pavimentación o un auditorio. Es necesario reforzar las prácticas sociales de selectividad y adaptación de elementos de la modernidad a su propio mundo de vida, de modo que no se comprometa la sustentabilidad y la resiliencia de las personas, de la comunidad y su entorno. La restauración biocultural debe procurar lo mejor y lo más pertinente que ofrece la modernidad alternativa, cuando la situación lo amerita, pero sobre todo debe reforzar la construcción del bienestar desde el concepto local de la felicidad.

El *deterioro* tiene que ser entendido como un fenómeno integral y multidimensional, que impacta no solamente a los ecosistemas, sino también la felicidad y la resiliencia de la población. En particular afecta su salud, la calidad de su alimentación, las condiciones de trabajo en el campo, la calidad de convivencia, socava los referentes simbólicos, afecta la soberanía y la autoestima de las

personas. La percepción integral del deterioro, en términos de pérdida o decremento en la calidad del ambiente y de las vidas humanas, debe reflejarse en las características de la propuesta de restauración. Al deterioro integral y multidimensional debe corresponder una restauración que cumpla con las mismas características: debe ser integral y multidimensional. La restauración biocultural debe enfocarse a la recuperación de funciones y resiliencia del sistema socioambiental. En el caso de las comunidades estudiadas, el reto consiste en la recuperación de la agrodiversidad de los cultivos y en la restauración ecológica de espacios y recursos deteriorados, de tal modo que respondan a las necesidades materiales, económicas, sociales y espirituales de los seres humanos y sus comunidades.

Con respecto a la noción de *restauración ecológica*, es fundamental reconocer que la restauración (y la conservación) está implícita en el manejo ancestral de los recursos, concretamente está integrada en las actividades de manejo de estados sucesionales que permiten la recuperación de suelos y bosques y en la creación de cultivos biodiversos. Dichas prácticas tradicionales de “conservación y restauración” tienen carácter de un cuidado constante y adaptativo, más compatible con la noción occidental de *sustentabilidad*, pues procuran evitar una destrucción permanente del medioambiente. La restauración occidental, como se plantea desde el discurso científico o político, parte de la destrucción como *estatus quo*. Es por ello que el concepto de la restauración no es plenamente compatible con la visión indígena y es visto como algo ajeno a su quehacer, propio de la racionalidad occidental.

En los discursos y programas de restauración ecológica hay una paradoja y una injusticia en asumir la responsabilidad de los campesinos indígenas por el deterioro y por su remediación. En lugar de traer un discurso ajeno a la realidad y comprensión de la comunidad, sería más pertinente partir de sus saberes, sus percepciones y sus necesidades, y recuperar y fortalecer sus prácticas de manejo sustentable. No obstante, hay que tomar en cuenta que en el universo de los campesinos están presentes manifestaciones del deterioro por los que ellos no tienen responsabilidad ni disponen de respuestas o medios para contrarrestarlo. La contaminación y el cambio climático son algunos ejemplos. En estas áreas es necesaria la participación de los responsables, puesto que la corresponsabilidad de todos los actores involucrados es esencial para una restauración exitosa y simétrica.

(2) *Rumbos construidos por los actores*. La pertinencia social y ambiental del enfoque también se expresa en los referentes, trayectorias y rumbos identificados y construidos desde la perspectiva del actor y con base en el diálogo de saberes. Esto implica: (1) no imponer realidades ni modos de hacer, (2) partir de las prioridades, valores, saberes, visiones del mundo locales, (3) recuperar prácticas locales sustentables y conocimientos ecológicos tradicionales y (4) enfocarse a espacios y especies prioritarias localmente.

En el punto anterior ya se encuentran algunas alusiones a la necesidad de diseñar la restauración desde los argumentos, necesidades y significados locales. La propuesta biocultural debe incluir las prioridades y expectativas planteadas por los actores: la soberanía alimentaria, la organización, la convivencia armoniosa en la comunidad, el bienestar y la identidad. Pero también la argumentación debe partir de los valores, saberes y visiones del mundo locales. Pese a la dificultad de traducir y comprender estos aspectos, la tarea es fundamental para no ejercer la violencia epistémica.

Tabla 10. Valores locales y valores occidentales
(Fuente: elaboración propia, basada en aprendizaje de campo).

VISIÓN SAGRADA DE LA NATURALEZA	visión instrumental de la naturaleza
RESPETO Y RECIPROCIDAD	Falta de respeto, abuso
CULTIVAR	Explotar
AGRICULTOR	Ganadero
TIERRA	Dinero
TENER LO SUFFICIENTE	acumular riqueza
FELICIDAD	Riqueza
ESTAR (TRABAJAR, CONVIVIR)	tener (bienes materiales e inmateriales)
SUFICIENCIA	Exceso
AUTOSUFICIENCIA	Dependencia
TIEMPO QUE SE TRABAJA	tiempo que se ahorra
ESFUERZO, MOVIMIENTO	Comodidad
SABIDURÍA	Educación
CONCIENCIA	conocimientos teóricos
HACER	Decir

Con respecto a los valores retomados como guía de nuestra restauración, podemos aportar una lista de valores locales-tradicionales y su contraparte occidental. Esta lista, recordemos, fue construida con base en los discursos de identidad y resistencia de los informantes totonacas.

Partiendo de la perspectiva de los actores, los recursos y espacios susceptibles a ser el objeto de restauración, son los que han sufrido algún tipo de deterioro y al mismo tiempo este deterioro afecta el bienestar de los seres humanos. Los informantes señalaron especies útiles y escasas (en desaparición), milpas tradicionales, partes ociosas o erosionadas de las parcelas, orillas de cultivos, áreas afectadas por eventos naturales (deslaves) y terrenos privados de su vegetación original (potreros, orillas de manantiales y arroyos).

Los campesinos locales poseen también un rico conocimiento empírico de aspectos que podrían ser útiles para la restauración, pero este no siempre puede ser aprehendido con la herramienta diseñada desde la racionalidad científica /etnocéntrica. Adicionalmente, se presenta el problema de la traducción entre un sistema cognoscitivo a otro. La aproximación a estos conocimientos empíricos arrojó una larga lista de aspectos que clasifiqué bajo las siguientes categorías:

- la relación entre árboles y diversos servicios ambientales, como la protección contra erosión del suelo, protección de mantos freáticos, regulación del clima y la salud humana; el cambio de clima y su relación con la vegetación nativa, en particular la desaparición de algunas especies locales; la biodiversidad y su relación con el control de las plagas, con la seguridad alimentaria y la resiliencia de las comunidades; la relación entre el uso de agroquímicos y la biodiversidad local; clasificación de árboles y sus cualidades en relación al uso; priorización de árboles con base a sus cualidades en relación a su uso; el concepto de *recio* y la relación entre las plantas y la luna; clasificación de árboles y sus cualidades en relación al manejo, la distinción entre árboles *buenos* y *malos*; saberes y prácticas para restaurar suelos y ecosistemas de manera tradicional.

El reto de una restauración alternativa a enfoques dominantes consiste en recuperar los manejos planteados desde la cosmovisión local (y no occidental) y fortalecerlos con el diálogo de saberes (conocimientos científicos o empíricos) en temas que no encuentran una solución local, pero sin ejercer violencia epistémica. De esta manera se evitará una imposición de realidades y modos de hacer y la invisibilización de los valores tradicionales/locales que constituyen un patrimonio y un capital de estos colectivos.

(3) *Redes de solidaridad y acciones locales.* Partiendo del reconocimiento de la diversidad y del diagnóstico de las condiciones encontradas en las comunidades estudiadas, podemos formular los siguientes lineamientos generales: (1) no existe un solo modelo de la restauración universal, la restauración debe plantearse desde lo local, (2) se deben promover mosaicos de restauraciones diferentes, (3) es pertinente trabajar con redes sociales simples y (4) buscar convergencias y alianzas de forma alternativa y solidaria.

Debido a que no existe una receta universal ni un modelo general aplicable a cualquier contexto socioambiental, usamos aquí la metáfora de mosaico para explicar que habrá tantas restauraciones como condiciones locales. La restauración debería apoyarse en acciones a pequeña escala, basadas en relaciones sociales simples que facilitan la comunicación y acción. Esta conclusión deriva de la observación del impacto que tienen las intervenciones externas en la comunidad, complejizando las circunstancias y los discursos locales e incapacitando al colectivo para realizar acciones sinérgicas. La restauración debería apoyarse también en alianzas con actores e instituciones con visiones semejantes, pero no necesariamente enfocadas a la conservación o restauración.

Indudablemente existen convergencias entre la propuesta de restauración biocultural y múltiples proyectos de “rescate” integral, recientes o en marcha, con los cuales podemos vincularnos o aprender de ellos para fortalecer las acciones locales. En la escala regional, como antecedentes cabe mencionar aquí el proyecto del Centro de Reapropiación de Saberes en Zozocolco enfocado a fortalecer los saberes agroecológicos tradicionales, el proyecto de Puente Nacional edificado alrededor de la importancia histórica del sitio y el proyecto del Centro de Artes Indígenas de El Tajín centrado en la recreación y promoción de las artes y la enseñanza tradicional totonaca. La visión integral del patrimonio biocultural, el papel protagónico de las comunidades, sus cosmovisiones, sus saberes y sus prioridades, así como el papel de los investigadores comprometidos con el florecimiento cultural de grupos en cuestión, asemejan estos proyectos a nuestra propuesta.

En el ámbito comunitario, ya existen varias instituciones con intereses compatibles o parcialmente compatibles. Tanto el espacio del *kantiyán* como del museo comunitario y hasta el proyecto de turismo alternativo, tienen un gran potencial para fortalecer los saberes y acciones acordes a la restauración biocultural. En este sentido conviene establecer alianzas y una agenda de trabajo en

conjunto. Es preciso sumarse a los proyectos e instituciones con presencia establecida en la comunidad. Dada la incompatibilidad y el carácter conflictivo de las relaciones entre la enseñanza tradicional y la escolar (tema tan mencionado en las comunidades), también es conveniente crear vínculos con los espacios de educación formal.

¿Cuál debe ser el propósito de la restauración ecológica en México? ¿Qué restaurar? ¿Para qué y para quién?

La respuesta a esta pregunta que corresponde al objetivo principal de redefinir la plataforma epistémica de la restauración y replantear su objeto y sus objetivos, ha estado implícita en los apartados anteriores. En el Capítulo 9 de esta tesis hago hincapié en que:

El objetivo consiste en la recuperación de funciones, servicios y significados del paisaje, para propiciar el bienestar a la población local y en la reconstrucción de la resiliencia socioambiental del sistema. Se debe restablecer la resiliencia social del grupo y la resiliencia ecológica de su entorno biofísico de manera integral [...]. Restablecer la resiliencia estriba en la reinvención de ambientes y comunidades sustentables, con base en la creatividad e integración de múltiples saberes, experiencias y posibilidades, disponibles en el presente o en el pasado, por medio de diálogo, reaprendizaje e interaprendizaje. [...] El sistema de referencia será definido como paisaje cultural con atributos ecológicos, productivos, sociales, identitarios y espirituales, planteados desde la visión local contemporánea y en función de su trayectoria histórica, sus necesidades actuales y las aspiraciones y riesgos para el futuro. [...] El aspecto de la toma de control y responsabilidad sobre los recursos bioculturales por parte del colectivo local es primordial.

2. Vetas teóricas abiertas al debate

El proceso vivido en el marco de la investigación invita a retomar las experiencias y trazar algunas vetas de reflexión abiertas al debate. La primera se centra en los obstáculos para el diálogo y la decolonización en el contexto observado, que se originan en las asimetrías de poder presentes en la realidad social y se transfieren a las herramientas empleadas en la investigación y a toda la experiencia de trabajo de campo. La segunda veta refiere a la coincidencia y complementariedad entre las nociones de diálogo y decolonización con el enfoque transdisciplinario, en particular en

lo referente a la conceptualización del conocimiento, del ambiente y del sujeto. En consecuencia estas reflexiones incitan a indagar sobre la *posibilidad real del diálogo y de la decolonización en un contexto determinado* y sobre la eventual *pertinencia de la metodología transdisciplinaria*.

Posibilidad del diálogo en el contexto de asimetrías sociales

En atención a la primera veta de reflexión que confronta las nociones del “diálogo” y “resistencia”, concluyo que cualquier contexto social polarizado en su acceso al poder se resiste al diálogo. La perspectiva de poder permite ver esta experiencia y la propuesta emergente de restauración en una luz que resalta sus limitaciones prácticas, mas no socava la legitimidad de su intención.

La resistencia de los actores locales se ha manifestado en múltiples ocasiones en mi trabajo de campo, confirmando que las relaciones de poder y la desigualdad convergen en un eje importante que articula sus vidas, sus imaginarios y sus prácticas. Hemos observado como las áreas marginadas por la cultura dominante se convierten en ámbitos de resistencia de las comunidades totonacas y, de hecho, lo son. Entre estas áreas marginadas se encuentran: las formas de producción tradicionales basadas en el sistema tumba-roza-quema y la diversificación en cultivos y economías familiares; las formas de organización social en relación al gobierno y la autoayuda como la faena, la mano vuelta o las mayordomías; las prácticas relacionadas con la salud y alimentación como la herbolaria y la dieta basada en productos de la milpa; las formas de convivencia, educación y religiosidad, regidas por el principio de reciprocidad y respeto. El manejo tradicional del paisaje en las comunidades totonacas, y el paisaje en sí, representan también una de estas áreas de resistencia. Por otra parte observamos los procesos contrarios, es decir como los elementos tradicionales son rechazados por los totonacas, cuando estos elementos se integran al discurso y prácticas hegemónicas de la cultura dominante (por ejemplo la ceremonia del corte de palo volador, el vestuario y danzas tradicionales).

Esto tiene una gran importancia para nuestra propuesta basada en valores y significados locales: en un contexto de dominación, donde existen formas de resistencia, el mecanismo de rechazo y desplazamiento puede ocurrir si la restauración biocultural se percibe localmente como un proyecto externo e impuesto, con lo cual puede aniquilar la parte decolonizadora y dialógica del proyecto. Este riesgo es inherente a cualquier programa concebido desde la academia o el

gobierno. Las asimetrías de poder existentes impiden el desarrollo de cualquier esfuerzo decolonizante, debido a la presencia de la resistencia. Esto constituye una paradoja de la realidad que vivimos en México: las contradicciones y ambivalencias pantanosastruyen el camino para revertir la desgastante tendencia en el plano social y ambiental.

El contexto de la asimetría social en el que se circunscribió mi estudio representa un factor que compromete el diálogo y la acción hacia la transformación social con un rumbo definido. Donde existe la diferencia y la desigualdad, la comunicación entre los actores participantes no logra alcanzar el objetivo de un verdadero diálogo, en el sentido que le infiere Bohm (1996), tampoco logrará alianzas y acciones verdaderamente sinérgicas. La resistencia – consciente o no – impide que se desarrolle cualquiera de los dos. Por ello, la propuesta de una investigación y una restauración dialógicas no lo serán mientras estas asimetrías perduren y existan “discursos ocultos” (Scott, 2000) como forma de resistencia de los dominados y existan intereses tácitos e imposiciones de los dominantes. Seguirán siendo una propuesta utópica, mientras siga el desgastante juego de poder en el que ambas partes se desafían y examinan los límites de su poder o de su “desobediencia”. La resistencia no es un camino viable porque no sólo es producida por la desigualdad, sino también la reproduce y la perpetúa.

La transformación social entonces es esencial, repito, para lograr las soluciones a la problemática socioambiental contemporánea. Esta transformación se basa en la decolonización, es decir en el proceso que extraiga a ambos de las relaciones de poder desiguales, que incorpore lo subalterno como lo legítimo en todos los campos que *la ecología “simbiótica”* de Santos nos señala. El reto de decolonizar significa sustituir las jerarquías actuales por *heterarquías*, también en el mundo social del pensar y actuar humano; significa “pensar Sur como si no hubiese Norte, pensar mujer como si no hubiese hombre, pensar el esclavo como si no hubiese señor” (Santos, 2009: 109). Podríamos continuar borrando las *líneas abismales* que dividen, incomunican y sitúan como desiguales: pensar naturaleza como si no hubiese humano, al campesino como si no hubiese academia, al totonaca sin mexicano, al otro sin yo, a ellos sin nosotros...

El círculo vicioso de la dominación y resistencia imposibilita trascender a otro nivel de relaciones y acciones sinérgicas. Pero la diferencia y la desigualdad no se producen sólo en el plano simbólico de lo discursivo, sino también en el plano real de lo económico, lo social y lo político. Es por ello que nuestra propuesta incluye el aspecto de fortalecimiento del capital social comunitario y el

empoderamiento de los actores locales para hacerlos sujetos de su propio ambiente, capaces de controlar su propio destino. Solo en esta nueva configuración, sin asimetrías tan pronunciadas, la resistencia no tendría cabida y abriría el camino al diálogo y a las acciones verdaderamente sinérgicas, permitiendo una restauración biocultural de las comunidades y sus ambientes, recuperando su resiliencia y sustentabilidad.

Pese a estos obstáculos, defiendo las ideas de diálogo y de decolonización que muchos llamarían románticas, con una lógica simple que muestra solo dos caminos posibles: el camino de la complicidad con la injusticia o del “romanticismo”.

Otro aspecto que merece la atención y que no he podido resolver a lo largo del texto, es el tema de la “existencia” de dos comunidades ontológicas o dos “culturas” (tradicional y occidental) o bien dos “conciencias” (participativa y no participativa), dependiendo del contexto de uso y del autor (Santos, 2009; Mathez, 2007; Berman, 2001). A pesar de que estas dicotomías simplifican y reducen la diversidad real de los grupos humanos, me resultó cómodo adoptarlas, porque la línea divisoria se dibujaba desde los diversos contextos discursivos, tanto de los actores totonacos como de la academia.

Las dicotomías más repetidas en mi trabajo son: *moderno-tradicional*, *indígena-mestizo*, *occidental-no occidental*. Quisiera hacer un intento de explicar por qué. En primer lugar, las dicotomías permean el nivel discursivo de los actores locales quienes resaltan estas oposiciones; los actores se construyen a sí mismos a partir de estas dicotomías, lo cual demostré en el apartado dedicado a la identidad y la percepción de otredad y a la cosmovisión. Los contenidos y valores asignados a los polos no son fijos, sino que se crean y recrean a partir de una relación y una situación. De algún modo, lo binario es una expresión de la identidad y de la resistencia. Desde el lenguaje y la lógica, estamos sumergidos en las dicotomías y las asimetrías.

Estas dicotomías definen también mi posicionamiento, compartido con otros comentaristas de la crisis civilizatoria actual, para quienes la otredad tiene características de una alternativa a esta crisis. Lo binario ayuda a resaltar nuestra postura, lo que no compartimos y lo que nos identifica. La subjetividad es inherente al proceso de investigación y crea la realidad. Los mismos teóricos y pensadores de la decolonidad operan con estas cuestiones binarias.

Lo binario suele interpretarse como expresión del etnocentrismo y del *pensamiento abismal*, es decir de un tipo de racionalidad dominante, que crea la diferencia e impone jerarquías. Desde luego, el lenguaje binario no cumple con la premisa decolonial que Santos expresó como “pensar Sur como si no hubiese Norte” (Santos, 2009: 109). Superarlo ahora me parece insuperable. Frente a estos grandes retos, mi aporte consiste en pequeños pasos hacia decolonizar la teoría, los conceptos y la relación del trabajo de campo, incorporando lo llamado “subalterno” con respecto a lo dominante.

Pertinencia de la metodología transdisciplinaria

Con respecto a la segunda veta de reflexión, cabe señalar que las articulaciones con el enfoque transdisciplinario surgen desde diversos planos, sugiriendo la pertinencia de este abordaje para encarar los retos tan complejos como el diálogo, la sustentabilidad o la restauración. A partir de las reflexiones acerca de la resistencia que acabo de presentar, ya es posible advertir una coincidencia con la propuesta transdisciplinaria de Nicolescu (1996), concretamente con la creación de una *zona de no resistencia* para acceder a la comprensión, a la conciencia y al significado. Cualquier iniciativa que busca establecer diálogo, comprender al otro, construir nuevos significados y sentidos, que pondera el reconocimiento de la diferencia y de la subjetividad, puede ser abordado desde la transdisciplinariedad. En este sentido, el enfoque basado en la visión compleja y sistémica del mundo de la física cuántica, es muy compatible con la perspectiva decolonial y con el enfoque de la antropología de la interculturalidad.

Si bien la transdisciplinariedad no fue incluída desde el planteamiento inicial de esta investigación, emerge de la experiencia y nos ofrece una óptica útil a futuro. En el transcurso del análisis mi descripción se permeó de algunos conceptos de la teoría transdisciplinaria de Nicolescu como “niveles de realidad”, “el tercero incluido”, “zona de no resistencia” o “conciencia”. Esta mirada resultó ser una vía “decolonizadora” y “dialógica”, en especial con sus dos aportes esenciales en este contexto: (1) el posicionamiento con respecto a la diferencia y a la resistencia y (2) el principio de apertura y tolerancia.

Desde la perspectiva de la tesis, en especial en la parte dedicada a la cosmovisión de los campesinos totonacos, la transdisciplinariedad se muestra decolonizadora en la medida en que

permitió: “no excluir” lo que no se puede explicar de forma coherente desde cierto punto de vista (desde cierto nivel de realidad); posibilitó “no (des)calificar” a todo lo que se presenta como extraño o contradictorio en un plano de observación y contemplarlo desde otro nivel sistémico (como un tercer incluido); permitió comprender “la totalidad e inseparabilidad” del complejo onto-axiológico-pragmático de los campesinos indígenas y definirlo como una conciencia del significado de nuestro estar y nuestro hacer, aquí y ahora.

Además, la lógica transdisciplinaria del “tercero incluido” resulta compatible con la racionalidad de los agricultores tradicionales que no discrimina contradicciones, acepta la dualidad y la no exclusión. Esta última puede ser interpretada también como presencia de una conciencia holística o participativa como lo plantea Berman (1981). Finalmente la aproximación transdisciplinaria parece ser viable para poder integrar al Sujeto en el diálogo, transformando un “diálogo de saberes” en un “diálogo de conciencias” donde “saber” no basta, por ejemplo en diálogos y acciones en torno a la sustentabilidad y la restauración de paisaje.

Esta óptica hace patente que el diálogo de saberes debe ser acompañado por el diálogo de conciencias. El conocer, en el sentido racional de la ciencia, no es suficiente ni para el diálogo, ni para comprender, ni para actuar y transformar de forma inteligente y ética. Sobre todo el tema de la sustentabilidad no es una cuestión exclusivamente racional, pues como observamos en el caso de los campesinos totonacos, la sustentabilidad tiene que ver con la cosmovisión y un complejo de saberes-creer-actitudes plasmado en prácticas, o con un “saber vivir” que corresponde a su propia filosofía de la vida. También observamos que la construcción del conocimiento y las instancias involucradas en este proceso, difieren del modo en que se construye el conocimiento científico. La epistemología tradicional involucra lo que la ciencia excluye o invisibiliza: la experiencia de lo sagrado, lo subjetivo, lo emotivo y lo intuitivo. Esta inseparabilidad ha contribuido a la sustentabilidad de los sistemas socioambientales de los indígenas. La ecología de saberes, la etnografía y la transdisciplina son las vías que acercan a un diálogo profundo (o “ fusión de horizontes” en el sentido que le infiere Gadamer), pues todas ellas integran estos “elementos” al proceso de conocer.

Para que surja el diálogo, es esencial que el investigador sea capaz de reflexionar sobre sí mismo, cuestionar la universalidad y dudar en la totalidad del conocimiento científico. Esto aplica a todos los participantes del diálogo (Bohm, 1998). La integración de la subjetividad tiene consecuencias

éticas para el investigador y requiere de él de una vigilancia constante de su papel (autoconciencia) y de una toma de decisiones conscientes y responsables.

La perspectiva transdisciplinaria puede también aportar a la reflexión sobre algunos conceptos que aluden al ámbito ontológico de la representación del universo. Por ejemplo, la integración *biocultural* o *socioecológica* se fundamenta en la inseparabilidad de la problemática social y ambiental. Esta visión coincide con la comprensión de los actores locales con respecto a la pérdida de autosuficiencia, soberanía y resiliencia, procesos que, a su entender, se refieren tanto a las personas como a las comunidades y sus entornos biofísicos. Ambos ámbitos (social y ambiental) son inseparables en la percepción del campesino y así tienen que ser abordados por la restauración biocultural.

Con respecto a varios conceptos (de paisaje, cultura, patrimonio biocultural) prescindí de ofrecer definiciones rígidas y opté por dejarlas más amplias, abiertas e inclusivas en lugar de precisar y restringir los contenidos, sugiriendo solo el ángulo de mirada general desde el que estos se entienden. El ejercicio de buscar coincidencias y divergencias entre la propuesta emergente de restauración con respecto a los enfoques existentes es un ejemplo de esta apertura. Mi postura, formada con base en la experiencia de esta investigación y, en especial, en el aprendizaje sobre la cosmovisión, el saber, la tradición y la identidad, coincide con los principios de tolerancia y apertura transdisciplinarios y puede explicarse a través de las nociones de “niveles de realidad” y “zona de no resistencia” (Nicolescu, 1998). Limitando la rigidez de las definiciones, se crea una zona de no-resistencia entre diversos niveles de comprensión y se posibilita la articulación y comprensión integral de la realidad estudiada; se admite la posibilidad de construir diferentes narrativas y lecturas alrededor de diferentes elementos de la realidad (como el tema de la restauración), puesto que estas se construyen desde el contexto o nivel de realidad concreto.

Por ello, la propuesta biocultural de restauración tiene que ser entendida como producto de cierta experiencia desarrollada en cierto contexto, y como resultado de la conexión con y la participación en la realidad observada. Si bien no tiene una validez universal ni nos ofrece una fórmula capaz de responder a todas las preguntas, nos alerta sobre las cuestiones de primera importancia que, sin embargo, han sido desatendidas por los planteamientos anteriores. En este sentido, la propuesta emergente de la restauración biocultural es complementaria con respecto a otros conocimientos y enfoques de restauración.

3. Principales aportes y algunos campos de aplicación de la investigación

Entre los principales aportes de la tesis hay que mencionar los que tienen que ver con el ámbito teórico-metodológico, con los contenidos del estudio empírico realizado en Papantla y con el avance hacia la transformación social. En el plano teórico-metodológico, mi investigación asumió el reto de la integración inter y transdisciplinaria, construyó una metodología dialógico-reflexiva propia y contribuyó con una propuesta de restauración renovada en términos epistemológicos: la propuesta de la restauración biocultural. El estudio empírico aportó descripciones densas que enriquecen el estado de conocimiento de la problemática cultural y socioambiental de la región totonaca. Finalmente, la investigación suscitó procesos de retroalimentación y transformación social, tanto en la comunidad como en la academia. Mientras nosotros visibilizamos el valor del patrimonio biocultural, de los saberes locales y del potencial de las comunidades, ellos desenmascararon nuestro discurso y nos cuestionaron como personas y como profesionistas-académicos. Como consecuencia de esta visibilización e interaprendizaje, se han dado los primeros pasos hacia la restauración biocultural en las comunidades intervenidas.

Las reflexiones aquí incluídas pueden ser de gran utilidad para los profesionistas de la restauración, tanto académicos como funcionarios de gobierno o de la sociedad civil. Los resultados pueden ser aprovechados en dos campos de aplicación: de la investigación-acción y de la educación y formación.

Investigación-acción. La tesis ofrece bases teóricas y empíricas para promover los procesos de restauración biocultural en dos localidades más estudiadas: Cazuelas y Cuyuxquihui. En particular, contamos con un diagnóstico localizado y un plan de acción, que incluye elementos de cosmovisión y saberes empíricos de los campesinos totonacas y ofrece pistas para la estrategia a seguir. En este diagnóstico partimos de la premisa que para poder planear un futuro resiliente, es necesaria una transformación en el presente, es decir necesitamos acciones que atiendan la problemática socioambiental actual.

Los obstáculos que se identificaron en el seno de las comunidades son:

- (1) escaso acceso a la información alternativa y pertinente a los rumbos deseados por y para la comunidad,
- (2) problemas de comunicación intergeneracional,
- (3) insatisfacción de su organización comunitaria y a raíz de la pérdida paulatina de capacidad de acción y de autosuficiencia,
- (4) el patrimonio biocultural subestimado,
- (5) autoestima afectada por condiciones de pobreza y marginación.

En respuesta a este diagnóstico, la restauración biocultural debe contemplar en su universo de acción los siguientes objetivos y metas:

- (1) facilitar el dialogo de saberes para plantear las alternativas pertinentes, que fortalezcan la resiliencia del sistema socioambiental;
- (2) integrar a todas las generaciones, con especial atención a los jóvenes, en el proceso de aprendizaje y reapropiación del patrimonio biocultural;
- (3) fortalecer el capital social comunitario: visibilizar las potencialidades endógenas de su organización, planeación, acción y construcción de alianzas horizontales, basadas en formas tradicionales como tequio, mano vuelta, mayordomías, asambleas, diálogo, así como potencialidades nuevas, como las capacidades de las mujeres;
- (4) fortalecer capital cultural y biocultural: visibilizar los contenidos, la importancia y las potencialidades en cuanto a su propio patrimonio biocultural, que incluye los recursos bioculturales y los saberes, haceres y actitudes con respecto a estos recursos;
- (5) reconstruir la autoestima cultural por medio de la revaloración del patrimonio biocultural de los agricultores totonacos;
- (6) trabajar hacia la apropiación de un nuevo concepto de inclusión: “inclusión a través de la diferencia”, en lugar de “inclusión a través de igualdad”³⁰;

³⁰ Me refiero aquí al componente cultural, y no económico o de poder.

(7) integrar el beneficio económico y el bienestar al planear las acciones de restauración.

A continuación, sugiero los lineamientos generales para trabajar con las comunidades de Cuyuxquihui y Cazuelas.

(1) En primer lugar, recomiendo enfocarse a la recuperación de los agroecosistemas más biodiversos y significativos, espacios que más deterioro han sufrido (en el sentido multidimensional) y más amenazados por los procesos actuales, y que al mismo tiempo mantienen una relación directa con el bienestar (buen vivir y felicidad) de las comunidades.

(2) En segundo lugar, recomiendo establecer líneas de trabajo y un plan de actividades con las instituciones ya establecidas en la región y con fines compatibles, como el *kantiyán*, el museo comunitario, el Centro de Artes Indígenas y Culturas Populares de Papantla.

La resurrección de la “casa grande” tradicional en el contexto actual ofrece una oportunidad de que los saberes y la historia local no se pierdan y se transmitan a nuevas generaciones e incluso a las personas externas a la comunidad. En Cuyuxquihui, el *kantiyán* adjunto al museo comunitario representa una posibilidad para convertirse en un *centro de diálogo y reapropiación de saberes* sobre el patrimonio biocultural, vinculando el pasado con el futuro. El aspecto directo y vivencial del espacio y los procesos de aprendizaje que se pueden crear en él, representan la ventaja de un “archivo vivo” en comparación con un “archivo muerto”, compuesto de grabaciones, transcripciones y documentos.

En vista de que los abuelos son el eslabón clave para la transmisión cultural (la generación de los padres resultó poco eficaz en este sentido, debido a fuertes presiones hacia su aculturación o integración), su papel es primordial para asegurar la continuidad de la lengua, valores, normas, formas de trabajar y de relacionarse con la comunidad y la naturaleza, y para transmitir los significados de los sucesos históricos desde la perspectiva de la *matria*. Para los abuelos, es importante contar historias, compartir saberes, enseñar y orientar a los jóvenes, pues esto corresponde al papel tradicional de personas mayores en la cultura totonaca y les permite sentirse parte integral y útil de la comunidad cuando ya se retiran de sus labores de campo. Para las nuevas generaciones, esta institución ayudaría a conocer y valorar su patrimonio y retomarlo como un capital cultural para el futuro.

Formación en ecología y sustentabilidad. En el ámbito de la enseñanza, considero de gran provecho integrar la reflexión teórica y la experiencia del trabajo colaborativo al desarrollo de los proyectos de los estudiantes.

La perspectiva formada a raíz de mi investigación doctoral y el acercamiento con diversas perspectivas teóricas, me permitieron ver en otra luz la experiencia vivida durante casi cuatro años de estudios e investigación en el Posgrado en Ecología Tropical y, previamente, durante la colaboración en proyectos de conservación ecológica. Me permitió detectar, entre muchos aciertos, algunas carencias en la formación de científicos en el campo de la ecología y en general en el campo de la educación para la sustentabilidad.

En primer lugar, poco o nada se reflexiona sobre el sujeto investigador, no se desarrolla la autoconsciencia del investigador y de la subjetividad de su *locus* de enunciación, no se cuestiona su relación con el objeto de estudio y no se le enseñan hábitos reflexivos ni de humildad. Olvidamos el sentido común y la ética, en especial al relegar que nuestro objeto de estudio es “otro” - un sujeto que nos habla y que merece nuestro respeto, y no precisamente un objeto que usamos sin discreción, ya sea persona, planta, agua o piedra.

La duda, la autocrítica, la creatividad y la transformación también deben tener cabida en la investigación, que sin embargo en la práctica educativa suele identificarse con un proceso de seguimiento mecánico e irreflexivo de fórmulas rígidas, que limitan el conocimiento, descalifican lo que no cabe en el esquema y nos impide ver lo nuevo y lo diferente, retomarlo y no desperdiciarlo. La investigación se concibe como un proceso lineal y no como una espiral. En mi caso (y seguramente esto aplica a la mayoría de los estudiantes) la construcción de la tesis ha sido un proceso de replanteamiento constante, como respuesta a los retos epistémicos, éticos y políticos que venían apareciendo en el horizonte conforme avanzaba en el trayecto. Estos retos se presentaban en el plano metodológico, teórico y conceptual y en el plano empírico. Dicho replanteamiento también coincidió con la voluntad propia de adoptar una postura crítica y flexible.

A esto viene aunada la necesidad de una mayor apertura y tolerancia con respecto a los trabajos de otros y de los nuestros, que vienen del reconocimiento que nuestras investigaciones y el

conocimiento que generamos son incompletos, contextuales y corresponden a cierto “nivel de realidad”, lo cual no los priva del valor y legitimidad como tales.

La ética, por otro lado, es parte del proceso de investigación. Solemos ocultar y no cuestionar la existencia de relaciones de poder desigual y actos de prepotencia en nuestros ámbitos académicos y en el campo. Esto impide que tomemos una postura ética en este juego.

Finalmente, mucho se habla pero poco se hace para propiciar trabajos colectivos, en equipo. La experiencia que se generó alrededor del proyecto de los foros organizados por el grupo de estudiantes del Posgrado aportó un aprendizaje diferente, compartido, además fue disfrutado y posibilitó la creación de nuevas realidades y a la transformación de nuestros trabajos.

No creo que haya una inconsciencia alrededor de estos temas y propuestas, tampoco creo que sea imposible hacerlas realidad. “La indolencia de la razón” – los tabúes, la corrección o la comodidad - es la causa por la que muchos no las hacemos explícitas y las abandonamos en el rincón de lo impronunciable.

Al trazar estos campos de aplicación de mi tesis, espero estar contribuyendo a una transformación de los ámbitos institucionales dedicados a la conservación y restauración ecológica en México y a crear condiciones necesarias para solucionar la compleja problemática socioambiental del país.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, J., Ilsley, C. y C. Marielle (2003), "Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos", en Esteva, Gustavo y Catherine Marielle (coord.) *Sin maíz no hay país*, México: CONACULTA-Dirección General de Cultural Populares e Indígenas.
- Alberich Nistal, T. (2007), *Investigación. Acción Participativa y los mapas sociales* (ponencia), Benlloch (Castellón) noviembre 2007. [<http://www.uji.es/bin/serveis/sasc/ext-uni/ofirim/forma/jorn/tall.pdf> Consulta: 26 de junio de 2012]
- Alcorn, B. (1995), "El te'lom huasteco: presente, pasado, futuro en un sistema de silvicultura indígena", en *Biotica*, vol. 8, núm. 3, México: CICESE.
- Alforja (1992), "Técnicas Participativas para la Educación Popular". Tomo I. Quinta Edición. Lima Perú: Editorial TAREA.
- Amo, R.S. del. (2007), "Paisaje y memoria totonaca. La relación entre ecología cultural y el manejo permanente de los recursos", en González Jácome, A. J. et al. (eds.), *Nuevas rutas para el desarrollo en América Latina: Experiencias locales y globales*, México: Universidad Iberoamericana.
- Amo, R.S. del, J.M. Ramos, P. y C. Vergara (2009), *Desarrollo, restauración y conservación de recursos bioculturales en el municipio de Papantla, zona totonaca. Bases conceptuales y filosóficas, Documento de trabajo elaborado para PEMEX*, Xalapa: CITRO, Universidad Veracruzana.
- Amo, R.S. del y C. Vergara (2009), "Strategies for social and cultural inclusion on development and natural resources management", en *International NGO Journal*, vol. 4, núm. 2. [<http://www.academicjournals.org/INGOJ>]
- Amo, R.S del, et al. (2010), "Community landscape planning for rural areas: a model for biocultural resource management", en *Society and Natural Resources*, vol. 23, núm. 5, London: Routledge.
- Amo, R.S del, J.M Ramos y C. Vergara (2011), "Ethnoecological restoration of deforested and agro-cultural tropical lands for Mesoamerica", en: Laboy-Nieves, E.N. et al. (eds.) *Environmental and Human Health: Risk Management in Developing Countries. The Human Impact on the Physical Environment*, Leiden: CRC Press Taylor and Francis Group Netherland.

Amo, R. S. del., K. Paradowska y A. Tauro (2011), "Los procesos de aprendizaje de los saberes tradicionales entre los totonacos: una propuesta de educación no formal", en Argueta, A., E. Corona y P. Hersch (coords.) *Saberes colectivos y Diálogos de Saberes en México*, Cuernavaca: UNAM- CRIM, INAH.

Amo, R.S. del (2012a), *El repoblamiento del área rural. Recuperando la sabiduría colectiva y la inteligencia social. Estrategias participativas de investigación-acción para la intervención local*, México: Universidad Veracruzana, Plaza y Valdés Editores.

Amo, R. S. del (2012b), "Recursos naturales, sostenibilidad y ciudadanía. El reordenamiento del paisaje rural. Una vía para la democratización", en C. Blázquez et al. (coords.) *Los retos de la democratización, el desarrollo sustentable y la construcción de la soberanía*, Xalapa: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, Colegio Veracruz, y Centro de Investigaciones y estudios Superiores en Antropología Social –Golfo).

Andrade, F., Amo, R.S. del y B. Ortíz- Espejel (2011), "Memoria, territorio y significación ambiental: el caso del Totonacapan", en Argueta, A., E. Corona y P. Hersch (coords.) *Saberes colectivos y Diálogos de Saberes en México*, Cuernavaca: UNAM- CRIM. , INAH.

Anderson, B. (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexión sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.

Andreu, O. et al. (2002), "Paisaje cultural", en Viñals, M.J. (coords.) *El Patrimonio Cultural de los Humedales, Serie Antropológica*, España: Ministerio de Medio Ambiente.

Argueta, Villamar A., Corona-M., E. y P. Hersch (coord.), (2011), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca: UNAM-CRIM, Universidad Iberoamericana/Puebla.

Arnold, D. (2006), "Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas", en Yapu, M., A. Spedding y R. Pereira (coords.) *Metodología en las ciencias sociales en la Bolivia postcolonial: Reflexiones sobre el análisis de los datos en su contexto*, La Paz: Serie PIEB metodológica.

Assies, W., G. Van der Haar y A. J. Hoekema (2002), "Los pueblos indígenas y la reforma del estado en América Latina", en *Papeles de Población*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

- Báez-Jorge, F. (2003), *Los Disfraces del Diablo, (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2000), *La parentela de María (Sincretismo, cultos marianos e identidades nacionales en Latinoamérica)*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (1998), *Entre los naguales y los santos. (Religión popular y ejercicio clerical en el México Indígena)*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Barabas, A. (compiladora) (2003), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barabas, A. (2003), “Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, en Barabas, A. (coord.) *Diálogos con el territorio: Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomo I, México: INAH.
- Barabas, A. (2008), “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* [en línea]. <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=81411812007> ISSN 1900-5407> [citado 2013-02-20].
- Bartra, R. et al. (1975), *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, España, Argentina, Colombia, México: Siglo XXI Editores.
- Bauman, Z. (2003), *Modernidad líquida*, México: FCE.
- Berman, M. (2001), *El reencantamiento del mundo*, Santiago de Chile: Cuatro Vientos Editorial (séptima edición).
- Bermúdez-Guerrero et al. (2005), *El diálogo de saberes y educación ambiental*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bertely Busquets, M. (1994), “Retos metodológicos en etnografía de la educación” en *Colección Pedagógica Universitaria*, núm. 25-26, Xalapa: Instituto de Investigación en Educación, Universidad Veracruzana.

Bertely Busquets, M. (2011), “Educación superior intercultural en México” en *Perfiles Educativos* [en línea] vol. XXXIII. <<http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=13221258007>>. ISSN 0185-2698> [citado 2012-06-27]

Boege, E. (2008), *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*, México, D.F.: INAH-CNDPI.

Bolívar, A. (2001), “Globalización e identidades: (Des)territorialización de la cultura”, en *Revista de Educación*, número extraordinario.

Bohm, D. (1996), *Sobre el diálogo*, Kairós.

Bonfil Batalla, G. (1987), *México profundo. Una civilización negada*, México: CIESAS-SEP Foro 2000.

Bonfil Batalla, G. (1995), “Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, Tomo 2, México: INAH / INI.

Bourdieu, P. (1985), “The forms of capital”, en S.G. Richardson (comp.) *Handbook of theory and research for the sociology of education*, Greenwood, Nueva York.

Bradshaw, A. D. (1987), “Restoration: An acid test for ecology”, en Jordan III, M. E. Gilpin y J. D. Aber (eds.) *Restoration Ecology: A synthetic approach to ecological research*, New York: Cambridge University Press.

Broda, J. (1996), “Paisajes rituales del Altiplano Central”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 6, núm. 20.

Broda, J., Iwaniszewski, S. y A. Montero (coords.) (2001), *La montaña en el paisaje ritual*, México: CONACULTA/INAH/UNAM.

Capra, F. (1998), *La Trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona: Editorial Anagrama.

Capra, F. (2003), *Las conexiones profundas: implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Castro-Gómez, S. y R. Grosfoguel (compiladores) (2007), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Catalogo de Localidades Indígenas, 2010, INEGI-CDI
<http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=2578> [citado abril 2013]

CDI-PNUD (2006), Informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas de México 2006.

CEPAL (2000,) Conferencia regional sobre capital social y pobreza, CEPAL y Universidad de Chile.

Clevell, A.F. y J. Aronson (2007), *Ecological Restoration. Principles, values, and structure of an emerging profession*, Washington D.C.: Society for Ecological Restoration International.

Cocks, M. (2006), “Biocultural diversity. Moving beyond the realm of “indigenous” and “local” people”, en *Human Ecology*, vo. 34, núm. 2.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.
<<http://www.senado.gob.mx/libreria/sen/libreria/MJ/constitucion/constitucion.pdf>>

Convenio Europeo del Paisaje, Consejo de Europa (2000), *Estrategia Paneuropea para la Diversidad Biológica y Paisajística*, Florencia.
<www.forociudadano.org/doc/convenioeuropeodelpaisaje__07.doc>

Cooke, B. y U. Kothari (2001), *Participation: the new tyranny?*, London: Zed Books Ltd.

Coronado, M. (2004), *Procesos de Etnicidad de los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec: una Relación triádica entre la Resistencia y la Dominación*, Tesis de Doctorado en Antropología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Cosgrove, D. E. (1998), *Social Transformation and Symbolic Landscape*, The University of Wisconsin Press.

Culturas Populares-CONACULTA (obra colectiva) (2011), *Cuyuxquihui. Breve historia de la localidad*, Poza Rica: Miramontes Impresores.

Challenger, A., et al. (2009), "Factores de cambio y estado de la biodiversidad", en Challenger, A. et al. (eds.), *Capital natural de México*, vol. II: *Estado de conservación y tendencias de cambio*, México: CONABIO.

La Chapelle, D. (1988), *Sacred land, sacred sex: rapture of the deep: concerning deep ecology and celebrating life*, Durango, Estados Unidos: Kiwakí Press.

Chávez-Tafur, J. (2006), "Aprender de la experiencia. Una metodología para la sistematización", *Serie sistematización LEISA*, Perú.

Chenaut, V. (coord.) (1996), *Procesos rurales e historia regional (sierra y costa totonacas de Veracruz)*, México: CIESAS.

Chenaut, V., "Los Totonacos en el siglo XIX", en *Diccionario Temático CIESAS*. <http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/diccionario/Diccionario%20CIESAS/TEMAS%20PDF/Chenaut%2029a.pdf>

Del Ángel-Pérez, A. y M. Mendoza B. (2004), "Totonac homegardens and natural resources in Veracruz, Mexico", en *Agriculture and Human Values*, núm. 21.

Dietz, G. (2002), "Cultura, etnicidad e interculturalidad: una visión desde la antropología social" en González R. Arnaiz, G. (ed.) *El discurso intercultural: prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Dietz, G. y L.S. Mateos (2010), "La etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa: un ejemplo veracruzano" en *Cuiculco*, Enero-Junio, México: ENAH.

Dietz, G. (2011), "Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad", en *Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red, vol. 6, núm. 1. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62321332002>

Durand, L. (2000), "Modernidad y romanticismo en etnoecología", en *Alteridades. Revista de ciencias sociales de la UAM*, vol. 10, núm. 19, México: UAM.

Durston, J. (2000), "¿Qué es el capital social comunitario?" Serie *Políticas Sociales*, Núm. 38, Naciones Unidas, CEPAL, ECLAC, Santiago de Chile.

- Eliade, M. (1998), *Lo sagrado y lo profano*, Ediciones Paidós.
- Ellis, E. A. y Martínez, B. M. (2010), “Vegetación y uso del suelo”, en Florescano, E. & Ortiz, E. J. (coords) *Atlas del patrimonio natural, histórico y cultural de Veracruz (I Patrimonio natural)*, Comisión del estado de Veracruz para la conmemoración de la Independencia Nacional y de la Revolución Mexicana, Veracruz, México.
- Estermann, J. (1998), *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito: Abya-Yala Ediciones.
- Esteva, G. (2003), “El vaivén de ilusiones y realidades”, en Esteva, G. y C. Marielle (coords.) *Sin maíz no hay país*, México: CONACULTA-Dirección General de Cultural Populares e Indígenas.
- Fabre Platas, D.A. (2004), “Capital social y terecr sector en diversos escenarios mundiales. ¿Binomio dinamizador de recursos intangibles hacia el desarrollo de lo global? Notas para un debate”, en Revista Aportes, Facultad de Economía de la BUAP, Año IX, Núm. 25: 19-38.
- Fabre Platas, D.A. (2009), “La labor socioeducativa desde el Capital Social Comunitario y el autodidactismo solidario”, Revista Argentina de Sociología, vol. 7, núm. 12-13, pp. 95-124.
- Fabre Platas, D.A., J. Romano Obregón y K. B. Paradowska (2012), “Identidad, cultura, poder, territorio. Insumos periféricos para el redimensionamiento de la vulnerabilidad”, en Egea Jiménez, C., D. Sánchez González y J.I. Soledad Suescún (coords.) *Vulnerabilidad social. Posicionamientos y ángulos desde geografías diferentes*, Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Falk, D.A., Palmer, M.A. y J.B. Zedler (eds.) (2006), *Foundations of restoration ecology*, Foreword by R.J. Hobbs, Washington, Covelo, Londres: Society for Ecological Restoration International, OISLAND Press.
- Fornet Betancourt, R. (2004), *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aquisgrán.
- Freire, P. (1973), *Pedagogía del oprimido*, México: Siglo XXI.
- Freire, P. (1993), *Pedagogía de la esperanza*, Madrid: Siglo XXI.
- García Canclini, N. (1992), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires: Editorial Sudamérica.

García Canclini, N. (1995), "Las identidades como espectáculo multimedia", en *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México: Grijalbo.

Giménez Montiel, G (2000), "Identidades étnica: estado de la cuestión", en Reina, L. (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México: CIESAS-INI / M. Á. Porrúa.

Giménez Montiel, G. (2002), "Identidades en globalización", en Pozas Horcasita, R. (coord.) *La modernidad atrapada en su horizonte*, México: Academia Mexicana de Ciencias / Miguel Ángel Porrúa.

Giménez Montiel, G. (2004), "Territorio, paisaje y apego socio-territorial", en *Diálogos en la acción, segunda etapa*, México: DGCPI.

Giménez Montiel, G. y C. Héau Lambert (2007), "El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad", en *Culturales*, vol. 3, núm. 5, Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.

Giménez, G. (2011), "Comunicación, cultura e identidad. Reflexiones epistemológicas", en *Comunicación, cultura e identidad*, vol. 6, núm. 11
<<http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/27118>> [Descargado 16.01.2012]

Gómez-Pompa, A. (1996), "Three levels of Conservation by Local People", en Di Castri, F. y T. Younés (eds.) *Biodiversity, Science and Development: Toward a New Partnership*, CAB International.

Gondard, H. et al. (2003), "Plant Functional Types: A Promising Tool for Management and Restoration of Degraded Lands", en *Applied Vegetation Science*, vol. 6, núm. 2, Uppsala: Opulus Press.

González y González, L. (1973), *Invitación a la microhistoria*, SEP/ Setentas 72, México, D.F.: Secretaría de Educación Pública.

González y González, L. (2002), *Obras 1 (Primera Parte). El oficio de historiar*, México: El Colegio Nacional.

Guber, R. (2001), *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Guber, R. (2004), *El salvaje metropolitano. Reconstrucción de conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires: Paídos.

Hernández X.E. (1988), "Exploración etnobotánica y su metodología" en *Xolocotzia. Obras de Efraím Hernández Xolocotzi, Revista de Geografía Agrícola*, Tomo I, México: Universidad Autónoma de Chapingo.

Hipólito Romero, E. (2011), *Modelo de intervención con enfoque ecosistémico para el desarrollo empresarial rural de pequeños productores: estudio de caso en la región totonaca del estado de Veracruz*, México (Tesis de doctorado), Xalapa de Enríquez: CITRO-Universidad Veracruzana.

Hobsbawm, E.J. (1991), *Nations and Nationalism, Since 1780*, Cambridge University Press.

Hooper, D. et al. (2002), "Species diversity, functional diversity and ecosystem functioning", en Loreau, M., Naeem, S. y Inchausti, P. (eds.) *Biodiversity and ecosystems functioning: a current synthesis*, Oxford University Press, Oxford.

Ichon, A. (1973), *La religión de los Totonacas de la Sierra*, México: Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública.

INEGI (2010), Censo General de Población y Vivienda, 2010.

INEGI (2009), *Perfil sociodemográfico de la población que habla lengua indígena*, México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. [www.inegi.org.mx]

Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006 Y 2010, PNUD-CDI <http://www.cdi.gob.mx/idh/informe_desarrollo_humano_pueblos_indigenas_mexico_2006.pdf>

Juncosa, J. (compilador) (1989), *Los guardianes de la tierra*, Quito: Ediciones Abya-Yala.

Jiménez-Osornio, J.J., Ruenes, M. y E. Montañez, (1999), " Agrodiversidad de los solares de la Península de Yucatán" en *Red de Gestión de Recursos Naturales. Segunda Época*, núm. 14, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Kaimowitz, D. y D. Sheil (2007), "Conserving What and for Whom? Conservation should help meet basic human needs in the tropics", en *Biotropica*, vol. 39, núm. 5.

Kaj, Arhem (1993), "Ecosofía Makuna", en *La Selva Humanizada*, Bogotá: ICAN-FEN-CEREC.

Kelly, I. y Á. Palerm (1952), *The Tajin Totonac. Part I: History, Subsistence, Shelter and Technology*, Washington: Smithsonian Institution, Publication 13.

INEGI (2004), *La Población Indígena en México*, México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Lazos, E. y L. Paré (2000), *Miradas indígenas sobre una naturaleza "entrustecida": percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*, México: UNAM.

Leff, E. (1998), *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México: Siglo XXI, PNUMA, CIICH-UNM.

Leff, E. (2006), *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*, México: Siglo XXI.

Levinson, B. (2011), *Beyond Critique. Exploring Critical Social Theories and Education*, USA: Paradigm Publishers.

Listas del patrimonio cultural inmaterial y Registro de mejores prácticas de salvaguardia. UNESCO [<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011>]

Lok, R. (1998), Introducción a los huertos caseros tradicionales tropicales. Colección Módulos de Enseñanza Agroforestal No. 3. CATIE, Turrialba, Costa Rica.

López Acosta, J.C. et al. (2012), "La restauración Ecológica en el desarrollo sustentable: una propuesta teórico-práctica", en Silva-Rivera E., M. C. Vergara T y E. Rodríguez L. (Coords.) *Casos exitosos en la construcción de sociedades sustentables*, Xalapa: Universidad Veracruzana.

Maffi, L. (ed.) (2001), *On biocultural diversity linking language. Knowledge and the environment*, Washington: Smithsonian Institution Press.

"Manual de Técnicas Participativas", *Serie Guías y Manuales*, Documento 10, Agencia de Recursos Verdes del Japón- Prefectura del Departamento de Chuquisaca - Proyecto JALDA, Sucre – Bolivia <<http://www.rlc.fao.org/proyecto/163nze/pdf/comunicacion/4.pdf>> [Consultado 26 de junio de 2012]

Mathez-Stiefel, S., Boillat, S. y S. Rist (2007), "Promoting the Diversity of Worldviews: An Ontological Approach to Biocultural Diversity" en Haverkort B. y S. Rist (eds) *Endogenous Development and Biocultural Diversity: The interplay of worldviews, globalization and locality*, COMPAS series on Worldviews and Sciences Núm. 6, Leusden: COMPAS / CDE.

Mato, D. (1997), "Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización", en *Nueva Sociedad*, núm. 149, Buenos Aires: Fundación Friedrich Ebert.

Mato, D. (2008), "No hay saber "universal", la colaboración intercultural es imprescindible", en *Alteridades*, vol. 18, núm. 35. <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/747/74711467008.pdf>> [Consultado: 22 de enero de 2012]

Medellín-Morales, S. (1988), *Uso y manejo de las especies vegetales comestibles, medicinales, para construcción y combustibles en una comunidad totonaca de la costa (Plan de Hidalgo, Papantla, Ver. México)*, Tesis de Maestría, Xalapa, Ver: INIREB.

Meinig, D.W. (ed.) (1997), *The interpretation of ordinary landscapes. Geographical essays*, Nueva York, Oxford: Oxford University Press.

Miller, J. R. y R. J. Hobbs (2007), "Habitat Restoration - Do we know what we're doing?" en *Restoration Ecology*, vol. 15, núm. 3.

Morales Espinosa, M. C. (2012), *Educación indígena y resiliencia: el caso de los/as egresados/as de la telesecundaria Tetsijtsilin*, Tesis de doctorado, Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, Facultad de Ciencias de la Educación.

Morin, E. (2004), "La Epistemología de la Complejidad", en *Gazeta de Antropología*, núm. 20 (texto original "L'intelligence de la complexité" editado por L'Harmattan, París, 1999 págs. 43-77. Trad. José Luis Solana Ruiz).

Morphy, H. (1995), "Colonialism, history and the construction of place: the politics of landscape in Northern Australia", en Bender, B. (ed.) *Landscape. Politics and Perspectives*.

Palenzuela Chamorro, P. (2009), "Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa", en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, Núm.33, Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Nicolescu, B. (1996), *La Transdisciplinariedad. Manifiesto*, Colección “Transdisciplinariedad”, Ediciones Du Rocher.

Obregón Torres, D. (coord.) (2000), *Culturas científicas y culturas locales: asimilación, hibridación, resistencia*, Santafé de Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Oehmichen Bazán, C. (1999), *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Olivé, L. (2004), “Multiculturalismo y pluralismo”, en *Diálogos en la acción, primera etapa*, DGCPI.

Ortiz Espejel, B. (1995), *La cultura asediada: espacio e historia en el trópico veracruzano (el caso del Totonacapan)*, CIESAS-Instituto de Ecología, A.C.

Ortner, S.B. (1995), “Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 37 (1): 173-193.

Oviedo, G., L. Maffi y P.B. Larsen (2000), *Indigenous and Traditional Peoples of the World Ecoregion Conservation. An Integrated Approach to Conserving the World's Biological and Cultural Diversity*, Gland: WWF International-Terra Lingua.

Paradowska, Krystyna (2012), “Repensar la restauración de paisaje. Desafíos de una propuesta culturalmente situada”, en Egea Jiménez, Carmen y Danú Fabre Platas (coordinadores), *Socializando saberes. En un primer encuentro internacional de posgrados*, Universidad de Granada, Granada.

Paradowska, K., González Basulto, R., Martínez Esponda, F.X., Noriega Armella, M.I., Quiroz Bartolo, I. y S. del Amo Rodríguez (2012), “Diálogos campesinos e interdisciplinarios para la visibilización y reappropriación comunitaria del patrimonio biocultural totonaco”, presentación oral en *VIII Congreso Mexicano de Etnobiología*, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco y Asociación Etnobiologica Mexicana, A. C., Villahermosa.

Pérez Ruiz, M.L. y Argueta Villamar, A. (2011), “Saberes indígenas y diálogo intercultural”, en *Cultura y representaciones sociales*, vol. 5, núm. 10 <<http://www.culturayrs.org.mx/revista/num10/Rev10.pdf>> [Consultado: 22 de enero de 2012]

Posey, D.A., (ed.) (1999), *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, London: Intermediate Technology Publications.

Putnam, R. (2003), *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

Quiroga, M.R. (2003), "Para forjar sociedades sustentables", *Polis Revista Académica de la Universidad Bolivariana*, núm. 5, Santiago de Chile: Universidad Bolivariana.

Quiroz Bartolo, I. (2012), *Especies de interés maderable en el ejido de Cuyuxquihui, municipio de Papantla, Veracruz*, Tesis de maestría, Xalapa: CITRO, Universidad Veracruzana.

Ramírez Melgarejo, R. (2002), *La política del Estado mexicano en los procesos agrícolas y agrarios de los totonacos*, Xalapa: Biblioteca de Universidad Veracruzana.

Rebolledo, M. A. de J. (2007), *Estudio etnoecológico de la vainilla (Vanilla planifolia Andrews) en la zona del Totonacapan*, Tesis de Licenciatura, Xalapa: Facultad de Biología, Universidad Veracruzana.

Ramos Prado, J.M. et al. (2004), *Trial and error: Three approaches to tropical forest restoration*, Portland Ecological Society of America. <<http://abstracts.co.allenpress.com/pweb/esa2004/document/34534>>

Restrepo, E. (2004), *Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault*, Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Reyes Escutia, F. y S. Barrasa García (coords.) (2011), *Saberes Ambientales Campesinos. Cultura y Naturaleza en comunidades indígenas y mestizas de México*, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

Reyes-García V. y Martí Sanz N. (2007), "Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura", en *Ecosistemas*, núm. 3.

(URL: http://www.revistaecosistemas.net/articulo.asp?Id=501&Id_Categoría=1&tipo=portada)

Ribeiro, G. L. (2004), "Cultura, direitos humanos e poder", en A. Grimson (comp), *La cultura en las crisis latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.

Roseberry, W. (1991), *Anthropologies and Histories Essays in Culture, History and Political Economy*, New Brunswick and London: Rutgers University Press.

Robertson, R. (2003), "Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad", en *Cansancio del Leviatán: problemas políticos de la mundialización*, Madrid: Trotta.

Rockwell, E. (2009), *La experiencia etnográfica*, Buenos Aires: Paidós.

Rojas, M. (coord.) (2011), *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina*, México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC.

Romeu, E. (1995), "La vainilla: de Papantla a Papantla, el regreso de un cultivo", en *Biodiversitas*, núm. 1, México: CONABIO.

Ruiz Gordillo, J.O. y D. García García (2011), *Cuyuxquihui: patrimonio natural y cultural del Totonacapan*, Colección Historia local y regional, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Comisión del Bicentenario de la Independencia y Centenario de la Revolución en México.

Sachs, W. (1999), *The development dictionary. A guide to knowledge as power*, London & New York: Witwatersrand University Press: Johannesburg-Zed Books Ltd.

Sánchez, M. S. (1997), *Características de los principales sistemas de producción comercial de vainilla Vanilla planifolia Andr.* en México, Tesis de Maestría, Texcoco: Colegio de Posgraduados.

Sánchez, O. et al. (eds.) (2005), *Temas sobre restauración ecológica. Diplomado en restauración ecológica*, México: SEMARNAT, Instituto Nacional de Ecología, U.S. Fish and Wildlife Service, Unidos para la Conservación AC.

Sánchez-Mejorada, A., Caballero, D. y R. Degetau (2008), *La vainilla mexicana*, México: Ambar Diseño / Veinte Soles.

Santos, B. de Sousa (2009), *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*, Editor J. G. Gandarilla Salgado. México: Siglo XXI editores, CLACSO.

Scott, James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press. [En español: Scott, J. (2000), *Los dominados y el arte de la Resistencia*, México: Ediciones Era.]

Sheil, D. et al. (2004), *Explorando la biodiversidad, el medio ambiente y las perspectivas de los pobladores en áreas boscosas. Métodos para la valoración multidisciplinaria del paisaje*, Indonesia: CIFOR.

Society for Ecological Restoration International - Grupo de trabajo sobre ciencia y políticas (2004), Principios de SER International sobre la restauración ecológica, (Versión 2: octubre de 2004), SER <www.ser.org>

Suding, K. y K. Gross (2006), "The dynamic nature of ecological systems: multiple states and restoration trajectories", en Falk, D.A., Palmer, M.A. y J.B. Zedler (eds.) *Foundations of Restoration Ecology*, Washington D.C.: Society for Ecological Restoration, Island Press.

Toledo, V.M. (1992), "What is ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline", en *Etnoecológica*, vol. 1.

Toledo, V.M. et al. (1996), "Uso múltiple del ecosistema, estrategias del ecodesarrollo", en *Ciencia y Desarrollo* núm. 11.

Toledo, V., Ortiz, B. y S. Medellín (1999), "La región del Totonacapan en Veracruz: islotes de biodiversidad en un mar de pastizales. Manejo de recursos indígenas en los trópicos húmedos de México", en F. Aragón Durand (Coordinador) *Los escenarios paradójicos del desarrollo: Sociedad y sustentabilidad en México*, Puebla: Universidad Iberoamericana, Plantel Golfo Centro, Puebla.

Toledo, V. M. et al. (2001), "El Atlas Etnoecológico de México y Centroamérica: Fundamentos, Métodos y Resultados", en *Etnoecología*, vol. 6, núm. 8 <http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/pdf/cambiodemografico/atlas_etnologico.pdf>

Toledo, V. M. et al. (2008), "Multiple use and biodiversity within the Mayan communities of Yucatan, Mexico", en *Interciencia*, vol. 33, núm. 5.

Toledo, V. M. y N. Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona: Icaria Editorial.

Valencia, E. (1999), "Etnicidad y etnodesarrollo. La experiencia en México", en Rolando Ordoñez, J.E. (coord.) *Pueblos indígenas y derechos étnicos*, VII Jornadas Lascasianas, Serie Doctrina Jurídica, Núm. 5, México, D.F.: Universidad Autónoma de México.

Vargas, L., Villalta, R. y A. Cubias (facilitadores) (1984), "Las técnicas participativas. Herramientas de educación popular. Material elaborado para Círculo Solidario", proyecto: *Promoción del liderazgo y fortalecimiento de la organización comunitaria desde una base de equidad de género en 9 comunidades marginales de El Salvador*, El Salvador. <<http://www.isd.org.sv/publicaciones/documents/TECNICASPARTICIPATIVASPARALAEDUCPOPU.pdf>> [Consulta: 26 de junio de 2012]

Velázquez, E. (1994), "Intercambios económicos y organización regional en el Totonacapan" en Hofman, O. y E. Velázquez (Coord.) *Las llanuras costeras de Veracruz: La lenta construcción de regiones*, Xalapa: Universidad Veracruzana (UV) / L'Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération (ORSTROM).

Villoro, L. (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós / UNAM.

Walker, B. y D. Salt (2006), *Resilience Thinking. Sustaining ecosystems and people in a changing world*, Washington, DC: Island Press.

Warman, A. (1978), "Indios y naciones del indigenismo", en *Nexos*, núm. 2.

Warman, A. (2003), "La reforma agraria mexicana: una visión de largo plazo", en FAO *Corporate Document Repository*, Economic and Social Development Department, FAO. <http://www.fao.org/documents/show_cdr.asp?url_file=/DOCREP/006/J0415T/j0415t09.htm>

Warman, A. (2003), *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Vásquez Zárate, S. et al. (coords.) (2010), *La morada de nuestros ancestros. Alternativas para la conservación*, Xalapa: Consejo Veracruzana de Ciencia y Tecnología, Universidad Veracruzana.

Williams, Raymond (1980) "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory", en R. Williams *Problems in Materialism and Culture*, London-New York: Verso, pp.31-49.

Wollenberg, E., Edmunds, D. y L. Buck (2001), *Anticipándose al cambio: guía para uso de escenarios como instrumento para el manejo forestal adaptable*, Santa Cruz, Bolivia: Centro para la Investigación Forestal Internacional CIFOR, El País.
[<http://www.cifor.org/publications/pdf_files/Books/Escenarios.pdf>](http://www.cifor.org/publications/pdf_files/Books/Escenarios.pdf)

Zárate, M. (1998), *En Busca de la Comunidad. Identidades Recreadas y Organización Campesina en Michoacán*, México: El Colegio de Michoacán-UAM.

Zárate, M. (2008), *De resistencias, sujetos y agencia. Comunidad, etnicidad y resistencia*. Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa, Ciudad de México. [disponible en internet]

Zutter, de P. (1997), *Historias, saberes y gente. De la experiencia al conocimiento*, Lima: Escuela para el Desarrollo / Editorial Horizonte (Título original en francés: "Des histoires, des savoirs et des hommes: l'expérience est un capital – réflexion sur la capitalisation de l'expérience", FPH, Paris 1994).

[<http://www.p-zutter.net/mediapool/54/542579/data/1997_Historias_Saberes_y_gentes.pdf>](http://www.p-zutter.net/mediapool/54/542579/data/1997_Historias_Saberes_y_gentes.pdf)

ANEXOS

Anexo I. Cuestionario sobre conocimiento etnobotánico útil para la restauración, con énfasis en unidades de paisaje y recursos forestales

Nota: el cuestionario etnobotánico sólo fue aplicado en la fase piloto, posteriormente fue sustituido por otras herramientas.

CUESTIONARIO ETNOBOTÁNICO

Sección I. Datos de la comunidad

1. Nombre de la comunidad
2. ¿A qué agencia municipal pertenece?
3. ¿Qué tipo de asentamiento es? a) disperso b) compacto
4. ¿Qué tipo de propiedad de la tierra existe en la comunidad? a) privada b) ejido
5. Antigüedad del asentamiento
6. Número de habitantes

Sección II. Datos por familia

1. Nombre de jefe de familia:
2. Ocupación principal
3. Otras ocupaciones
4. Edad
5. Pertenencia étnica (se considera totonaca?)
6. ¿Cuántas personas viven en el hogar?
7. ¿Cuántas generaciones viven en la casa?
8. ¿Qué parentesco existe entre ellos?
9. ¿Cuántos idiomas hablan y quienes? (totonaca, español, otro)
10. ¿Desde cuando viven en la localidad? (núm. de generaciones)
11. Propiedad de tierra
12. ¿Tienen tierra propia? (parcela ejidal o propiedad)
13. ¿Tienen acceso a tierras comunales? (bosque)

14. ¿Qué tipo de usos de suelo tiene la familia?

Sección III. Paisaje o unidad de uso de suelo

A. Caracterización de la unidad del paisaje

1. ¿Cómo le dice a este lugar?
2. ¿Por qué es importante este lugar?
3. ¿A quién le pertenece?
4. ¿Sabe qué tipo de suelos tiene?
5. ¿Tiene agua?
6. ¿Es plano o inclinado?
7. ¿Qué plantas y animales se pueden encontrar aquí?
8. ¿Qué actividades realiza aquí?
9. ¿Quiénes son las personas que frecuentan / trabajan en este lugar?
10. ¿En qué consisten los beneficios que le brinda este lugar / qué obtiene?
11. ¿Es un buen lugar para este tipo de actividad?
12. ¿Por qué, que características lo hacen apropiado para esta actividad?
13. ¿Cuáles árboles o buenos para este lugar y por qué?
14. ¿Qué problemas tiene el lugar?

B. Cambios en la unidad

15. Sabe si el lugar tenía otro uso en el pasado
16. Cuales eran estos usos anteriores
17. Cuándo y por que cambió
18. Como ha estado cambiando el lugar en cuanto a: uso, tenencia, abastecimiento de agua, suelo, biodiversidad?
19. ¿El lugar estaba mejor antes o ahora está mejor? ¿Por qué?
20. ¿Cuáles son las especies de árboles nuevas que no había antes?
21. ¿Cuáles especies de árboles había antes y ya no hay?

C. Árboles importantes en la unidad de paisaje

1. ¿Cuáles de los árboles que hay aquí son importantes?

¿Por qué son importantes?

2. ¿Cuáles de los árboles que hay aquí no son buenos (sobran, los eliminaría de aquí, etc.)?

¿Por qué?

3. Cuáles de los árboles son buenos para los siguientes aspectos y cómo lo explicaría:

- suelo

- agua

- cultivo

- animales y otras plantas silvestres

- otro

Sección IV. Información por especie de importancia local

(preguntar por todas las especies importantes)

A. Aspectos simbólicos o culturales (leyendas, mitos, cuentos, canciones...)

1. ¿Cómo se llama el árbol?

2. ¿Tiene algún otro nombre?

3. ¿Qué significa el nombre?

4. ¿Conoce algún cuento, leyenda, canción o dicho (proverbio) donde aparece este árbol?

Puede contarla? *(se graba esta parte en dos versiones lingüísticas)*

5. ¿Puede explicar su mensaje o significado? *(se graba)*

6. ¿En qué idioma se debe contar? Por qué?

7. ¿Dónde lo aprendió / quién se lo enseñó? (en qué idioma)

8. ¿Cuándo fue que por última vez lo escuchó / lo contó? (en qué idioma)

9. ¿Dónde fue y quienes estaban presentes?

10. ¿Cree que los jóvenes entienden el mensaje?

- entienden igual que antes

- no entienden

- entienden diferente.

11. ¿Cree que es importante seguir contándolo?

B. Conocimiento sobre la localización y abundancia

1. Considera que este tipo de árbol son:
 - a) abundantes /comunes
 - b) escasos
 - c) muy raros / casi no los hay
2. ¿Dónde más se encuentran estos árboles?
3. ¿Conoce lugares de concentración de muchos árboles de este tipo?
¿Dónde se localizan? ¿Cómo le dice la gente a este sitio?
4. Estos sitios de concentración de la especie, ¿son usados por la gente? ¿Por quién y para qué?
5. ¿Se explota la especie en estos sitios?

C. Identificación y conocimiento de fenología

1. ¿Cómo lo distingue de otros árboles (especies)?
2. ¿Qué tipo de árbol es (a qué familia pertenece, cual es su característica en común)?
3. ¿Cuándo el árbol tiene hoja?
4. ¿Cuándo aparecen flores?
5. ¿Tienen frutos?
6. ¿Cuándo aparecen frutos?
7. ¿Cuándo maduran los frutos?
8. ¿Ha observado diferencias entre diferentes árboles (individuos) de este tipo (especie)?
9. ¿Dónde nota las diferencias? (forma del árbol, flores, madera, semilla, calidad, otro)
10. ¿Cómo nombra estos diferentes tipos del árbol?
11. ¿A qué se deben, de acuerdo a usted, estas diferencias?
12. ¿Sabe cómo se propaga el árbol? (semilla, estaca, esqueje)
13. ¿Crecer rápido o lento? ¿Qué entiende por rápido y lento?
14. ¿Sabe qué condiciones necesita para germinar y crecer?
 - a) sol o sombra
 - b) suelo
 - c) pendiente
 - d) agua
 - e) asociación con otras plantas

- f) intervención de animales
 - g) intervención humana
 - h) otro.....
 - i) ¿estas exigencias de la planta cambian a lo largo de su vida o siguen igual?
15. ¿Sabe dónde (cuándo) no podría crecer y por qué?
- a) solo o sombra
 - b) suelo
 - c) pendiente
 - d) agua
 - e) cercanía de otras plantas
 - f) presencia de animales
 - g) actividad humana
 - h) otro factor.
16. ¿Cuándo hay que plantarlos para que se den?
17. ¿Dónde hay que plantarlos para que se den?
18. ¿La semilla se puede guardar o no?
19. ¿Qué animales se comen las semillas?
20. ¿Les afectan algunas plagas?

D. Formas de manejo

1. ¿Colecta las semillas / frutos para algún fin?
2. ¿Hay árboles de este tipo en sus terrenos (lugares que cultiva)?
 - a) jardín casero
 - b) milpa,
 - c) vainillal
 - d) otro
3. ¿Hace algo para cuidar o eliminar estos árboles en sus terrenos?
4. ¿Siembra o trasplanta estos árboles en sus terrenos? ¿Dónde los siembra o trasplanta?
5. ¿Para qué
6. ¿Cómo lo hace?
7. ¿De qué hay que estar pendientes para sembrar este árbol?

8. ¿Para obtener algún beneficio del árbol:
 - a) lo corta
 - b) aprovecha sin cortarlo?
9. ¿Con qué frecuencia lo hace?

E. Información sobre importancia y usos locales

1. La especie tiene alguna importancia (que no sea uso)? ¿En qué consiste su importancia?
2. ¿Existe/conoce alguna relación entre el árbol y fertilidad de la tierra?
3. ¿Existe/conoce alguna relación entre los bosques (árboles) y los manantiales, los bosques y las lluvias?
4. ¿Existe/conoce alguna relación entre algún animal y estos árboles?
5. ¿Existe alguna connotación sagrada del árbol? (creencias, ritos, ceremonias)
6. ¿El árbol puede causar algún inconveniente?)
7. ¿Qué partes del árbol tienen algún uso?

F. Usos de las especies

(preguntar por todos los usos y productos)

Uso 1:

Producto 1:.....

1. ¿Es la única planta con la que se puede elaborar este producto?
2. ¿Es la mejor planta para este uso?
3. ¿Por qué es el mejor? (Cuáles son las características importantes que tiene el árbol que lo hacen apropiado o idóneo para este uso?)
4. ¿El producto tiene un valor especial? Explíquelo.
5. ¿Cuándo y dónde se usa?
6. Qué tan frecuente es este uso en la comunidad
 - a) muy raro
 - b) cada ... años
 - c) varias veces al año
 - d) diario
7. La frecuencia de uso es:

- a) igual como antes
 - b) ha disminuido
 - c) ha aumentado
8. ¿Cuántas familias en su comunidad usan el árbol con este fin?
- a) casi en todas las casas (todas las casas)
 - b) aproximadamente en la mitad de las casas
 - c) pocos lo usan (quienes)
 - d) casi nadie (nadie)
9. ¿Conoce la forma de elaboración del producto? ¿Cómo y de quién aprendió?
¿Ha enseñado a otras personas la elaboración del producto? ¿A quién?
10. ¿Quiénes son las personas que saben elaborar el producto dentro de la comunidad o la región? ¿Cómo y de quién aprendieron?
11. ¿Se puede sustituir el árbol por otro material (no vegetal) para la elaboración del producto? ¿Con qué?
12. ¿La comunidad puede prescindir del producto? ¿Por qué?

G. Comercialización

1. ¿Algunos de los productos que se obtiene del árbol se venden?
2. ¿Qué partes y qué productos de esta especie se venden?
3. ¿Qué tan frecuentemente se comercializa con ellos?
 - a) por temporadas (mencionar la temporada)
 - b) una vez al año
 - c) constantemente
 - d) cada ...años
4. ¿Dónde lo comercializa?
5. ¿Quién es el comprador?
6. ¿Qué ingreso se obtiene de la venta (por año)? ¿Usted también lo vende?

Anexo II. Guía de temas y preguntas relevantes para redimensionar la restauración en el trabajo de campo

DETERIORO	¿Cómo la ciencia / desde exterior ha definido la noción del deterioro?
RESTAURACIÓN	<p>¿Cómo los actores locales han definido el deterioro?</p> <p>¿Cuáles son las dimensiones del deterioro en perspectiva de la comunidad? ¿Cómo esto afecta el bienestar?</p> <p>¿Cuáles son los “factores tensionantes” que han llevado al deterioro desde la perspectiva de la comunidad?</p> <p>¿Cuál es el estado deseado de medioambiente y cuáles son los argumentos, valores y lógicas detrás de esta visión?</p> <p>¿Cómo se ha pensado y hecho la conservación <i>in situ</i> y restauración?</p> <p>¿Cuáles son los espacios y recursos a restaurar?</p> <p>¿Cuáles son los otros ámbitos ligados al campo de restauración?</p>
TERRITORIO	¿Cuáles han sido los procesos de delimitación y apropiación física y simbólica del espacio?
PAISAJE	<p>¿Cuáles han sido los procesos que debilitan el vínculo físico y simbólico con el espacio?</p> <p>¿Cuáles son las dimensiones del espacio a restaurar?</p>
SABERES, NORMATIVIDAD Y PRÁCTICA LOCAL	<p>¿Qué saben los actores locales sobre los recursos naturales, sobre todo de su paisaje agroforestal?</p> <p>¿Cuáles son las fuentes y contextos de aprendizaje sobre el paisaje agroforestal?</p> <p>¿Cómo se articulan (o desarticulan) los saberes tradicionales (de los abuelos) con los saberes, prácticas y creencias en la actualidad?</p> <p>¿Qué aportan los saberes propios de los actores a la restauración del paisaje agroforestal?</p> <p>¿Qué papel juegan los saberes locales en la definición del bienestar?</p> <p>¿Puede el saber local ser un instrumento de emancipación de la comunidad en un contexto de asimetría en relaciones de poder?</p>
PROGRESO	¿La comunidad diferencia el progreso del bienestar?
BIENESTAR	<p>¿Cómo se ha definido desde exterior (lógica occidental) el progreso y el bienestar y como éstos han sido promovidos en el Totonacapan?</p> <p>¿Cómo los actores locales han definido / defendido su conceptos de progreso y</p>

bienestar?

¿Cuáles son las dimensiones del bienestar a recuperar en la perspectiva local?

COMUNIDAD

¿La comunidad está presente en el discurso e imaginario local? ¿De qué manera se representa / se construye la comunidad en el discurso local? (conflicto, ausencia, utopía, añoranza)

¿De qué modo el contexto histórico reciente ha participado en la configuración de la noción de la comunidad de Cuyuxquihui? (eventos y circunstancias que mencionan cuando hablan de la comunidad)

¿Cuáles son las pautas/ejes que organizan la comunidad? (normatividad, mecanismos de control, jerarquías internas)

¿Cómo se configuran las lealtades e identidades extracomunitarias de los actores locales en el contexto del estado nacional y en el contexto globalizado?

¿Existen diferencias generacionales en relación a la conceptualización de la comunidad?

¿Se manifiesta el conflicto entre la pertenencia-seguridad por un lado y la libertad-individualismo por otro?

¿Cuál es la relevancia de la comunidad para los actores?

¿La comunidad sigue siendo un marco de referencia que organiza las prácticas de uso y manejo de los recursos naturales?

¿Es vigente/pertinente el uso de la categoría analítica de “comunidad” en el redimensionamiento de la restauración?

IDENTIDAD

¿Cómo se construye y negocia de manera discursiva la propia identidad étnica?

ETNICIDAD

¿Hay diferencias en las políticas de representación de la identidad propia entre “los viejos” y “los jóvenes”?

¿La etnicidad o los adjetivos que apuntan a ella (“totonaca”) son un argumento vigente en la estrategia de conservar y restaurar los recursos bioculturales?

¿Qué consecuencias epistemológicas, políticas e identitarias puede tener el retomar las referencias étnicas en una propuesta de restauración?

SUJETOS o ACTORES

¿Cuál ha sido y cuál es la configuración deseada entre el sujeto investigador y el objeto de estudio?

¿Cuáles son los argumentos – teóricos y empíricos - a favor del cambio en esta configuración?

Anexo III. Ejes de análisis emergidos de la primera lectura del contenido de las entrevistas y temas generadores de los ejes de análisis

Ejes de la primera lectura	Temas
1. Lugar de la naturaleza en la ontología y la ética totonaca	<ul style="list-style-type: none"> - percepción de dualidad de espacio - rituales - viejo del monte y las reglas de convivencia en la sociedad y con la naturaleza - viejo del monte y reductos de la selva - concepción sobre árboles
2. Manejos tradicionales de espacios y recursos	<ul style="list-style-type: none"> - tumbar un árbol - hacer milpa - árboles en cultivos - sistema de tumba, roza y quema - composición de solares - ciclo agrícola y ritos religiosos - introducción de plantas útiles (en cafetales y solares)
3. Usos tradicionales de los recursos	<ul style="list-style-type: none"> - vivienda - salud - alimento
4. Saberes ambientales empíricos	<ul style="list-style-type: none"> - naturaleza como equilibrio - derrumbes, árboles y manantiales - árboles, lluvias y el clima - diversidad y las plagas - prácticas de manejo en las parcelas - diversidad de cultivos y seguridad alimentaria - cambio de clima y desaparición de especies - cualidades de árboles y su priorización - saberes para restaurar: rotación de cultivos como solución contra desaparición del bosque, reforestación, plantación de árboles, condiciones de crecimiento, recuperación del monte y herbicidas, distribución y madurez dentro de sus parcelas - importancia de agua y semillas - pérdida de valores y de saberes - capacitaciones y sed de conocimientos útiles
5. Cambios en el paisaje	<ul style="list-style-type: none"> - congregación de pueblos - cambios en uso de la tierra (paisaje agroforestal) - problemáticas de los cultivos que han motivado transformaciones del paisaje agroforestal (vainilla, ganado, milpa, cítricos, cafetales, pimientales) - diversidad vs. monocultivos - sucesiones de uso de suelo
6. Percepción del deterioro ambiental	<ul style="list-style-type: none"> - los culpables: Pemex, gobierno, capitalismo (mercado), herbicidas, ganaderos - Papel de programas de gobierno - pérdidas: plantas alimenticias, monte - árboles escasos - cambios del clima

	<ul style="list-style-type: none"> - lenguaje para referirse al deterioro - escasez/ausencia de árboles grandes (Cecilio) y montes vírgenes - desecación de manantiales - <i>matayerba</i> como metáfora de la modernidad - escasez de fauna - plagas
7. Definición de la sustentabilidad	<ul style="list-style-type: none"> - sustentabilidad según los campesinos indígenas
8. Sugerencias para restaurar paisaje	<ul style="list-style-type: none"> - la gente no siembra pero usa árboles (silvestres) - proyectos en marcha: reserva, plantaciones, grupos - logros y decepciones - aprendizaje - sugerencias p. reforestar: preferencias de especies y espacios (milpa.., área de derrumbe, manantiales, solo los locales prosperan - diferencias internas (obstáculos) - la extrañeza de la idea de la reforestación para los campesinos totonacas (ajena a la cosmovisión y práctica), menos de colectar semillas o plantar árboles del monte - papel de los actores externas a la comunidad - nuestra ingenuidad (ellos ya lo han experimentado) - posibilidades de plantar árboles silvestres, motivos para no plantarlos - cultivos agrodiversos (naranjales y cafetales)
9. La comunidad	<ul style="list-style-type: none"> - proyectos comunitarios – privatización, falta de transparencia - tenencia de la tierra /parcelamiento/problema de herencia en el ejido - prioridades de desarrollo - discrepancias internas (piensan diferente) - cambios en forma de pensar - cansancio de la gente para perseguir el progreso - conflictos históricos - organización interna en función de programas externos - los jóvenes - la comunidad y la conservación - mano vuelta - problema de comercializar productos (campesino vs. mercado)
10. Cambios en el modo de vida de los campesinos totonacos	<ul style="list-style-type: none"> - percepción de marginación y de progreso / atributos - los cultivos - sustitución de materiales tradicionales y locales - la vivienda - “nuevas” reglas para tumbar un árbol - profanación de la naturaleza - conciencia vs. práctica de los campesinos (conflicto) - la juventud - acceso a obras y servicios: soberanía o marginación - la ciudad - mano vuelta vs. trabajo remunerado (tacho) - adaptabilidad a las exigencias del mercado - alimentación – comodidad, cambio de gusto y la salud - la flojera
11. La juventud	<ul style="list-style-type: none"> - perspectivas para la vida: aspiraciones, oportunidades y obstáculos (carencias, desigualdades, incertidumbre, discriminación)

	<ul style="list-style-type: none"> - percepción de su patrimonio: estado de los recursos naturales, nociones de la historia, lengua, saber y prácticas tradicionales de los abuelos, ser campesino (nadie quiere), vida en la comunidad, distanciamiento entre generaciones, lengua y (pertenencia y) la exclusión, creencias, organización y faenas - autopercepción en términos de la identidad - visualización /caminos hacia el futuro: vida en el campo vs. vida en la ciudad - la juventud y el futuro de los recursos naturales - percepción del conflicto entre la ética y la práctica - percepción de nosotros
12. Identidad campesina – totonaca	<ul style="list-style-type: none"> - diferencia y desigualdad y opresión - expropiación, sentimiento de despojo - problema de la continuidad (lengua y conocimientos, abuelos) - “prostitución” de la danza – folklore, comercialización de la identidad/profanación de lo sagrado, uso instrumental de marcadores étnicos, resignificación - interculturalidad - variantes locales de las nociones “universales” (centrales en un contexto de restauración biocultural): <ul style="list-style-type: none"> • la vida • el bienestar • el saber y la educación - escuela y bilingüismo - estudios vs. conciencia ambiental
13. El otro	<ul style="list-style-type: none"> - el hombre y la cultura occidental y urbana <ul style="list-style-type: none"> • actitud de precaución y resistencia • solución a problemas: licenciado, ingeniero - percepción de la ciencia y del investigador <ul style="list-style-type: none"> • programas de conservación • percepción de nuestros talleres /antes - percepción de programas de gobierno - impacto en la vida comunitaria (organización, grupos, rumbos de acción) - saber propio vs. ajeno - destruyen la iniciativa y la organización social - destruyen formas de labrar en el campo - el mercado y la salud - discurso vacío en tema de la conservación - corrupción
14. Búsqueda de la reivindicación étnica y cultural	<ul style="list-style-type: none"> - <i>kantiyán</i> y su red - la lengua - etos de trabajo - lugar de paisaje sagrado como referente concreto de la cultura totonaca - discrepancias en el proceso de recreación de la cultura totonaca modelo educativo - identidad y paisaje
15. Obstáculos y desencuentros en el trabajo de	<ul style="list-style-type: none"> - Confusiones alrededor de conceptos - “permiso para cortar árboles” - encuesta: escaso conocimiento de fenología, no agrupan los árboles,

campo

- solo por las cualidades directamente vinculados con el uso)
- nuestra ingenuidad: somos un actor más de muchos que se han acercado a la comunidad

Anexo IV. Objetivos, contenidos y participantes de los foros de reflexión comunitaria en Cuyuxquihui y Cazuelas.

Foro 1: Bienestar

FORO I	OBJETIVOS	CONTENIDOS / ACTIVIDADES	PARTICIPANTES
BIENESTAR Cuyuxquihui: 19 de junio de 2011 Cazuelas: 18 de junio de 2011	Reflexionar sobre el bienestar como concepto estructurador de la creación, apropiación, goce, uso y manejo de los recursos bioculturales. Construir un puente entre la temática de uso y manejo de recursos y el planteamiento de escenarios futuros.	<ol style="list-style-type: none"> Actividades lúdicas, de integración, recesos y comida Cápsula concientizadora sobre tema de bienestar Lluvia de ideas sobre dimensiones del bienestar Lluvia de ideas y sistematización sobre en qué medida nuestro bienestar depende de recursos naturales Reglas de uso y manejo de los espacios que permiten el bienestar Cápsula concientizadora sobre la historia totonaca en el s.XIX Percepción del bienestar a nivel individual, familiar, comunitario y del entorno natural Mural del bienestar en los cuatro niveles 	<p>Comunidad de Cuyuxquihui: Gaudencia Francisco de la Cruz (50), Feliciana Antonio (51), Alejandro Méndez Bazán (64), Raúl Cortés Francisco (63), Luisa Cortes Pedro (40), Gabriela Cortés (21), Juan Morales (62), Casilda Galindo Pérez (64), Valentina Bastián Lucas (51), Isabel Cortés Galindo.</p> <p>Comunidad de Cazuelas: Damaceno Olmos Olmedo (42), Maurilio de la Cruz Tiburcio (42), Odilón de la Cruz, (28), Carlos Márquez Hernández (56), Anastasio García Xochihua (54), Primitivo Pérez García (68), Francisco Hernández Olmos (72), Eleno de la Cruz Hernández (61), Matías Alberto Méndez Martínez (63), Adán Pérez Olarte (52), Rosa Isela Márquez García (28), Sirenio García García (76), Rafael Santes García (77), Ignacia Santiago (71), Cecilio Méndez García (76), Anastacio Méndez Moreno (50), Carmela Juan Salvador (36), Angélica María Olmedo Ramírez (36), Rufina García (46), Trinidad Santiago (33), Josefa García Gómez (34), Pablo Pérez (36).</p> <p>Equipo de estudiantes: Francisco Xavier Martínez Esponda, María Isabel Noriega Armella, Roldan González Basulto, Ignacio Quiroz Bartolo, Krystyna Paradowska.</p>

Foro 2: Espacios y recursos bioculturales

FORO II	OBJETIVOS	CONTENIDOS / ACTIVIDADES	PARTICIPANTES
ESPACIOS Y RECURSOS BIO CULTURALES Cuyuxquihui: 7 de mayo de 2011	Recordar y reflexionar sobre el manejo tradicional de espacios y recursos naturales en el pasado	<ol style="list-style-type: none"> 1. Actividades lúdicas, de integración, recesos y comida 2. Línea del tiempo (identificación de los eventos significativos, positivos y negativos, que transformaron la comunidad) 3. Lluvia de ideas sobre los espacios cotidianos (identificación de unidades de paisaje) 4. Trabajo en grupos para recordar los espacios cotidianos en tiempos de los abuelos. 5. Trabajo en plenaria donde se discutió y recapituló lo dicho sobre los espacios cotidianos 6. Trabajo en equipos para problematizar sobre los espacios cotidianos 7. Plenaria para poner en común 8. Círculo de la palabra: recapitulación, buzón de quejas y sugerencias y despedida 	Comunidad de Cuyuxquihui: Gaudencia Francisca de la Cruz, (50 años), José Bazán (35), Alejandro Méndez Bazán (64), Feliciana Antonio (51), Acacio Morales (54), Gabriela Cortes (21), Jesús Cortes (39), Juan Morales (62), Tomás Pérez (61), Jesica Henández Ravera (22), Bonifacio Márquez (57), Juan Vázquez (36), Raúl Cortés (63), Luisa Cortés Pedro (40), Crispín Pedro Morales (64), Casilda Galindo Pedro (64), Donato Lucas Bazán (68), José Cortés Bastián (54), Ignacio Antonio González (51).
Cazuelas: 13 de agosto			<p>Comunidad de Cazuelas: Pablo Pérez (71), Maurilio de la Cruz (42), Carlos Márquez, (56), Rosa Isela Márquez (28), Anastasio Méndez (50), Primitivo Pérez García (68), Pascual Pérez Vázquez (80), Sirenio García García (76), Tomasa García Santiago (51), Natividad García Santiago (53), Sara de la Cruz García (33), Rafael Santes (57), Adán Pérez Olarte (52), María de la Luz Salvador (59), Angélica María Olmedo Ramírez (36), Carmela Juan Salvador (36)</p> <p>Equipo de estudiantes: María Isabel Noriega Armella, Roldan González Basulto, Francisco Xavier Martínez Esponda, Krystyna Paradowska, Ignacio Quiroz Bartolo, Nils.</p>

Foro 3: Escenarios

FORO III	OBJETIVOS	CONTENIDOS / ACTIVIDADES	PARTICIPANTES
ESCENARIOS Cuyuxquihui: 14 de agosto de 2011 Cazuelas: 24 de septiembre de 2011	Dialogar y generar escenarios de futuros posibles, culturalmente, ecológicamente y socialmente situados/apropiados.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Actividades lúdicas, de integración, recesos y comida 2. Exposición de la metodología de escenarios y recapitulación de los elementos generados en los foros anteriores que serán la base para los escenarios. 3. Elaboración de escenarios positivos y negativos por grupos de edad. 4. Exposición de los escenarios, describiendo el razonamiento de respaldo 5. Análisis de los escenarios 6. Construcción del rumbo para alcanzar un escenario integrado 7. Discusión y reflexión sobre el escenario y el camino 8. Toma de acuerdos que evolucionó en propuesta de acompañamiento 	<p>Comunidad de Cuyuxquihui: Feliciana Antonio (51), Natalio Galindo (60), Luisa Cortés Pedro (42), Gabriela Cortés Bastián (21), Rosa Cortés Pedro (47), Galdina Cortés Francisco (37), Gaudencia Francisco de la Cruz (50), Ciro Bastián Antonio (41), Emilio Hernández (17), Héctor Cortés Galindo (39), Valentina Bastián Lucas, José Cortés Bastián (54), Juan Morales (62), Crispín Pedro Morales (64), Ricardo Cortés de Rojas (54), José Luis Bastián Méndez (39), Margarita Pérez Zepeda (25), Miguel Méndez Morales (63).</p> <p>Comunidad de Cazuelas: Maurilio de la cruz Tiburcio (42), Natividad García Santiago (53), Carlos Márquez Hernández, (56), Anastasio García Xochihua (54), Eleno de la Cruz Márquez (61), Cecilio Méndez García (76), Sirenio Ramírez Santes (62), Sara de la Cruz García (33), María de la Luz Salvador (59), Misael Abel Márquez García (9), Jesús Eduardo Olmos de la Cruz (6), Esmeralda Anayeli Olmos de la Cruz (10), Diana Marlén Olmos de la Cruz (9), Angélica María Olmedo Ramírez, (36).</p> <p>Equipo de estudiantes: Krystyna Paradowska, María Isabel Noriega Armella, Roldan González Basulto, Francisco Xavier Martínez Esponda.</p>

Foros de devolución

FORO	OBJETIVOS	CONTENIDOS / ACTIVIDADES	PARTICIPANTES
DEVOLUCIÓN Cuyuxquihui: 5 de agosto de 2012	Compartir el aprendizaje intercultural logrado en el proceso por ambas partes. Conocer las percepciones del proceso por la comunidad (un año después). Conocer eventuales repercusiones que ha estimulado la experiencia. Esclarecer los ámbitos de incertidumbre, planteando nuestras hipótesis y preguntas al grupo.	1. Mesas introductorias donde se presentan los proyectos individuales. 2. Devolución de aprendizajes de nosotros hacia ellos. 3. Diálogo de dudas. 4. Devolución de aprendizajes, reflexiones, cambios, impactos de ellos hacia nosotros. 5. Actividades lúdicas y degustación. 6. Plantación de árboles.	Comunidad de Cuyuxquihui Comunidad de Cazuelas Equipo de estudiantes: Silvia del Amo Rodríguez (investigadora de la UV y tutora de las tesis), María Isabel Noriega Armella, Roldan González Basulto, Francisco Xavier Martínez Esponda, Krystyna Paradowska.
Cazuelas: 4 de agosto de 2012			

Preguntas para el diálogo de dudas. Foro de devolución.

A. Preguntas en CUYUXQUIHUI

1. Milpa

Acerca de la milpa obtuvimos información contradictoria.

¿Cuál es el papel de las mujeres en la milpa? ¿Trabajan en la milpa? ¿Deciden sobre cómo se trabaja en la milpa, qué sembrar, qué dejar y qué eliminar?

¿Cuál es su postura y su sentir acerca de los rituales agrícolas? (como las ofrendas en el día de Santos Reyes?)

2. Vainillal

Nos comentaron que los tutores actuales no cumplen bien su papel.

¿Por qué se empezó a usar el pichoco como tutor de la vainilla? ¿Fue una idea de alguien de fuera, de algún programa externo a la comunidad, o individual de los productores? ¿Si no les está sirviendo bien, cambiarán el sistema de plantación de la vainilla?

3. Solares

¿Por qué los solares se han enriquecido en especies frutales, mientras que otros espacios de la vida cotidiana, otros cultivos y la misma selva han estado empobreciéndose?

4. Bienestar

¿Por qué evaluaron más alto el bienestar individual seguido por el familiar y el del entorno, y el comunitario al final? ¿Tal vez no faltó preguntar qué es la comunidad, cuáles son los valores que la comunidad representa y cuáles están sufriendo un deterioro/se están perdiendo?

5. Nosotros-ellos, o el encuentro (ahí vienen los turistas)

¿Para qué, creen ustedes, vinimos nosotros, y por qué asistieron ustedes a los foros? Lo preguntamos porque nos manifestaron que no entendían nuestras intenciones, o de repente sus comentarios no coincidían con lo que queríamos transmitir. ¿Cuándo ustedes venían a los foros, cuáles eran sus expectativas?

6. Comunidad y poder

¿Esta experiencia de los foros ha aportado algo a la comunidad? ¿Ha fortalecido a alguien? ¿Para qué ha servido? ¿Cómo son vistos, por el resto de la comunidad, los que asistieron en los foros? ¿Qué se comentaba afuera acerca de los foros?

B. Preguntas en CAZUELAS

1. Semillas

Por fin, ¿qué pasa con el intercambio de semillas? ¿El intercambio de semillas se practica o no, en qué casos?

2. Abuso

¿Han sentido en algún momento que les “estábamos exprimiendo el cerebro” con nuestras preguntas? ¿Se han sentido incómodos, “atrapados”, condicionados?

3. “Ya vienen los turistas”

¿A veces nos respondían preguntas o decían cosas de acuerdo a lo que queríamos escuchar nosotros, es decir de acuerdo a lo que ustedes pensaban que nosotros queríamos escuchar? Por ejemplo, corregían que tomaban atole y no refresco, sus comentarios sobre el traje tradicional y la importancia de la lengua.

4. El pueblo

¿Por qué se estableció el pueblo en el cerro (en la loma)? Porque cambió el patrón disperso de la población el poblado se concentró aquí? ¿O bien porque coexisten ambos patrones actualmente? ¿Tiene que ver con la historia del fundo legal?

5. El misterio

¿Qué debemos saber de Cazuelas que desconocemos? La pregunta tiene que ver con que nos dimos cuenta muy tarde de la existencia del pueblo en la loma atrás de la agencia municipal.

6. La milpa

¿Cómo se toman las decisiones de qué sembrar y cómo trabajar la milpa?

Anexo V. Memoria fotográfica.

a) Elementos del paisaje cultural de la zona de estudio, municipio de Papantla



El río y el puente El Remolino.



El amanecer en el ejido Cuyuxquihui



La milpa.



El cafetal y el acahuil en Francisco Sarabia.



Visita a la zona arqueológica de Cuyuxquihui.



Monumento a Serafín Olarte, Cuyuquihui.



La escuela primaria y el cerro visto desde el centro de Cuyuxquihui.



Area del museo comunitario y del Kantiyán, Cuyuxquihui.



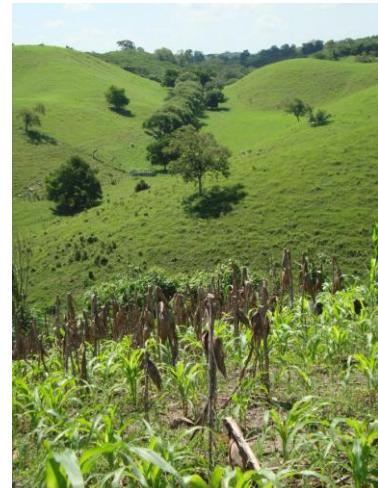
Casa tradicional en Cazuelas.



Casa tradicional en Francisco Sarabia.



Una de las “cazuelas” (manantial), Cazuelas.



La milpa tradicional y el potrero.

b) Imágenes de las ceremonias del corte de palo volador, El Remolino, febrero de 2010.



El palo volador ergido en su lugar del destino,
Parque Temático Takilhsukut, El Tajín.



Ceremonia antes del cortey el arrastre del palo.

c) Imágenes de la celebración del Día de San Batolo, Reserva Comunitaria Talhpan, El Remolino, septiembre de 2010.



La ceremonia protagonizada por los abuelos y las abuelas del Centro de las Artes Indígenas de El Tajín.



Depositando las ofrendas a San Bartolo.



Las dos ofrendas: a San Miguel Arcángel y a San Bartolo, Reserva Comunitaria Talhpan.

d) Los entrevistados de Francisco Sarabia, Cazuelas, Cuyuxquihui y El Remolino.



Los *tatas* de Cuyuxquihui en el Kantiyán, septiembre 2011.



Don Alejandro Méndez Bazán, Cuyuxquihui.



Luisa y Rosa, nuestras anfitrionas en Cuyuxquihui



Doña Josefina Bautista Galindo en su solar,
Cuyuxquihui.



Don Herón Pérez García, en la Reserva Comunitaria
de El Remolino.



Don Santiago Francisco Francisco en su cafetal,
Francisco Sarabia.



Con Doña Hilariona, esposa de Don Cecilio,
e Isabel, estudiante del Posgrado, frente al altar
de Todos Santos, Cazuelas.



Don Tomás Francisco Domingo y el abuelo José
María, Francisco Sarabia.



Don Pascual Pérez, agricultor tradicional, en su milpa.



Don Adán Pérez Olarte en su casa, Cazuelas.



Anastasio Méndez, agente municipal de Cazuelas.



Don Carlos Márquez (derecha), promotor de Culturas Populares, Cazuelas.

e) Registro de los Foros comunitarios en Cazuelas y Cuyuxquihui, período mayo-agosto de 2012.



Preparando el espacio para el primer foro en Cuyuxquihui



Primer foro en Cuyuxquihui.



Los participantes en el foro sobre el bienestar en Cazuelas.



Dibujando el bienestar.



Los participantes del foro sobre el diseño de escenarios en Cuyuxquihui.



Representación del bienestar individual.



Trabajo en mesas, foro en Cazuelas.



Contando los frijoles de la felicidad, Cazuelas.



Un fragmento de la línea del tiempo, Cuyuxquihui.



Caracterización de las unidades de paisaje.

CURRÍCULUM VITAE

INFORMACIÓN PERSONAL Apellido, nombres Dirección Teléfono Correo electrónico Nacionalidad Fecha y lugar de nacimiento	PARADOWSKA, KRYSTYNA BARBARA Camino a Rancho Viejo, Núm. 17, Colonia Xolostla, Xalapa, Ver. 22 88 34 71 21 kparadowska@yahoo.com.mx mexicana 17.02.1970, Polonia
CAPACIDADES Investigación Trabajo en equipos multi e interdisciplinarios Experiencia Logros	Tesis de maestría en área de ciencias sociales y humanidades. Investigación doctoral en área interdisciplinaria de etnoecología y diálogo de saberes. Campo de investigación: conservación y restauración ecológica de recursos bioculturales, diálogo interdisciplinario e intercultural. Publicaciones científicas y de divulgación en México (Universidad Veracruzana, Instituto de Ecología, Universidad Iberoamericana, UNAM), España (Universidad de Granada) y Polonia (Universidad de Varsovia).
Trabajo con comunidades Experiencia Logros	Experiencia como integrante de equipos multidisciplinarios en el campo de la conservación ecológica (Universidad Veracruzana e INECOL). Elaboración de proyectos, estrategias de investigación interdisciplinaria, trabajo de campo, informes técnicos, artículos de investigación y divulgación, participación en foros y congresos.
Docencia Experiencia Logros	Experiencia en diseñar, impartir y evaluar foros, talleres y encuentros en el marco de proyectos de investigación con la participación comunitaria.
Idiomas Idioma / nivel	Impartición de módulos de cursos de posgrado en el Instituto de Ecología AC. y la Universidad Veracruzana (exposición de estudios de caso). Español – excelente Polaco (lengua materna) – excelente Inglés – EXAVER, nivel 3, calificación B (buena)
EDUCACIÓN UNIVERSITARIA Fechas Grados obtenidos Título de la tesis Centro de estudios	1989-1995 Maestría en Estudios de la Civilización, en el campo de Teoría e Historia de la Cultura <i>“Identidad cultural en sociedades poliétnicas. El caso de los polacos en Kazajistán”</i> Facultad de Letras, Universidad de Silesia, Polonia

Revalidación SEP Fechas Grados obtenidos Título de la tesis Centro de estudios	2009 Resolución de la revalidación de estudios: Licenciatura en Estudios Humanísticos y Sociales Maestría en Estudios Humanísticos 2009-2012 Aspirante al grado de Doctor en Ecología Tropical <i>“Diálogo de saberes para el replanteamiento teórico de la restauración ecológica del paisaje con enfoque biocultural”</i> . Centro de Investigaciones Tropicales, Universidad Veracruzana
CURSOS Y DIPLOMADOS Área 1: Desarrollo Fecha Tema Institución	1995-1996, 1997-1998 Diplomado en Problemática de los Países en Vías de Desarrollo, Instituto de los Países en Vías de Desarrollo, Facultad de Geografía y Estudios Regionales, Universidad de Varsovia, Polonia 2012 Taller “Herramientas de Educación Popular para el Desarrollo Comunitario” Centro de Investigaciones Tropicales – Instituto de Investigaciones en Educación, Universidad Veracruzana
Área 2: Conservación ecológica Fecha Tema Institución	2006 Curso “Estrategias para el manejo y conservación de la biodiversidad: un enfoque de manejo participativo y sustentable” Instituto de Ecología A.C - Instituto Brasileño de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Proyecto ProVarzea) 2008 Curso Taller para Manejadores de Sitios Ramsar, modulo V “Humedales y sociedad” Instituto de Ecología A.C.
Área 3: Ciencias sociales y humanidades Fecha Tema Institución	 2000 Curso-Taller “Historia Oral” Instituto Mora, Ciudad de México 2001 Curso “Cambios y Tendencias en el Uso del Idioma Castellano” Comisión Mixta de Capacitación y Adiestramiento UV-FESAPAUV, Universidad Veracruzana. 2011 Curso “Herramientas teórico-metodológicas para la investigación etnográfica” Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (CEBEM), La Paz, Bolivia 2013 Taller “Creatividad, conciencia individual y colectiva y relación con la tierra” Centro de EcoAlfabetización y Diálogo de Saberes, Universidad Veracruzana.
EXPERIENCIA PROFESIONAL Universidad Veracruzana Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales	 Universidad Veracruzana 1996-1997 / investigadora-becaria de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México <i>“Documentación de la Tradición Oral en la Cuenca de Papaloapan”</i> <i>Dr. Joaquín González Martínez</i> 2003-2004 / asistente del Investigador SNI

Instituto de Investigaciones Biológicas	<p>Fechas / Función Proyecto Investigador responsable Instituto de Investigaciones Biológicas</p> <p>1999-2001 / investigadora-becaria de US Fish and Wildlife Service</p> <p><i>“Educación Ambiental y Planeación Participativa para la Conservación del Manatí en Alvarado, Veracruz”</i></p> <p>M.C. Enrique Portilla Ochoa 2002 / asistente de investigación</p> <p><i>“Educación, Conservación y Manejo de los Recursos Naturales en el Humedal de Alvarado”</i>, M.C. Enrique Portilla Ochoa 2002 / colaboradora voluntaria</p> <p><i>“Evaluación del Impacto de la Pesca Artesanal en el Parque Nacional Sistema Arrecifal Veracruzano”</i></p> <p>Dr. Virgilio Arenas</p>
Centro de Ecología y Pesquerías	<p>2006 / consultora en antropología</p> <p><i>“Evaluación del paisaje cultural en el Totonacapan a partir del conocimiento de agricultores líderes, conocedores de las prácticas tradicionales”</i> (SEMARNAT-CONACYT-Centro de Investigaciones Tropicales)</p> <p>Dra. Silvia del Amo Rodríguez</p>
Centro de Investigaciones Tropicales	<p>2011-2013 / asistente de investigador SNI (becaria de la Dra. Silvia del Amo Rodríguez)</p>
Instituto de Ecología, A.C.	<p>Instituto de Ecología, A.C.</p> <p>Fechas / Función Proyecto Financiamiento / nombre del coordinador</p> <p>2003-2005: consultora en antropología</p> <p><i>“Estrategia Integral de Educación Ambiental Usando Cuatro Espacios Demostrativos como Canales de Comunicación en Comunidades Costeras de la Región La Mancha - El Llano, Veracruz, México”</i></p> <p>Instituto de Ecología A.C.-CONACYT-SEMARNA, M.C. Maite Lascurain Rangel</p> <p><i>“Estructura y Funcionamiento de Humedales Conservados y Humedales Invadidos por Especies Introducidas: Diagnóstico y Propuestas de Manejo para el Mantenimiento de Servicios Ambientales como Parte del Ordenamiento Costero”</i></p> <p>Instituto de Ecología A.C.-CONACYT-SEMARNAT, Dra. Patricia Moreno Casasola</p> <p>2006-2007: consultora en antropología</p> <p><i>“Germinación, crecimiento y sobrevivencia de especies nativas de acahuales de selva baja caducifolia de zonas costeras, importantes en la restauración”</i>, CONAFOR-Instituto de Ecología A.C., Dra. Patricia Moreno Casasola</p> <p><i>Proyecto editorial “Paisaje Costero”</i></p> <p>Instituto de Ecología A.C., Dr. Sergio Guevara Sada</p> <p>2007-2009: consultora en antropología</p>

CIESAS – Golfo Fechas / Función Proyecto Financiamiento / Nombre del coordinador	<p><i>“Inventario, metodología y programas para la preservación y restauración de los humedales en la cuenca del río Papaloapan”</i> Comisión Nacional del Agua - Instituto de Ecología, A.C., Dra. Patricia Moreno Casasola</p> <p><i>“Criterios para el ordenamiento de manglares y selvas inundables en la planicie costera central de Veracruz, México: un instrumento de manejo comunitario”</i>, CONAFOR-Organización Internacional de Maderas Tropicales – Instituto de Ecología A.C., Dra. Patricia Moreno-Casasola</p> <p>2005 – 2006 / consultora <i>“Evaluación Cualitativa del Programa de Apoyo Alimentario”</i> CIESAS Golfo - SEDESOL, Dr. Hipólito Rodríguez</p> <p>CIESAS-Golfo</p>
PUBLICACIONES Artículos	<p>Artículos</p> <p>Paradowska, Krystyna (1999). Fandango en Veracruz como manifestación de la cultura popular (en polaco). <i>Afryka, Azja, Ameryka Lacinska</i>, núm. 75, Universidad de Varsovia.</p> <p>Paradowska, Krystyna (2001). Conservación del manatí e historia oral. Experiencias de un proyecto multidisciplinario. <i>La Ciencia y El Hombre</i>, abril, Universidad Veracruzana.</p> <p>P. Moreno-Casasola, <u>K. Paradowska</u> (2009). Especies útiles de la selva baja caducifolia en las dunas costeras del centro de Veracruz. <i>Madera y Bosques</i>, 15 (3): 21-44.</p> <p><u>Paradowska, Krystyna</u>, Del Amo-Rodríguez, Silvia, González-Jácome, Alba, Ramos-Prado, José María (2011). ¿En qué pensamos cuando hablamos de paisaje? <i>IberoFórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana</i>, 6 (12): 174-183.</p>
Capítulos de libros	<p>Capítulos</p> <p>Paradowska Krystyna (2006), “El poblamiento y el territorio”, en Moreno-Casasola, Patricia (compiladora), <i>Entorno natural y cultural de la Costa Veracruzana: La Mancha</i>, Instituto de Ecología - US Fish and Wildlife Service, Xalapa.</p> <p>Moreno-Casasola, Patricia y <u>Paradowska, Krystyna</u> (2006), “La Caminera”, en Moreno-Casasola, Patricia (compiladora), <i>Entorno natural y cultural de la Costa Veracruzana: La Mancha</i>, Instituto de Ecología - US Fish and Wildlife Service, Xalapa.</p> <p>Moreno-Casasola, Patricia, <u>Paradowska, Krystyna</u>, Guevara Sada, Sergio y Salinas Pulido, Gudelia (2007), “Los conflictos de la conservación: el caso de La Mancha”, en Halffter, G.,S. Guevara y Melic (editores), <i>Hacia una cultura de conservación de la diversidad biológica</i>, SEA, CONABIO, CONAMP, CONACYT, INECOL, UNESCO-MAB, Gobierno de España. Monografías Tercer Milenio Vol. 6. SEA Zaragoza, España.</p> <p>S. Guevara Sada, P. Moreno-Casasola, G. Castillo-Campos, C. Dorantes, F. González-García, G. Halffter, E. Isunza, A. Lot H., R. Mendoza, <u>K. Paradowska</u>, A. Priego, G. Sánchez Vigil, G. Vázquez (2008), <i>30 años en el Paisaje Costero Veracruzano: central Nucleoeléctrica Laguna Verde</i>. Comisión Federal de Electricidad e Instituto de Ecología, A.C., México.</p>

Paradowska, Krystyna (2008), "La percepción sobre programas gubernamentales de apoyo alimentario en México. El caso de dos comunidades rurales en Chiapas", en Bancole, Adeyinka y Puchnarewicz, Elzbieta. NGOs, International Aid and Development in the South, University of Warsaw & Polish National Commission for UNESCO, Varsovia.

Del Amo Rodríguez, Silvia, Krystyna Paradowska y Alexandra Tauro (2011), "Los procesos de aprendizaje de los saberes tradicionales entre los Totonacas: una propuesta de educación no formal", en Argueta Villamar, Arturo, Eduardo Corona y Paul Hersch (Coordinadores), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, UNAM-CRIM, INAH, Universidad Iberoamericana Campus Puebla, Cuernavaca.

Fabre Platas, Danú, Romano Obregón, Julio y Paradowska, Krystyna (2012), "Identidad, cultura, poder, territorio. Insumos periféricos para el redimensionamiento de la vulnerabilidad", en Egea Jiménez, Carmen, Sánchez González, Diego y Soledad Suescún, Javier (coordinadores), Vulnerabilidad Social. Posiciones y ángulos desde geografías diferentes, Universidad de Granada, Granada.

Paradowska, Krystyna (2012), "Repensar la restauración de paisaje. Desafíos de una propuesta culturalmente situada", en Egea Jiménez, Carmen y Danú Fabre Platas (coordinadores), Socializando saberes. En un primer encuentro internacional de posgrados, Universidad de Granada, Granada.

PARTICIPACIONES EN CONGRESOS Y FOROS	
Año / evento Autores y título de la ponencia	
	2000 / XXV Congreso de Mamíferos Marinos, La Paz, México Enrique Portilla, Alejandro Ortega, Krystyna Paradowska y Blanca Cortina: "Estrategia Integral para la Conservación del Manatí en el Sistema Lagunar de Alvarado"
	2008 / CRIM-UNAM e INAH Morelos, Cuernavaca Silvia del Amo Rodríguez, Krystyna Paradowska y Alejandra Tauro: "Saberes locales y diálogo de saberes sobre medio ambiente, salud y alimentación"
	2011 / VII Foro de Ciencia, Tecnología y Sociedad de la UV José María Ramos Prado, Silvia del Amo Rodríguez, Angélica Hernández, María Carmen Vergara Tenorio y Krystyna Paradowska: "Restauración etnoecológica de paisajes rurales degradados: hacia una integración de la restauración ecológica y la diversificación productiva"
	2011 / Congreso de Ecología, Boca del Río Patricia Moreno-Casasola, Eduardo Cejudo, Ascensión Capistrán, Alezandra Robledo, Blanca García García, Dulce María Infante Mata, Gonzalo Castillo Campos, Adolfo Campos, Elizabeth Hernández, Krystyna Paradowska (Instituto de Ecología A.C): "Análisis integral de los humedales de Tecolutla, Veracruz"
	2011 / Congreso de Ecología, Boca del Río (Simposio restauración ecológica y ecología de la restauración, coord. Roberto Linding)

	<p>Patricia Moreno-Casasola, Dulce Infante Mata, Carolina Madero Vega, <u>Krystyna Paradowska</u> (Instituto de Ecología A.C): <i>“Restauración de la selva baja caducifolia sobre dunas costeras, un proyecto en terrenos ejidales”.</i></p> <p>2012 / Seminario Internacional entre Pares (virtual), Universidad de Granada y Universidad Veracruzana <i>“Repensar la restauración de paisaje. Desafíos de una propuesta culturalmente situada”</i></p> <p>2012 / VIII Congreso Mexicano de Etnobiología, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco y Asociación Etnobiológica Mexicana, A. C., Villahermosa <u>Paradowska, Krystyna</u>, Roldan González Basulto, Francisco Xavier Martínez Esponda, María Isabel Noriega Armella, Ignacio Quiroz Bartolo y Silvia del Amo Rodríguez (CITRO, UV): <i>“Diálogos campesinos e interdisciplinarios para la visibilización y reapropiación comunitaria del patrimonio biocultural totonaco”</i></p> <p>2012 / II Foro Estudiantil de Carteles de Investigación, CITRO-Universidad Veracruzana <u>Paradowska, Krystyna</u>, Roldan González Basulto, Francisco Xavier Martínez Esponda, María Isabel Noriega Armella, Ignacio Quiroz Bartolo y Silvia del Amo Rodríguez : <i>“Diálogos campesinos e interdisciplinarios para la visibilización y reapropiación comunitaria del patrimonio biocultural totonaco”</i>(primer lugar en categoría de trabajos terminados)</p>
TALLERES COMUNITARIOS	<p>Lugar y fecha Temática del taller Institución organizadora</p> <p>Alvarado, julio de 2000 <i>“Taller de versificación sobre los recursos de los humedales (manglares y manatíes)”</i> Casa de la Cultura de Alvarado - Instituto de Investigaciones Biológicas, Universidad Veracruzana</p> <p>La Mancha (municipio de Actopan, Ver.), 22 de enero de 2008 <i>“Taller de validación de la nomenclatura campesina referente a árboles en la costa de Actopan: La Mancha – San Isidro – Palmas de Abajo”</i> Instituto de Ecología, A.C.</p> <p>Alvarado y Lerdo de Tejada, 2009 <i>“Talleres participativos para el diseño de estrategias y acciones de conservación de humedales”</i> Instituto de Ecología, A.C.</p> <p>Cuyuxquihui y Cazuelas (municipio de Papantla, Ver.), 2011 <i>“Foros de reflexión comunitaria sobre el patrimonio biocultural totonaca”</i> (6 foros) <i>“Foros de devolución de resultados”</i> (2 foros) Posgrado en Ecología Tropical, Centro de Investigaciones Tropicales, Universidad Veracruzana</p>
EXPERIENCIA DOCENTE	<p>Fecha Tema Institución</p> <p>2007 / ponente invitado <i>“Conflictos sociales alrededor de los humedales”</i> (parte de los cursos de posgrado) Instituto de Ecología A.C.</p> <p>2008 / ponente invitado <i>“Percepciones ambientales en torno a los humedales costeros”</i> (parte del Curso-Taller para Manejadores de Sitios Ramsar, modulo V “Humedales y sociedad”) Instituto de Ecología A.C.</p>

	<p>2012 / ponente invitado <i>“Experiencias y aprendizaje en los foros de reflexión comunitaria en el municipio de Papantla”</i> (parte de los cursos de posgrado) Centro de Investigaciones Tropicales, Universidad Veracruzana.</p>
<p>PARTICIPACIÓN EN OTRAS ACTIVIDADES</p> <p>Membrecías en redes</p> <p>Participación en cuerpos académicos</p> <p>Otras</p>	<p>Miembro de Asociación Latinoamericana de Población ALAP (desde 2011)</p> <p>Colaboradora en el Cuerpo Académico “Manejo y conservación de recursos bioculturales” (desde 2011)</p> <p>Técnico PRO-ARBOL, CONAFOR (desde 2010).</p> <p>Dictaminadora para otorgamiento de becas del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), CONACULTA (2008).</p>