



# BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA  
SOCIAL

Relatos sobre vínculos no lineales del  
conocimiento campesino en San Sebastián  
Tlacotepec, Puebla.

TESIS  
PARA OBTENER EL GRADO DE  
LICENCIATURA EN  
Antropología Social

PRESENTA  
Daniela Palma Patiño

COMITÉ TUTORIAL  
DIRECTOR: Dr. Sergio Enrique Hernández  
Loeza  
Dra. Rosalba Ramírez Rodríguez  
Dra. Miriam Quiroz Ramírez



Noviembre, 2024

*Las ciencias, cada una tirando en su propia dirección, no nos han hecho mucho daño hasta ahora; pero algún día, la reunión de ese conocimiento disociado revelará visiones tan terribles de la realidad, y de nuestra precaria posición en ella, que enloqueceremos ante la revelación o huiremos de la mortífera luz hacia la calma y seguridad de un nuevo oscurantismo.*

*H. P. Lovecraft*

## **Dedicatoria**

### **A mis Vínculos**

Empecé este camino con la esperanza de que mi familia pudiera ver el resultado de lo que pude realizar gracias a todo su apoyo. Esperaba que mi abuelo pudiera verlo. El tiempo que pasé en San Sebastián me hizo imaginar ese momento acompañada de todas las personas a las que ahí conocí y que formaron parte de mis redes de afectos, mis vínculos, con quienes por unos instantes logré hacer comunidad. Muchas cosas pasaron en ese tiempo, algunos de ellos ya no están en este mundo; conformé una hermosa familia y ahora ellos también son parte de esa ilusión.

## **Agradecimientos**

En realidad, cuando pienso en el agradecimiento que siento al ver este esfuerzo consumado, no puedo dejar evocar a San Sebastián Tlacotepec en su conjunto. Agradezco a todas las personas que me brindaron su hogar y me contaron un poco de lo que este escenario representa para ellos. Agradezco a ese territorio que, junto al maíz, al café y a sus otros moradores, los Chaneques, el Ehekameh y Achane, me cobijaron y fueron benevolentes conmigo a pesar de mi osadía al meterme entre los montes, cerros y arroyos sin conocer aún sus propias reglas. Agradezco su presencia aquí y allá.

Agradezco a todos los docentes involucrados en el proceso de reflexión y escritura. A la doctora Rosalba Ramírez por invitarme a conocer el municipio y a iniciar este proceso. A la doctora Angelica Correa por su acompañamiento. Al doctor Sergio Enrique Hernández Loeza quien desde el primer momento me ayudó a poder nombrar todas las cosas que me maravillaron de mi experiencia en campo, por su escucha y sensibilidad para atender a mis preguntas, por las lecturas compartidas y por hacerme fuerte en esa búsqueda para poder escribir desde mi propia forma de aproximarme al mundo.

A Guillermo López Varela por sus recomendaciones y todas nuestras emocionantes pláticas sobre el proyecto, por leer los relatos y esperar al siguiente.

# Índice

Dedicatoria .....	2
Agradecimientos .....	3
Índice de figuras.....	5
Prefacio .....	6
<i>Contenido de la tesis</i> .....	15
<b>Acerca del conocimiento campesino y la enunciación investigativa .....</b>	<b>20</b>
<i>Hacia un concepto de conocimiento campesino desde el vínculo y la experiencia .....</i>	<i>22</i>
<i>De la narrativa como lugar de enunciación investigativa .....</i>	<i>38</i>
<b>1. “Ellos no son productores” .....</b>	<b>55</b>
<b>2. “Los caracterizados” .....</b>	<b>63</b>
<b>3. Aprender a caminar: “no pises la milpa” .....</b>	<b>74</b>
<b>4. “No te metas porque allá hay uno que manda” .....</b>	<b>83</b>
<b>5. Camino a Capula .....</b>	<b>92</b>
<b>6. “Las arañas”.....</b>	<b>104</b>
<b>7. “A mí no me traten como niña”.....</b>	<b>112</b>
<b>8. “¡Pero siémbrales ya!” .....</b>	<b>120</b>
<b>9. El joven .....</b>	<b>129</b>
<b>10. “¡Mango!, ¡mango!” .....</b>	<b>138</b>
<b>11. “De grande quiero ser antropóloga” .....</b>	<b>146</b>
<b>Conclusiones .....</b>	<b>154</b>
<b>Referencias .....</b>	<b>161</b>

## Índice de figuras

<b>Figura 1</b> .....	10
<b>Figura 2</b> .....	13
<b>Figura 3</b> .....	35
<b>Figura 4</b> .....	56
<b>Figura 5</b> .....	57
<b>Figura 6</b> .....	77
<b>Figura 7</b> .....	79
<b>Figura 8</b> .....	81
<b>Figura 9</b> .....	89
<b>Figura 10</b> .....	93
<b>Figura 11</b> .....	94
<b>Figura 12</b> .....	96
<b>Figura 13</b> .....	99
<b>Figura 14</b> .....	100
<b>Figura 15</b> .....	108
<b>Figura 16</b> .....	110
<b>Figura 17</b> .....	118
<b>Figura 18</b> .....	123
<b>Figura 19</b> .....	132
<b>Figura 20</b> .....	135
<b>Figura 21</b> .....	141
<b>Figura 22</b> .....	148
<b>Figura 23</b> .....	149

## Prefacio

Todas las experiencias relatadas a lo largo de esta tesis sucedieron en San Sebastián Tlacotepec de Porfirio Díaz desde el año 2013 hasta el 2016. Desde la primera vez que me adentré en la Sierra Negra, al sureste del estado de Puebla, quedé maravillada al ver los muy diversos paisajes de los nueve municipios<sup>1</sup> que integran esta región. No imaginé que sus impresionantes formaciones montañosas, como el cerro Kovatepetl, Kwixtepetl y Tzitzintepetl, así como la selva alta perennifolia, la selva baja caducifolia, los valles interserranos, las áreas de lomeríos y pequeñas llanuras aluviales -tan diferentes al entorno de dónde provengo-, me cobijarían a lo largo de varios años. Esos escenarios me permitieron atestiguar, de una comunidad a otra, la variación entre la neblina del bosque, la lluvia y el calor húmedo que se mimetiza con el olor de la tierra, la milpa, el dulzor de las cerezas del café y el aroma del grano que se tuesta en los comales de barro. Adentrarme en aquella geografía tan abundante fue el preámbulo de un fructífero diálogo entre una investigadora, que apenas se estaba formando, y una amplia red de familias campesinas, que me enseñaron a caminar en el monte, en la parcela y en este complejo trayecto que representa para mí la búsqueda por acercar la labor etnográfica a las personas que me rodean y a quienes intervienen en ella. Es la forma en la que puedo darle un sentido propio a lo vivido.

Espero que quien lo lea pueda reflejarse en alguna de las vivencias que aquí se presentan. Que las familias de San Sebastián encuentren en los siguientes relatos a quienes la pandemia arrebató de este mundo. Espero también que reconozcan su territorio, que este trabajo lo evoque. Esta tesis no pretende ser una reconstrucción exacta sino, más bien, una provocación a la reflexión sobre el cuidado del territorio antes nombrado. No es la descripción detallada de un conjunto de técnicas agrícolas de un cultivo específico. Tampoco se demostrará la

---

<sup>1</sup> San Sebastián Tlacotepec, ubicado en el sureste del estado de Puebla, forma parte de los nueve municipios que conforman la región de la Sierra Negra: Ajalpan, Coxcatlán, Coyomeapan, Eloxochitlán, Nicolás Bravo, San Sebastián Zinacatepec, Vicente Guerrero y Zoquitlan. Colinda al norte con el estado de Veracruz y al sur con el estado de Oaxaca. Su población, según el último censo de población y vivienda realizado en el año 2020, es de un total de 13,189 habitantes, siendo 50.8% mujeres y 49.2% hombres. Este municipio tiene un carácter pluriétnico, pues concentra grupos nahuas (7,872 hablantes), mestizos y mazatecos (2,846 habitantes), que presentan rasgos culturales y lingüísticos muy diversos (Data México, 2024).

efectividad del conocimiento campesino, porque no lo intenta equiparar con conocimiento científico. Por lo tanto, en esta tesis no me enfocaré en los rendimientos.

Este es, más bien, un intento por condensar la experiencia de diversidad de actores/as en torno a la forma en la que crean, recrean y resguardan los conocimientos campesinos, que surgen, en constante diálogo con el territorio. Trata de adentrarse en la convivencia que existe entre seres humanos y no humanos en San Sebastián. Se narra desde situaciones concretas, en los contextos en los que surge el conocimiento campesino. Se enfoca en las personas que los generan y desde qué lugar lo hacen; por lo tanto, a lo largo de esta investigación emergen posicionamientos que cambian conforme al curso de los sucesos que afectan a los actores involucrados.

La identidad de esta tesis tiene mucho que ver con el posicionamiento de las personas involucradas en su conformación. Cada uno/a de los/a actores/as de San Sebastián tiene algo que decir sobre sus conocimientos y sobre la forma en la que se perciben desde afuera. Son críticos/as ante las dinámicas en las que se inserta el trabajo campesino y son conscientes de lo que implica la presencia de un/a antropólogo/a en su comunidad, algo de lo que muy poco se habla en las investigaciones de este corte. Por ello intenté mostrar la propia visión de actores/as sobre el trabajo antropológico que se ha hecho en su municipio, especialmente en mi propia experiencia. Esto quiere decir que abordaré, a través de la narrativa, las circunstancias en las que pude observar o ser partícipe de los conocimientos campesinos. Ello implica una reflexión sobre los roles que desempeñé como una mujer extraña dentro de la comunidad y dentro de una familia.

Bajo esa advertencia puedo decir que no partiré de una supuesta neutralidad, porque mi experiencia como antropóloga me ha demostrado que esta no existe. El trabajo etnográfico siempre implica un proceso de intersubjetividad, donde caben muchas voces y emergen tensiones y contradicciones, lo que justamente da paso al debate y permite reflexionar sobre los temas que estudiamos. Por lo tanto, no es la teoría el lugar desde el que parto, sino más bien, la experiencia. Esta experiencia ha sido compartida con los/as actores/as de San Sebastián, una comunidad que, de acuerdo con mis observaciones, recuerda muy bien la participación de investigadoras, antropólogas que definieron con su trabajo la identidad de nuestra disciplina y en quienes también reconocí pistas para poder construir este camino.

Como mencioné, la trayectoria de otras antropólogas me abrió camino en el municipio. Gracias a ellas pude conformar el inicio de esa red de colaboradores con quienes reflexioné sobre el tema del conocimiento. Mi primer acercamiento al municipio fue en el año 2013 cuando las doctoras Alejandra Gámez y Rosalba Ramírez, me invitaron a participar como apoyo en una exposición fotográfica. En dicho evento se presentaron los resultados de la investigación que coordinó la doctora Gámez en coautoría con Angélica Correa, Ana Isabel Castillo e Ivette Tecuapetla, antropólogas del Colegio de Antropología Social (CAS). El trabajo se titula *San Sebastián de Tlacotepec de Porfirio Díaz. Un pueblo nahua de la Sierra Negra de Puebla (2012)*.

La investigación antes citada es de gran valor por la amplitud de temas que aborda sobre la vida cotidiana desde un enfoque histórico y etnográfico. La cosmovisión es uno de los ejes a partir de los cuales articula la descripción de la cultura de San Sebastián, inserta en procesos como la globalización y las políticas neoliberales. De modo que, en ella, encontramos testimonios sobre los elementos de la naturaleza como los cerros o los lugares encantados y, por supuesto, de la gran carga simbólica del maíz, desde una perspectiva que toma en cuenta la reconfiguración de los sistemas de creencias y las representaciones sociales dentro del municipio. Esta es, además, una publicación muy recordada y apreciada por la comunidad, especialmente por las infancias quienes se entusiasmaron por contar con uno de sus ejemplares.

Aquella experiencia, cuando recibieron el trabajo de este grupo de antropólogas, fue muy significativa. Fue la vez en que conocí al señor Rubén Carrera, un productor orgánico de café que me platicó un poco de lo que él pensaba sobre el trabajo de los antropólogos. Mencionó que, gracias a ello, se reconoció con mayor entusiasmo la importancia de las tradiciones de San Sebastián. Especialmente se hizo mucho más visible el reconocimiento a mujeres curanderas o, dicho en otras palabras, especialistas rituales. Esos trabajos eran de otro grupo relevante de investigadoras que se recuerdan en la comunidad. Uno de ellos fue el de Antonella Fagetti. Los temas que ella trabajó en el municipio estaban asociados a los saberes terapéuticos. Para don Rubén fue relevante mencionarlos porque reconoce la gran potencia del conocimiento que poseen las personas de San Sebastián Tlacotepec, en muchos ámbitos como en su propia práctica: la agricultura. Puedo situar esa conversación como la primera fase de la reflexión que presentaré, para ir nombrando cada uno de sus procesos.

La noción de “conocimientos médicos” de Antonella Fagetti (2011) comparte muchos de los elementos que integran el conocimiento campesino, por ello me interesa mencionarla. Para quienes no están familiarizados con el concepto de conocimiento campesino podríamos decir que es todo aquello que integra el trabajo campesino, es decir, las formas en que realizan sus cultivos y la manera en la que se relacionan con su entorno natural, por ejemplo, cómo nombran y describen los procesos de la naturaleza que se relacionan con el cuidado de la vida. En ello intervienen otros aspectos como la lengua y la cosmovisión. Es por ello por lo que todas las prácticas agrícolas siempre están relacionadas con la ritualidad, con sus mitos. Dicho en otras palabras, se puede definir como un conjunto de representaciones, ideas, conceptos y preceptos estructurados en un sistema simbólico. Fagetti (2011) también define los saberes terapéuticos de esta forma y nos brinda más elementos que lo acompañan: la observación, la experimentación y la experiencia. Es así como

Los conocimientos médicos ancestrales se han difundido mediante el aprendizaje teórico y práctico, por medio de la observación y la experimentación, a partir de la repetición exacta de sus principios e, igualmente, de las innovaciones que algunos individuos introducen gracias a su propia experiencia. (Fagetti, 2011, p. 137)

La labor de la antropóloga antes citada hizo eco en los/as actores/ras de San Sebastián, al reivindicar la relevancia de los saberes terapéuticos tradicionales, porque se reconoció, con mayor ímpetu, el papel fundamental para el cuidado de la vida de quienes los practican. Un reconocimiento que ya existía, pero que, en algunos casos, se legitima por la intervención de otros/as o de las instituciones. Este fue un punto que a don Rubén no se le escapó, y opinó que los aportes de los/as investigadores/as que vienen de fuera son valiosos, pero que se nutren de ellos/as como comunidad. Se preguntó entonces, de dónde surge el conocimiento y me dio un ejemplo concreto.

Don Rubén contó que, como productor de café, ha visto desfilar en el municipio a un gran número de investigadores, ingenieros, agrónomos y extensionistas que llegan para capacitar a los productores sobre algo que han desarrollado por años. Don Rubén reconoce algunas ventajas en ello, pero consideraba que, en muchas de esas capacitaciones, terminaban siendo los investigadores y capacitadores quienes aprenden de campesinos como él. De modo que los agentes externos, con el cobijo de las instituciones y recursos de diversa índole, eran

quienes podían legitimar lo que es válido y lo que no lo es. Luego todo ese conocimiento regresa de vuelta, pero sin que se mencione dónde tuvo su origen.

Brevemente puedo referir que lo que en ese momento estaba pasando en San Sebastián era un auge de proyectos productivos en torno al cultivo del café. Algunos de estos provenían de los recursos del gobierno estatal y federal, así como, desde la iniciativa privada. Los productores tenían como alternativa vender su café a empresas transnacionales, como la Nestlé, u organizarse para buscar un lugar en mercado. La mejor opción, en ese entonces, parecía dirigir la producción a un mercado de especialización, lo cual se hacía mediante una certificación como café orgánico. Para estar certificados, los cafeticultores debían contar con un título de propiedad, eso implicaba que no toda la población dedicada al campo podía participar en una organización. Esto se sumaba al hecho de que las familias que no cuentan con tierras tenían que emplearse como fuerza de trabajo o migrar.

**Figura 1.**

*Capacitación a productores orgánicos de la organización Ipantepetl*



Fuente. D. Palma Patiño, 2014, fotografía digital.

Por otro lado, las actividades que implican ser productor orgánico tenían que ver con un manejo más “sustentable” de la naturaleza y tomar constantemente capacitaciones donde les

enseñaban técnicas como el manejo del suelo, de las plantas y cómo hacer injertos, por mencionar solo algunas. Esto último generó una tensión entre las prácticas agrícolas tradicionales y las prácticas que surgen de la tecnificación del cultivo del café.

Fue en esa coyuntura donde los discursos en torno a la sustentabilidad y a lo orgánico generaron una división entre productores. Por una parte, existía un desdén por el trabajo campesino que no surgiera del diálogo con agentes externos, es decir, de la capacitación. Todo el trabajo campesino dirigido al café que estaba al margen de estos procesos era considerado como pura “empiría”, de hecho, ni siquiera se les reconocía como productores, les llamaban “convencionales” (un discurso que provenía de los capacitadores y que se reprodujo entre quienes se definen como orgánicos, argumentando que, sólo a través de esas formas se podía proteger y preservar a la naturaleza). El asumirse como productor dependía del tipo de adscripción y de los volúmenes de café que lograban vender. La Figura 1, alude a esas formas de segmentar a los grupos campesinos a través de mecanismos como la capacitación, proveniente de instituciones públicas y privadas mediante la conformación de organizaciones que se manejan bajo denominaciones como la de lo orgánico.

En aquel momento yo también estaba convencida de que había algo bueno que surgía de una organización como esa. Seguí el recorrido de los productores orgánicos y sus discursos, muy encaminados a cuidar a la naturaleza, a ser conscientes del riesgo que corremos al continuar con prácticas como la “quema de rozos”, contaminar la tierra con pesticidas y el monocultivo. La parte social también era muy atrayente, porque proponían la equidad de género y el comercio justo.

Basándome en lo antes descrito, inicié mi investigación pensando que podía mostrar un conocimiento campesino, partiendo de ese perfil de actores, y quise hacer un contraste entre “orgánicos” y “convencionales”. Pero la riqueza del saber, que no se limitaba a la modalidad de lo orgánico, hizo inevitable ampliar mi observación. Me hizo voltear hacia otros/as actores/as. Mi propia posición como mujer hacía muy difícil poder hacer observación y participar de los procesos de la organización. Poco a poco me di cuenta de que el conocimiento que surge en el contexto campesino no se remite únicamente a las técnicas, puesto que todas son muy diversas, varían de una persona a otra y del rol que desempeñan en la comunidad. El conocimiento campesino es parte de un contexto más amplio que implica

la forma en la que se aproximan a la naturaleza, a partir de la reciprocidad y el respeto al trabajo propio y al de los otros. Es por ello por lo que, seguir con una investigación basada en esos discursos, hubiera representado forzar la realidad a conceptos como el de la sustentabilidad, que es ambivalente, porque pretende cuidar al medio ambiente desde la misma lógica del mercado, lo cual conduce a reforzar la idea de que sólo desde la comercialización del cultivo del café, como un producto orgánico, se legitima el conocimiento a través de la técnica, de las instituciones y agentes externos.

De esta situación los cafeticultores fueron conscientes y comenzaron a cuestionarse sobre las ventajas y desventajas de pertenecer a una cooperativa dirigida por capital extranjero y apoyada por el Estado. Los productores organizados se dieron cuenta de que su principal comprador impuso condiciones poco justas, que resultaron en mayor trabajo y cuidados en los cultivos por menor ganancia y pagos a destiempo, a lo cual se sumaba el hecho de no poder satisfacer los volúmenes de producción que exigía su comprador, sin considerar los tiempos del territorio, del trabajo y la inversión económica que implica entregar un café con las especificaciones de orgánico.

Todo ello contribuyó a que los productores perdieran el interés por pertenecer a ese grupo y comenzaron a empatizar con otros cafeticultores, a entender las razones por las cuales, los llamados “convencionales” vendían a los intermediarios, ya que, a fin de cuentas, aquello resultaba más justo porque les pagaban en el momento de la entrega, no ponían peros a la producción que entregaban e, incluso, también estaban organizados y recibían capacitaciones. A pesar de esas “ventajas” respecto a la venta con intermediarios, tampoco dejaban a un lado el hecho de que localmente siguen existiendo lógicas como la presencia de acaparadores y comercializadoras que fragilizan las condiciones en que los cafeticultores venden el fruto de sus cultivos.

Esa fue otra de las causas que me obligaron a reconocer que el conocimiento campesino no se puede expresar desde una sola arista, como la que se desprende de las prácticas agrícolas de una adscripción como la de lo orgánico, sino a través de sus diversas formas, con las que además hacen frente a la modernidad y esto no se limita a los cultivos, sino a la relación con la naturaleza. Además, porque, este cultivo en si condensa un origen colonial, por lo que, centrar una investigación en torno a todas esas dinámicas, impla seguir reproduciendo las

mismas formas de dominación, a través de legitimar desde qué lugar el conocimiento es válido y, en este caso, me interesa hablar de las potentes formas de resistencia que pude atestiguar en San Sebastián. En la Figura 2 podemos ver reunidos a algunos productores de café no adscritos a organizaciones de cafeticultores.

**Figura 2**

*Productores libres, nombrados localmente “convencionales”, que expresan una aproximación más cercana con la naturaleza*



Fuente. D. Palma Patiño, 2016, fotografía digital.

Así fue como me olvidé de la distinción entre lo orgánico y lo convencional y me adentré en su mundo. Me abrí a escuchar sobre sus mitos, a mirar su entorno, a entender sobre él, a identificar que la reciprocidad y el respeto al trabajo del otro y el propio es tan valioso como aprender una técnica. Empecé a escuchar sobre las historias que se cuentan de los seres que viven en los cerros, las de los propios cultivos, lo que éstos nos tienen que decir.

Sobre esos seres ya existen referentes en la antropología. El trabajo de Laura Romero es un claro ejemplo de ello. En el desarrollo de mis ideas, su trabajo ahora es importante porque,

coincidimos con algunos referentes en torno a entidades de la naturaleza, por ejemplo, *Ehekameh*, un ser que vive en los cerros y actúa en reciprocidad al comportamiento de los humanos (Romero, 2007 y 2020). Un ser que apareció en algunos de los relatos que me contaron. Sus trabajos, aunque abordan una temática distinta, en torno a los especialistas rituales, curanderos y brujos-naguales, me introducen a la comprensión de la dimensión simbólica en la cosmovisión nahua de San Sebastián. Una dimensión en la que el cuidado del territorio repercute en el bienestar de los actores que se desenvuelven en él, partiendo de una construcción colectiva y situada del conocimiento.

Al escuchar esas historias me di cuenta de que están latentes otros discursos, no los de los agentes de capacitación, sino las voces que habitan en el territorio. Los testimonios de las personas que trabajan en él y lo cuidan y quienes no lo hicieron, pero dejaron una huella profunda en la memoria para no volver a cometer daños a la naturaleza. Dicho en otras palabras, para no ser parte del proyecto de la modernidad que se ha expresado en el extractivismo ecológico y económico de Occidente hacia los pueblos originarios y campesinos. Un pensamiento que parte de un conocimiento dissociado de la realidad de los sujetos, que pasa por alto sus efectos y se vuelve más hostil al encarar sus propios límites.

En este punto quisiera introducir el testimonio de don Eusebio Fuentes, un líder comunitario que nos describe estos procesos desde el contexto del municipio de San Sebastián

Esos inventos de los científicos se acaban todo, hay producto, pero está contaminado y es un problema que se está presentando en la capacitación. Aprendí eso con la forma en que estamos trabajando, estamos ganando la vida de uno y de la naturaleza. Si el gobierno mexicano viera esto... Pero, claro, no pueden dar la orden de consumir lo que tenemos. Ellos hacen lo mismo que nosotros, lo bueno lo venden y lo malo lo consumimos. Por ejemplo, el maíz y el café, supongamos, el Nescafé. Realmente ese es un café caro, porque, pagamos más por un envase de un cuarto de kilo, el café orgánico vendría costando doscientos pesos el kilo. Pero, no se vende porque no es llamativo, aunque no tenga calidad y no importa la vida, si pensáramos en eso, haríamos muchas cosas. (E. Fuentes, comunicación personal, 20 de mayo, 2015)

El anterior testimonio ha sido una inquietud que don Eusebio comparte con los miembros de la organización Ipantepetl, con su comunidad e incluso con agentes externos como los

capacitadores e investigadores. En respuesta a ese cuestionamiento, hay quienes se han apropiado del proceso productivo del café e incluso han logrado hacer y vender su propia marca. Ese suceso representa para los campesinos un quiebre debido a que su participación en el mercado se traducía en extracción territorial y de saberes. En mí reafirma un compromiso por transmitir, una aproximación al conocimiento campesino que surge de procesos intersubjetivos que se extienden hacia el territorio, que, involucre otras narrativas y no sólo a un conjunto de técnicas que invisibilizan a los sujetos. Esta tesis adquiere su forma a partir de relatos, porque es así como cada una de las voces involucradas en esta investigación se hacen presentes.

### **Contenido de la tesis**

En términos expositivos, la tesis inicia con un primer apartado titulado *Acerca del conocimiento campesino y la enunciación investigativa*, en el que presento teóricamente los posicionamientos que me han dirigido a una reflexión crítica sobre el conocimiento campesino a partir de la noción de vínculos no lineales desde la experiencia, una que no se centra en el individuo, sino que parte de la elaboración de un relato significativo para los otros. Los elementos que me orientan a abordarlo son aspectos como la reciprocidad, el hacer comunidad en el territorio y los valores de uso que en ellos surgen. El eje de ese desarrollo expositivo es la crítica a la modernidad desde el conocimiento occidental, patriarcal y colonial en el que imperan los valores de cambio. Dicha postura continua en el apartado, más de carácter metodológico, *De la narrativa como lugar de enunciación investigativa*, propone desde lo situacional, entender a la etnografía no como un método sino como un proceso en el que surge de la necesidad de evidenciar un posicionamiento sobre el conocimiento campesino, desde una relación dialógica que contemple dos caras de la moneda o la ambivalencia existente entre los valores de uso y los valores de cambio. Un proceso etnográfico que se traduce en un ejercicio narrativo a partir de las figuras-pensamiento de Walter Benjamín que retomo de la propuesta de Taussing (2013) en la que el relato se emplea como una estrategia que posibilite nombrar los acontecimientos que acaecen intempestivamente en la realidad que observamos.

A este primer apartado se suman once relatos que cuentan la experiencia del conocimiento

campesino, situada en el territorio y los/as actores/as sociales. Además, se enfoca en vínculos no lineales con el mundo. Esto quiere decir que se apela a que el conocimiento campesino no sólo es visible en prácticas que se traducen en la aplicación y transmisión de una técnica, sino que, también es visible en los valores de uso, en la reciprocidad, la afectividad y los cuidados entre seres humanos, seres no humanos y el territorio. Estos elementos, presentes en los relatos, dan cuenta de que en el conocimiento que surge en los contextos campesinos se expresa una forma alternativa y en resistencia frente a la modernidad capitalista, patriarcal y colonial. Los capítulos se relatan contemplando también mi propia experiencia como investigadora haciendo trabajo de campo. Este aspecto es importante, debido a que me asumo como una narradora más dentro de la comunidad de narradores de San Sebastián quienes, tienen su propia visión del mundo y del contexto que los rodea, incluso del trabajo que realizan los antropólogos en sus comunidades. Asimismo, me asumo como una narradora más dentro de esa trama para, enfatizar el hecho de que los/las antropólogos/as no trabajamos con datos etnográficos o informantes, trabajamos con personas con las que dialogamos para poder elaborar nuestras reflexiones.

El orden de los relatos corresponde al grado de complejidad que representó para mí el proceso de escritura y reflexión, especialmente, por el ejercicio que implicó reconstruir a partir de la memoria y el olvido la experiencia con las personas que la pandemia arrebató de este mundo y por la esperanza de que algunos de ellos siguieran con vida. Cada uno de los capítulos es un posicionamiento, comienzo por relatos que problematizan que el conocimiento campesino no solo es válido en tanto mercancía por eso comienzo planteando la tensión entre los llamados productores de café y los llamados “convencionales”. Los relatos que aluden a la relación con los seres no humanos de la naturaleza fueron presentados, en ese orden, con el fin de nombrar la urgencia que representaba, desde su narrativa, la lucha y resistencia para los/las actores/as de San Sebastián, en esa crítica en el territorio a la modernidad capital, patriarcal y colonial. Y, en esa trama, finalmente, como una narradora, en el último relato, irrumpo en la escena, desde mi propia práctica y a través de la mirada de las infancias que problematizan mi actuar y hacer en el territorio.

Los relatos no pretenden contar la historia de San Sebastián de forma unívoca, estos presentan las situaciones sociales en las que se expresan los vínculos en el conocimiento campesino de forma cíclica, discontinua, porque, no trata de acumular la memoria porque incluso encuentra

su forma en la reconstrucción desde el olvido. Esto quiere decir que el lector puede acercarse a los relatos sin necesidad de seguir el orden en que se presentan, porque cada uno alumbra a una imagen dialéctica del conocimiento campesino porque pretende no ser una perspectiva totalizante de la realidad.

*Ellos no son productores* es el primer relato que nos introduce en la situación de los cafecultores en el marco de las tensiones por los proyectos productivos y la relación con el mercado con respecto a su conocimiento. Además, cuenta la forma en la que se fue gestando este proyecto de investigación hace casi una década atrás y, se presenta a algunos de los principales personajes que me ayudaron en este camino, docentes y compañeros. En el relato aparecen las infancias, don Rubén Carrera, don Beto y doña Feli, las personas que abrieron una amplia red de vínculos con los que dialogué y reflexioné durante todos estos años.

*Los caracterizados* es un relato que nos presenta a personajes muy importantes para entender los eslabones entre el presente y el pasado en la historia del territorio que abarca San Sebastián Tlacotepec. *Los caracterizados*, son los protagonistas de los momentos críticos en la fundación del municipio, debido a que, participaron de forma activa a través del trabajo colectivo y rituales que favorecieron una relación cercana, recíproca, con el territorio y con los seres no humanos que sustenta la vida comunitaria.

*Aprender a caminar: no pises la milpa*, es un relato que nos muestra las principales dificultades que se pueden encarar al hacer trabajo de campo, observando y participando en actividades como las agrícolas, especialmente, cuando nos enfrentamos a un contexto cultural ajeno al propio. En este relato se cuenta cómo al rastrear, inicialmente, las técnicas aplicadas a los cultivos, los diversos actores/as sociales de San Sebastián nos enseñan que, el conocimiento campesino es más que un conocimiento técnico-productivo, porque éste se expresa en aspectos tan sutiles de la vida cotidiana como aprender a caminar. La experiencia campesina nos muestra que en el acto de escuchar la experiencia de los otros es posible establecer un vínculo que permite la reproducción de la vida, gracias al cuidado del territorio, de los otros y de su trabajo.

*No te metas allá porque allá hay uno que manda*, es un relato en el que, de la mano de don Beto Carrera, doña Feli, Perita y doña Jovita, se nos presenta, a través de sus narraciones, a las entidades o seres no humanos que habitan en la naturaleza. Estas entidades cuidan de los

lugares más representativos del territorio de San Sebastián e interactúan con las personas a partir de lo que Alicia Barrabas define como la ética del don. Esto quiere decir que, hay una “relación de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado” (2010, p. 4). Para preservar el bienestar tanto de la naturaleza como de la salud del cuerpo.

*Camino a Capula* es un relato que cuenta algunas de las situaciones en las que se desarrolla conocimiento campesino en torno a las plantas de café. Narra algunos de recorridos hacia los cafetales de don Federico y Perita mientras se cuestiona si la noción de laboratorio campesino, propuesta por Ortiz (2009), como el espacio por excelencia para la experimentación y la innovación, es suficiente para situar al conocimiento desde los vínculos no lineales con el mundo.

*Las arañas*, es un relato protagonizado por las señoras Arándia, por Aracely y Meche Carrera. El relato comienza planteando cuál es el lugar que ocupa en la comunidad una mujer al realizar una investigación antropológica. Eso es fundamental para ir presentando al conocimiento campesino, situado en la experiencia de las mujeres de San Sebastián Tlacotepec, desde su participación en las actividades agrícolas más representativas de la región y su papel en la reproducción de la vida a través del trabajo campesino y en el cuidado de la vida.

*A mí no me traten como niña* es un relato que se centra en la interacción con Perita, una mujer que después de 25 años de haber migrado a la Ciudad de México, desarrollándose en el ámbito de la maquila, volvió a San Sebastián Tlacotepec para vincularse nuevamente con el territorio. Este relato es una mirada descentralizada de la figura del experto que recae en los varones mayores y una mirada que deslegitima a los migrantes de retorno desde los discursos técnico-productivos.

*Pero siémbrales ya*. Es un relato que se centra en el conocimiento campesino en torno al uso de semillas como la del maíz y el café a partir del vínculo. En el relato se narra cómo es que, en el acto de compartir y seleccionar semillas, podemos ver la reproducción de los vínculos comunitarios, de la cosmovisión y la memoria y al mismo tiempo, podemos ver los efectos de la introducción del proyecto de la modernidad a través de instituciones que invisibilizan a

los sujetos de conocimiento y, al mismo tiempo hace de elementos como el maíz y el café, tan importantes en la vida cotidiana de San Sebastián, una mercancía. Por otra parte, en este relato podemos situar que el conocimiento campesino además no necesariamente se desprende de una relación jerárquica respecto a la edad, como tradicionalmente se entiende la transmisión del conocimiento campesino, de generación en generación, sino que se da desde una forma más horizontal, lo cual nos muestra que uno de los principales atributos de este conocimiento, es su capacidad vinculante, es decir, de hacer comunidad.

*El joven.* Es un relato que abona a la reflexión sobre la diversidad sexo genérica que está desdibujada de la comprensión que tenemos del hacedor del conocimiento campesino heteronormado. La experiencia del personaje principal de este relato propone una alternativa a la figura del varón propietario que encarna atributos comunitarios desde la lógica patriarcal.

*¡Mango!, ¡mango!* Es un relato pensado en mostrar que el conocimiento campesino implica una mirada particular del mundo cuanto nos rodea y, las experiencias de las infancias son la clave para poder entender esa forma no lineal del conocimiento campesino a partir de un vínculo distinto con el territorio y con los otros. Ricardo, Wendy y Lauro son los personajes principales de este relato. Plasmar a través de las palabras lo que representa su posicionamiento, implica una mirada donde el tiempo no transcurre en línea recta, sino que condensa pasado, presente y futuro. A través de la mirada de las infancias, podemos ver cómo la figura del productor como único agente de conocimiento se rompe.

*De grande quiero ser antropóloga* es el último de estos relatos, en él, nuevamente, las infancias tienen un lugar central, puesto que, gracias a sus cuestionamientos y afirmaciones, podemos reflexionar sobre nuestra propia práctica como antropólogos/as y la forma en la que traducimos lo que implica nuestro trabajo en las comunidades en las que nos desarrollamos. En este relato se reafirma ese contraste entre el conocimiento campesino y el conocimiento que apela a un proyecto de la modernidad que desdibuja a los sujetos y que cosifica todo a su paso.

## **Acerca del conocimiento campesino y la enunciación investigativa**

¿Es este es el comienzo o el final de mi recorrido en esta investigación sobre San Sebastián Tlacotepec? Si tomamos en cuenta el orden expositivo de las siguientes líneas, este corresponde a lo que tradicionalmente se hace en cualquier texto científico, en este caso etnográfico: comienza explicando un problema a partir del discurso teórico. Entonces podría decir que sí, es el comienzo. Porque hay un orden metodológico que se espera seguir, partimos de una hipótesis, hacemos una búsqueda bibliográfica que hable del tema que deseamos indagar y lo traducimos a las palabras de los autores que revisamos, posteriormente nos dirigimos al campo a identificar en la realidad las categorías.

Lo cierto es que la elaboración de un argumento teórico y metodológico fue para mí el último paso. Claro que fui a campo con lecturas hechas, con esquemas de categorías que intentaba desglosar con el dato etnográfico. La elección de esas categorías fue cambiando porque en campo me enfrenté a una serie de situaciones sociales ambivalentes y contradictorias que se quedaban al margen, porque sobrepasaban mis hipótesis. Mis circunstancias personales me hicieron abandonar el proyecto por varios años. Ese tiempo me permitió valorar mi experiencia en San Sebastián a partir de todo aquello que me fue significativo: los vínculos que hice con las personas y con su conocimiento. Eso implicó una reconstrucción a partir no sólo de los registros fotográficos, las grabaciones y transcripciones de audios y diarios de campo, sino que fue una reconstrucción a partir de la memoria y del olvido. Comencé esta etnografía escribiendo los relatos de los acontecimientos que sentía se me estaban escapando. Fue casi un trabajo detectivesco volver a unir todas las piezas. Luego gracias a la orientación y reflexión en conjunto con mi asesor, fue que pude y empecé a articular un argumento que plasmara un posicionamiento sobre lo que teóricamente se supone define al conocimiento campesino y lo que yo pude atestiguar en San Sebastián.

Por supuesto mi proceso se encuentra inmerso en un contexto más amplio que representa un reto para todas las ciencias sociales, lo que Zemelman (2021) define como un desfase entre varios corpus teóricos y la realidad. Este desajuste se da porque el ritmo de la construcción

conceptual no es el mismo que el de la realidad externa al sujeto (Zemelman, 2021, p. 234). Especialmente si buscamos que las investigaciones tengan la intención de resolver a problemas no sólo de carácter teórico sino soluciones prácticas o con alguna retribución social con las comunidades con las que colaboramos. Esto quiere decir, siguiendo a dicho autor, que la teoría debe ser resignificada a través de situaciones históricas inusitadas, fenómenos sociales y culturales que la teoría no ha podido nombrar aún, por ese ritmo en el que van sucediendo en comparación al ritmo de la elaboración teórica. Entonces ¿qué lugar se le otorgará a la teoría en esta propuesta?

La respuesta tiene que ver con el hecho de que me he posicionado entendiendo al conocimiento campesino desde situaciones contradictorias frente a los discursos de la modernidad. Desde este lugar podemos ver sus dos caras: ya sea puede apreciarse como una técnica, o a través de otras experiencias que lo acompañan como el compartir, el juego, la reciprocidad, el don. Es esta segunda cara a la que he privilegiado a lo largo de este proceso etnográfico. Este posicionamiento quiere decir que estoy partiendo de un lugar específico de existencia, estoy partiendo -como se mostró al inicio con el testimonio de Rubén Carrera, que fue quien detonó todo este trayecto-, desde un cuestionamiento sobre el papel que ocupa el conocimiento campesino tanto en su lugar de origen como en la conformación de conocimiento científico, en concreto de los agentes externo a San Sebastián. Partir de la pregunta es hacerlo no desde el contenido organizado y estructurado de la teoría, sino de un pensamiento epistémico, en palabras de Zemelman. Esto es así porque si partimos de preguntas, permitimos que el pensamiento se pueda colocar frente a las circunstancias. (Ídem, 2021, p. 236).

Este recorrido pudo haber sido más sencillo si hubiera elegido la primera cara, pero tenía un compromiso ético por darle un lugar a las voces de ese conocimiento campesino, y una curiosidad que se volvió un afán por mostrar, a través de una reflexión crítica sobre esa dimensión del conocimiento campesino que no se limita a la técnica y que, aquí se aborda desde los vínculos con el territorio y con los otros. Con base en lo anterior, esa realidad no podría ser explicada. Esto no quiere decir que la propuesta sobre la noción de conocimiento campesino sea la definitiva y única forma en que se puede definir, sino que “significa construir una relación de conocimiento, la cual es el ángulo desde el que yo me comienzo a plantear los problemas susceptibles de teorizarse” (Ídem, 2021, p. 39). Implica situarse desde

la pregunta sobre cuántos nombres puede tener aquello que estamos atestiguando en la realidad, más que partir de un nombre ya dado por la teoría. Así, en este primer apartado de la tesis muestro la discusión teórica en la que me inserto, en un primer apartado, así como la propuesta metodológica y escritural, en un segundo apartado.

### **Hacia un concepto de conocimiento campesino desde el vínculo y la experiencia**

En torno al conocimiento existe una reflexión amplia que, en términos históricos, viene de doctrinas filosóficas y económicas. Estas muestran, desde una dimensión macro, cómo ha preponderado el conocimiento científico en distintos aspectos sociales y culturales. Quijano (2000) sitúa el problema de la producción de conocimiento desde la imposición de Occidente, específicamente de Europa. Lo describe como una clase de conocimiento basado en el capitalismo, fundamentada en una clasificación racial étnica que opera en distintas dimensiones (materiales y subjetivas), mediante el proceso de colonización en América. El autor explica que opera la colonialidad del poder, entendida como

Un concepto que da cuenta de uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder, la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno de la idea de “raza”. Esta idea y la clasificación social en ella fundada (o “racista”), fueron originadas hace 500 años junto con América, Europa y el capitalismo. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo. Desde entonces, en el actual patrón mundial de poder impregnan todas y cada una de las áreas de la existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, y son, por eso mismo la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del patrón de poder. (Quijano, 2001, p. 1)

Dicho autor explica cómo ese proceso consolidó al capitalismo desde la emergencia de la modernidad. Estas a su vez configuraron identidades societales, para la satisfacción de las necesidades del capital, conformando un universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía occidental. Retomo la propuesta de Quijano por qué nos explica por qué el conocimiento de Occidente se ha impuesto como el único modo de saber

hacer para producir algo, esto quiere decir que, el conocimiento se debe traducir siempre en algo tangible que genere valor de cambio. Esto es la modernidad. En sus palabras esa modernidad es entendida como el eje de las necesidades cognitivas del capitalismo que se expresaba en relaciones entre el hombre y la naturaleza, la propiedad de los recursos y su producción; hecho que, instaurado en el pensamiento filosófico e histórico social, naturalizó a la razón moderna occidental como única racionalidad válida, aún imperante y que fue producto del iluminismo del siglo XVIII (Quijano, 2000, pp. 342-343).

Para el siglo XX, a estas tendencias se suma el posmodernismo filosófico social que, niega la totalidad que se adjudica el modo de pensamiento eurocéntrico que controla lo que, Immanuel Wallerstein denomina el centro y la periferia, en cuanto a la producción del conocimiento. Postulando una ruptura en la determinación de relaciones histórico-sociales de poder. En este sentido, la propuesta de Quijano abre la discusión a considerar una fuerte relación entre la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. La colonialidad del saber es entendida por Edgardo Lander (2000) en el marco del neoliberalismo como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio impuesto por occidente que sintetiza valores básicos sobre la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la naturaleza, la historia, el progreso y el conocimiento. Asimismo, la colonialidad del ser para Mignolo (1995) alude la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. Estas tres formas de la colonialidad pueden entenderse como una estructura triangular que es perpetuada por la mirada colonial del mundo que profesa la ciencia moderna, que responde “a un modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental” (Delgado, 2019, pp.53-56).

Específicamente en la década de los ochenta es más evidente la crisis del pensamiento eurocéntrico y del sistema capitalista. Incluso el pensamiento crítico marxista fue objeto de revisión, en primera instancia por la caída del socialismo realmente existente, y en segunda por la identificación de Marx como eurocéntrico. Ya en el siglo XXI autores como Dussel, Lander, Mignolo, Quijano, Escobar y Grosfoguel, desde el enfoque decolonial, señalan que la obra de Marx enmarca una tradición universalizante y eurocéntrica, puesto que basó su mirada en la historia lineal de Europa occidental, marcada por nociones como la del progreso, racionalismo, y por su inclinación hacia la objetividad y la universalidad, colocando el centro del mundo en occidente y en la historia de la modernidad entre el final de la prehistoria y la

inauguración de la historia verdadera. (Vázquez, 2021, p. 6-7). No obstante, en esta crítica se desconocen los textos del Marx tardío que abandonó su eurocentrismo, y autores como Escobar reconocen en el marxismo aportes para la crítica del capital a partir de elementos como

La formulación de una antropología del valor de uso en vez de la abstracción del valor de cambio; el desplazamiento de la noción de excedente total por el de plusvalía y, por consiguiente, la sustitución de la noción de progreso basada en el incremento del excedente por una noción basada en la apropiación de plusvalía por parte de la clase burguesa (explotación); el énfasis en el carácter social del conocimiento en contraposición con la epistemología dominante que situaba la verdad en la mente individual; el contraste entre una concepción unilineal de la historia, en la cual el individuo es el protagonista todopoderoso, y la concepción materialista en la cual las clases sociales aparecen como motor de la historia; la denuncia del carácter supuestamente natural de la economía de mercado, y la conceptualización, a cambio, del modo de producción capitalista en la que el mercado aparece como producto de la historia. Y, finalmente, el análisis crucial del fetichismo de las mercancías como rango paradigmático de la sociedad capitalista. (Escobar, 2007, como se citó en Vázquez, 2022, pp. 7-8)

Entonces, cómo es posible pensar en otra forma de hacer conocimiento si partimos de pensadores del llamado Norte, desde tradiciones que son ajenas a nuestros propios referentes culturales y sociales. Para eso se necesitan otros posicionamientos para hacer una reflexión sobre la producción de conocimiento desde una epistemología alternativa, desde otro lugar como el de la epistemología del Sur de Boaventura de Sousa Santos (2010) en la que cuestiona el papel hegemónico de la producción de conocimiento de Occidente. Este autor parte de un *logos* emancipador que reconozca la relación ecosistema del hombre en el conjunto de la diversidad existencial de seres vivos que pueblan este planeta, desde la presencia de la sabiduría ancestral de los pueblos originarios (Santos, 2010 p.17).

El camino que propone Boaventura de Sousa Santos (2010) para llegar a ese posicionamiento es a través de la justicia cognitiva, lo cual implica que debemos que dirigir la mirada hacia una forma de des-pensar la naturalización del racismo y evidenciar todo ese vasto conjunto

de técnicas, entidades e instituciones que lo reproducen y así mismo desmercantilizar, democratizar y descolonizar, refundar

... los conceptos de justicia social al incluir en la igualdad y la libertad el reconocimiento de la diferencia (más allá del relativismo y del universalismo), la justicia cognitiva (la ecología de los saberes) y la justicia histórica (la lucha contra el colonialismo extranjero y el colonialismo interno). Cuanto más amplio sea el concepto de justicia, más abierta será la guerra de la historia y de la memoria: la guerra entre los que no quieren recordar y los que no pueden olvidar. (Santos, 2010, p. 131)

Lo anterior también se vincula con la búsqueda de la autonomía política, y particularmente, la étnica que parte de un posible Estado plurinacional, así como también en lo que respecta a las decisiones sobre las formas del uso y conservación del territorio. En otras palabras, la epistemología del Sur, por medio de un diálogo intercultural plantea que el patrimonio biocultural, ya sea material o desde sistemas culturales y sociales, como lo son los conocimientos locales, tienen gran peso en el desarrollo de los procesos históricos de cada grupo.

En esta búsqueda por intentar definir lo que pude atestiguar en San Sebastián Tlacotepec respecto al conocimiento campesino, me encontré con dos formas de aproximarse a este concepto. Ambas tienden hacia los aspectos de carácter productivo en el conocimiento y los elementos que lo integran y que atraviesan distintas esferas de la vida social. En las siguientes líneas explicaré sus características y diferencias.

Autores como Boada & Toledo (2003), Díaz, Ortiz & Núñez (2011) han hecho una gran labor al contextualizar y teorizar en torno al concepto de conocimiento campesino, poniéndolo en el mapa de la discusión de las ciencias sociales. Especialmente se han enfocado en el ámbito agrícola, ya que, las expresiones del conocimiento campesino se han entendido desde diferentes ámbitos, como el cuidado del medio ambiente, la medicina tradicional, la agricultura y la alimentación. La mayoría coincide en que los conocimientos campesinos son un conjunto de prácticas que las sociedades llevan a cabo cotidianamente; de generación en generación, para la transformación de su entorno natural. A estas prácticas se integran una serie de costumbres, tradiciones, significaciones e innovaciones. Pero su concepto se centra

en el individuo y lo restringe al ámbito de lo cognitivo o lo intelectual e invisibiliza los procesos culturales pues constriñe al conocimiento campesino dentro de

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

Los elementos con los que define al conocimiento campesino no difieren en mucho del método científico. Especialmente porque en este tipo de concepto los procesos se abstraen de los sujetos en un intento por darle un carácter objetivo.

El conocimiento de los campesinos se genera y es transformado por los especialistas o por la gente del común en procesos o artefactos útiles para resolver problemas específicos de la vida cotidiana. Nos hemos propuesto indagar sobre la forma en que el saber se materializa en artefactos y procesos concretos (es decir, en técnicas y tecnologías), básicamente, por una razón metodológica, puesto que hacerlo así nos facilita la conexión del mundo de las ideas con la estructura social en la cual está inmerso el o los grupos que dan forma a ese conocimiento. El objetivo es alejarse al máximo de la metafísica que domina en los estudios sobre cosmovisión, curación y conocimiento (Ortiz, 2009, p. 4-5).

El autor nos dice que el conocimiento siempre debe responder a una utilidad o a la producción de algo, técnicas o herramientas. Por otra parte, me parece interesante rescatar el hecho de que el autor se refiere a los aspectos que forman parte de la cosmovisión como una metafísica. De tal manera que intenta alejarse de todo ello definiéndolo a partir de categorías del conocimiento científico para demostrar su relevancia y eficacia para alcanzar el estatuto de conocimiento, reproduciendo así una colonialidad del saber. En contraparte, en esta investigación no me propongo demostrar si el conocimiento campesino es tan válido o eficaz como el conocimiento científico, puesto que tienen un origen distinto. Lo que busco es agregar otros elementos que consideren una posición particular de los actores/as que los generan y los procesos socioculturales que dan sentido a esos conocimientos.

Para Ortiz (2009) el conocimiento es la forma en la que el campesino dinamiza su producción, y simultáneamente genera conocimiento lo cual lo hace un mecanismo de cognición válido, al igual que la ciencia. Sin embargo, pensar en el conocimiento campesino desde los mismos parámetros de las ciencias es seguir el mismo camino de la colonialidad de Occidente. Implica desprenderlo de su carácter subjetivo porque, como se busca demostrar en esta propuesta, parte de un lugar particular en el mundo. Lo anterior no se refiere únicamente a la estructura cognitiva o mental intelectual de cada individuo, sino a las trayectorias de los sujetos dependiendo de la edad, el género y el rol que ocupa en la comunidad a la que pertenecen, sus creencias, pero especialmente con los vínculos que desarrolló con los otros, incluyendo en esta relación al territorio.

Pero, hay otra idea de este autor en la que vale la pena detenerse. Es la noción del laboratorio campesino que Ortiz sitúa empíricamente en ámbitos que considera como espacios no afectados. Esta noción la retoma de Chamoux quien encuentra estos espacios en las pedagogías indígenas en cualquier momento y lugar: caminando a la parcela, la milpa, en la charla de sobremesa, mediante el juego, en presencia de algún ritual y, desde luego, durante el trabajo productivo mismo. El problema que encuentro en esta perspectiva es que, a pesar del carácter colectivo de las prácticas antes citadas, dirige su atención a los procesos que recaen en el individuo. En sus palabras:

Siguiendo la tradición de la etnografía del laboratorio (Knorr-Cetina, 1995) nos referiremos al conjunto de “espacios no afectados” y la disposición interactiva del conocimiento como “laboratorios campesinos”, pero usando el término “laboratorio” en un sentido prepasteuriano, como una suerte de escenificación cultural del interjuego entre lo preexistente y lo innovativo, en el que los diferentes actores sociales aportan, confrontan y negocian sus saberes particulares, hasta ir dando forma al surgimiento y posterior regularización del conocimiento y su consecuente transformación en procesos productivos específicos. (Ortiz, 2009, p. 220)

Esta noción es muy importante porque, me permite desarrollar uno de los ejes a partir de los cuales parto para describir el conocimiento campesino. Este eje es la experiencia, porque, basándome en la realidad de San Sebastián Tlacotepec, el lugar de la experiencia campesina está en los sujetos. No es que con ello esté omitiendo que hay lugares en los que se desarrollan

ciertas prácticas como la parcela, la milpa, un vivero, etc., porque eso es algo tangible. El problema es que, si no los problematizamos y nos referimos a estos espacios como una especie de laboratorio, eso nos lleva a considerar que el conocimiento campesino es un experimento. Desde esa perspectiva, para investigar el conocimiento campesino, partimos de un método de observación en el que aplicamos diferentes técnicas que nos llevan a comprobar ciertas hipótesis, a través de resultados concretos, no solo en lo observado, sino también, dentro del proceso etnográfico. Esto implica también un posicionamiento en el que el investigador se sitúa fuera de los procesos sociales que observa, desde una relación de dominación.

En contraste, desde mi propuesta, el conocimiento campesino implica, siguiendo a Rosas (2013), que los saberes de los pueblos originarios constituyen una actitud ética, comunitaria, y una forma de reciprocidad, lo cual difiere de la racionalidad del conocimiento científico. El autor nos muestra de forma contundente, a través del ejemplo de la Filosofía Náhuatl de León Portilla, los riesgos de insertar el saber náhuatl en los parámetros occidentales de la filosofía. Al asumir esa empresa, León Portilla tuvo que demostrar en su tesis de doctorado presentada en 1956, que existía una racionalidad filosófica en el pensamiento náhuatl. A pesar de que lo hizo con la intención de que el conocimiento náhuatl alcanzara un nivel de filosofía, para explicarlo y justificarlo, reprodujo una colonialidad eurocéntrica del conocimiento pues asumió que la filosofía náhuatl superó el mito, cuando el mito es un componente fundamental de la racionalidad nahua. Lo mismo sucede con el conocimiento campesino, porque este no corresponde a una transición del “mito al logos” (Rosas, 2013, p. 84).

Es por esa razón que la propuesta que presento se enfoca no en la racionalidad Occidental para explicar la categoría del conocimiento campesino, sino que se abre al ámbito de la experiencia, porque está permite, en el caso de los nahuas de San Sebastián, reivindicar aquella relación con el mundo que se desvanece por la introducción de un pensamiento racional instrumental que, reduce la experiencia campesina a una técnica aplicada a un cultivo, o, dicho en otras palabras, a un experimento.

Siguiendo a autores como Staroselsky (2020), que se sustenta en las tesis de Walter Benjamin, la experiencia surge cuando tenemos la capacidad de compartir lo vivido. En el

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

Por lo tanto, un elemento importante en la experiencia campesina también comprende el lenguaje y la comunidad. Estos aspectos son los que además configuran una tradición, un marco de sentido que, permita comunicar el conocimiento campesino y que ve en el territorio, una entidad que tiene algo que decirnos; una historia que no se restringe al ámbito de lo humano, sino que expresa desde una narrativa no lineal que reivindica a la naturaleza como una entidad que muestra actitudes y toma acciones frente a un modo de vida que atenta contra ella y la vida de los otros.

Siguiendo a esta autora, y retomando las posturas de Walter Benjamin, la crisis de la experiencia implica reconocer que no es cualquier vivencia subjetiva, ni cualquier encuentro con el mundo. La experiencia implica la elaboración de ese material en la forma de un relato significativo para los otros. La experiencia no se entiende como un acontecimiento memorable sino desde dos elementos que configuran una tradición, a saber, lenguaje y comunidad (Staroselsky, 2020, p. 11).

Siguiendo con otras categorías que definen al conocimiento campesino, cabe mencionar posturas críticas como la de Toledo, quien ha puesto en evidencia que el interés por considerar a los saberes locales o tradicionales surge de la necesidad de Occidente de asegurar la conservación de los recursos naturales. Desde la perspectiva etnoecológica<sup>2</sup> de autores como Toledo, se ve en los grupos campesinos e indígenas la capacidad de generar conocimiento, como un sinónimo de sustentabilidad, dado que la crisis civilizatoria ponía en

---

<sup>2</sup> La etnoecología surge desde 1954 como una disciplina híbrida que se interesa por realizar investigaciones etno-científicas dirigidas a captar de manera integral las relaciones entre pueblos o culturas locales, tradicionales, originaria e indígenas y la naturaleza. En las últimas décadas autores como Víctor M. Toledo, Pablo Alarcón-Chaires, Arturo Argueta Villamar junto con Narciso Barrera Bassols, han trabajado en una propuesta teórico-metodológica que reconoce a la etnoecología como el campo dedicado a las sabidurías tradicionales. Para este campo de estudio, no son ya los conocimientos sino las sabidurías, pues los conocimientos tradicionales, indígenas o locales, en realidad forman parte de una sabiduría tradicional que es el verdadero núcleo intelectual y práctico por medio del cual esas sociedades se apropian de la naturaleza y se mantienen y reproducen a lo largo de la historia.

evidencia la urgencia de reivindicar un modo de vida alternativo al modo de vida occidental. El conocimiento campesino entonces, requiere de:

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

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

Vemos en posturas como la de Díaz, Ortiz y Núñez (2011), una ruptura con aquella forma antes descrita, debido a que no consideran al conocimiento campesino como algo que nos conducirá a un modo de vida más sostenible. Ese ya no es su centro de interés, sino demostrar, que el conocimiento campesino es totalmente válido, tanto como el conocimiento que surge en el contexto científico. Lo ven como un saber no anclado en una sola tradición, enfatizando que, durante siglos, han demostrado su eficacia y rendimiento. A través de su conocimiento las sociedades indígenas y campesinas han logrado, no solo sobrevivir, sino que, también, han sostenido a las ciudades con la venta de sus productos. Destacan que los conocimientos campesinos se han adaptado a los constantes cambios socioculturales, no sólo por la necesidad de introducirse en el mercado, sino que los sistemas campesinos de conocimiento son lo suficientemente dinámicos para elaborar toda una serie de estrategias cognitivas y pedagógicas, sobre los procesos de transformación de la naturaleza. Donde destacan manejos sofisticados sobre los ecosistemas, sistemas clasificatorios y técnicas donde los componentes

rituales y simbólicos son inherentes a ellos.

Partiendo de la experiencia directa en campo, en San Sebastián Tlacotepec, me interesa establecer algunas diferencias entre estas formas de definir al conocimiento campesino. En las posturas anteriores podíamos notar que el conocimiento, analíticamente hablando, se define desde la articulación entre una praxis, un corpus técnico y una cosmovisión. La aportación de los autores antes citados, en el contexto de las prácticas agrícolas, consiste en situarlos en la realidad empírica; la experimentación y la innovación. Disociando tanto a la naturaleza, como a las personas que intervienen en los procesos de producción de conocimiento. A pesar de que intenta desmarcarse del estudio de los conocimientos tradicionales o locales en torno a qué se produce: bienes agrícolas y taxonomías, para distinguir procesos climáticos y de los ciclos vegetales, así como para nombrar los elementos del entorno natural, se considera como un modelo científico externo que intenta integrar y convalidar ambos modelos para implementar proyectos de desarrollo sustentable con las comunidades.

Considero que el riesgo de la perspectiva etnoecológica que las investigaciones que se realicen se conviertan en intentos de validar y legitimar a los conocimientos campesinos únicamente desde el carácter de la eficiencia y la productividad, haciendo nuevamente el ejercicio de traducir los saberes locales a un lenguaje científico y además hay un riesgo en quererlos integrar al proyecto de la modernidad capitalista y occidental que invisibiliza los valores de uso del conocimiento pues los convierte en una mercancía<sup>3</sup>. El riesgo mayor sería obviar una cosificación de la naturaleza y los mismos conocimientos y de las personas que los llevan a cabo. La naturaleza entendida, no desde la dicotomía de la cultura - sociedad que el desarrollo de la ciencia ha producido, como si fueran dos dimensiones separadas, contrarias

---

<sup>3</sup> En esta postura, los conocimientos locales o tradicionales no existen separados de otras dimensiones de la vida cotidiana: las creencias y las practica. Una de sus principales características es que se define a sí mismo como un modelo científico externo que busca integrar, convalidar y comparar ambos modelos para implementar propuestas de desarrollo sustentable para esas comunidades que estudian. Esa característica es en la que esta investigación se desmarca, pues la aspiración a esas propuestas de desarrollo nuevamente implica querer integrar a esas sabidurías en el proyecto de la modernidad occidental capitalista. Para explorar más en el debate en torno a la crítica a la etnoecología véase a Durand (2000), una publicación en la que sostiene que ésta se ha mantenido al margen del conflicto que surge entre los planteamientos positivistas de la ciencia y el relativismo y por lo tanto de una visión idealizada las comunidades tradicionales, su conocimiento y su relación con la naturaleza.

entre sí, sino como

Una continuidad –que, en cualquier caso, se puede experimentar como problemática e incierta –está establecida a través de símbolos, rituales y prácticas y se inserta en las relaciones sociales particulares, que también difieren de las modernas de tipo capitalista. Así, los seres vivientes, los no vivientes y, a menos los sobrenaturales, no se consideran como contribuyentes de dominios distintos y separados—desde luego, no dos esferas opuestas de la naturaleza y la cultura—, con lo que las relaciones sociales abarcan a algo más que a humanos. (Escobar, 2000, p. 178)

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

Ese otro modo de vida diferente al modo de vida occidental puede entenderse, siguiendo a Hartmut Rosa, a partir del vínculo que constituye la manera en que como sujetos experimentamos el mundo y tomamos posición ante él: la calidad de la apropiación del mundo. (Rosa, 2019, p. 20). Para dicho autor una de las formas en las que se expresa la modernidad es a través de la aceleración del tiempo en una trayectoria lineal, lo que podemos relacionar nuevamente en la clave de Echeverría que concibe esa trayectoria de la modernidad como un proyecto a futuro, inacabado, una característica propia también de la producción de conocimiento Occidental, un conocimiento que imprime su valor en la línea del progreso y la innovación constante. En palabras de Rosa (2019)

... hay buenas razones para suponer que la lógica del incremento definida por la competencia y la aceleración, y la concomitante actitud hacia el mundo de las sociedades modernas, pueden mejorar la provisión individual y colectiva de recursos (es decir, sobre todo, ampliar el horizonte de posibilidades), pero que al hacer esto socavan estructuralmente las condiciones de realización de una vida buena... (p. 19)

Frente a esa aceleración del mundo que intenta ordenarlo para dominarlo, requerimos la recuperación de los vínculos no lineales entre sujetos y con el mundo puesto que el conocimiento campesino no sólo se crea en una operación cognitiva al interior del individuo, como vimos en la propuesta de Ortiz, sino que se abre a relaciones sociales o vínculos colectivos. Hartmut Rosa (2019, p. 25) nos propone que para identificar las formas que adquiere la vida buena, necesitamos poner atención a las resonancias que surgen en las personas a partir de la generación de vínculos intersubjetivos, los momentos de felicidad individual y la relación que se establece con el mundo. Siguiendo a este autor, las relaciones y los vínculos

... se conforman dentro de instituciones y prácticas, y están anclados de forma profunda, como formaciones dispositivas, en las maneras dominantes de ser, pensar y actuar. Sobre el predominio del *logos* o el *eros* en el sentido de Marcuse no decide el individuo; se trata más bien de una cuestión de la formación social como totalidad. El hecho de que la vida sea lograda o malograda depende entonces, por un lado, de los vínculos socioculturales (con el mundo) en general, y también, por el otro, del ajuste entre las disposiciones individuales y esos vínculos (Ídem, 2019, p. 30-31).

Así, entiendo los vínculos no lineales como la recuperación del sentido de la vida desde sus interacciones no mediadas únicamente por el valor de cambio, sino por el valor de uso, la complejidad del tejido de las relaciones intersubjetivas que incluye al territorio y las articulaciones entre humanos y no humanos, la búsqueda de la felicidad y la construcción de una vida buena. De ese modo, el conocimiento campesino, constituye una aproximación al mundo desde un vínculo, donde la relación con el tiempo y con los otros, no se da bajo la forma de un proceso lineal, sino de forma dialéctica, polivalente, puesto que incluye un saber hacer situado en un territorio y en situaciones socioculturales concretas. El conocimiento campesino abarca toda práctica del trabajo campesino, desde las técnicas, la ritualidad, el juego y la experimentación, así como la reproducción de la vida a través del cuidado de los seres humanos y seres no humanos junto al territorio, que se expresa en lazos de reciprocidad. En ello intervienen otros aspectos como la lengua, la cosmovisión, los procesos intersubjetivos mediados por la memoria, experiencia corporizada de los campesinos y por agentes externos.

En ese sentido, me interesa establecer cómo se puede entender el conocimiento campesino a partir de vínculos no lineales y desde la crítica a la modernidad que ha orientado a entender que el conocimiento que es válido tendría que estar mediado por el capital. Propongo para ello brindar una imagen que permita identificar la dialéctica en la que el conocimiento campesino va y viene, esta es entre los valores de uso y los valores de cambio. Toda esta dialéctica se puede explicar desde la siguiente reflexión que retomo de Echeverría:

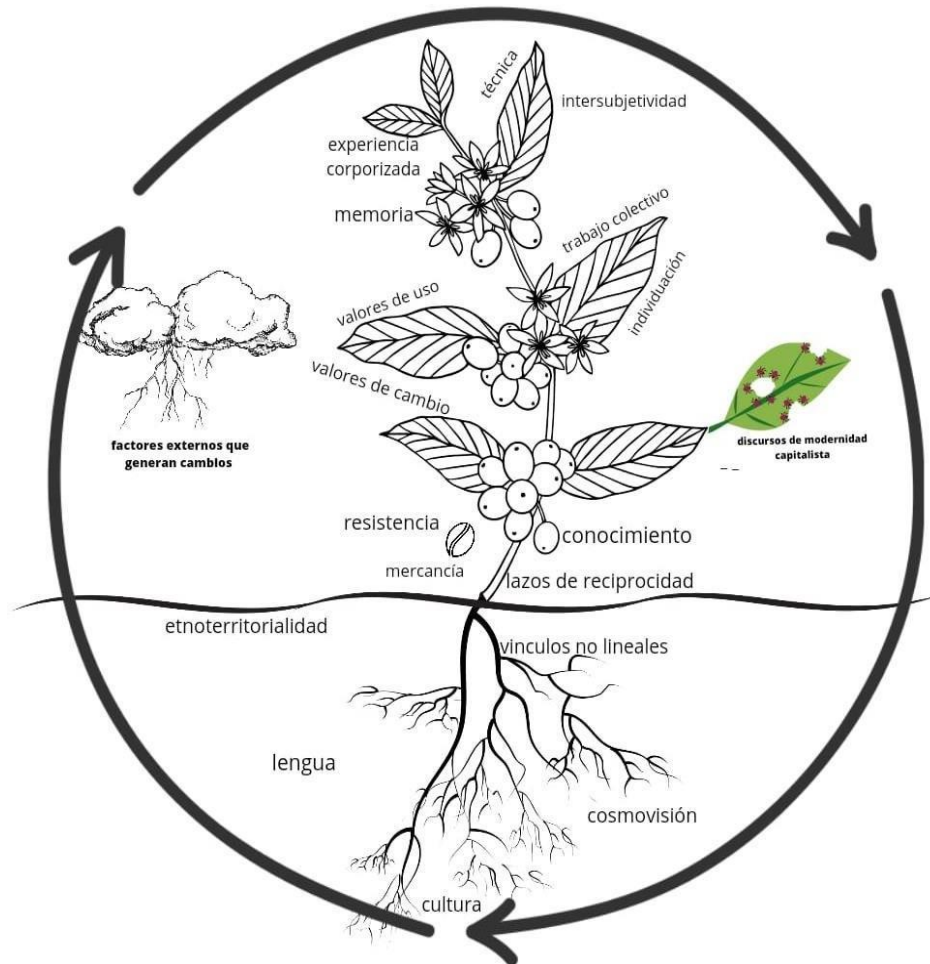
El aporte central del discurso de Marx a la comprensión de la civilización moderna está en el descubrimiento, la formulación y el análisis crítico de un comportamiento estructurador de esa vida civilizada en el plano básico de la economía. Se trata del comportamiento de trabajo y disfrute que el sujeto humano mantiene con la naturaleza, constituido como una realidad contradictoria: por un lado, como un proceso de producción y consumo de “valores de uso” y por otro, como un proceso de “valorización del valor” mercantil de los mismos. En términos estrictamente teóricos, una concepción de lo que son los objetos de la vida práctica en su forma fundamental o “natural”, en su presencia como “valores de uso”, precede y determina necesariamente la percepción que tiene Marx de aquello que viene a contradecir este modo de ser y esa presencia: del ser para la valorización y el estar como valores que se valorizan. (Echeverría, 2012, p. 154-155)

Vemos en la Figura 3 una planta de café. En ella cada una de sus partes se han ejemplificado como una situación, una forma o un proceso, presentes simultáneamente en la realidad de San Sebastián Tlacotepec. Una hoja de la planta tiene dos caras, una puede ser la técnica y la otra puede ser el proceso subjetivo que implica, hacer del conocimiento una experiencia compartida. El trabajo campesino puede, asimismo, tener esta ambivalencia: puede ser como una forma de valor de uso, cuando se realiza de forma recíproca para el bien común, o puede apreciarse inserto en la lógica del intercambio mercantil, como un valor de cambio. La semilla puede ser vista como una mercancía en la lógica de la producción dedicada al mercado, o puede ser una resistencia cuando representa los relatos de la experiencia, como el vínculo que se dispersa y que permite la reproducción de la vida, el juego, el disfrute y el gozo. La flor representa esta memoria que surge en momentos de peligro que nos alertan de aquellas cosas que no se deben de olvidar. Esos momentos de peligro en los que el curso de

la historia se enmarca en los procesos de la modernidad.

### Figura 3

*Imagen dialéctica del conocimiento campesino*



Fuente. Elaboración propia

Esa mirada y forma de aproximarse al mundo desde relaciones de reciprocidad y familiaridad con seres humanos y no humanos con el territorio, en San Sebastián Tlacotepec, permiten observar una serie de conocimientos y estrategias frente a las violencias de la modernidad capitalista, patriarcal y colonial. Su conocimiento, desde esta postura, no se muestra únicamente como una estrategia de subsistencia para incursionar en la lógica del mercado, sino que su conocimiento alude siempre a un vínculo no lineal con el territorio, con su devenir como pueblo, la memoria sobre su origen y el futuro. Esto se ejemplifica más adelante desde una de las historias sobre los dueños de los cerros que actúan frente a la devastación de la fauna de San Sebastián.

Es desde esa postura crítica de los mismos sujetos que propongo la siguiente pregunta de investigación: **¿Cuáles son aquellos vínculos con el mundo que nos permiten abordar al conocimiento campesino desde una visión no lineal y más allá de la mediación de los contextos de proyectos productivos?**

Para contestar a esa pregunta, inicio retomando la idea de que el conocimiento campesino está situado, porque parte de una posición particular en el mundo. Esto se expresa en el rol social que desempeña cada miembro de una comunidad si consideramos la edad, el género y el contexto en el que se inscribe el trabajo campesino, incluyendo los procesos políticos, económicos y la migración. Hablamos también de un conocimiento situado que responde a una lógica de reciprocidad y familiaridad con la naturaleza, es decir entre seres humanos y no humanos. Este conocimiento no se agota en una técnica ni en su efectividad, si no que responde a una resistencia frente a la modernidad capitalista, patriarcal y colonial, porque se centra en el cuidado y preservación de múltiples formas de vida del territorio.

La reciprocidad se expresa entre humanos, no sólo como un intercambio de fuerza de trabajo, sino que se entiende también aquí como un respeto y cuidado por el esfuerzo y la vida de los otros. En todas aquellas experiencias referentes al cuidado de los cultivos, sean para el autoconsumo o para la venta, están presentes formas en las que se aprende a respetar el trabajo del otro no sólo por el carácter sagrado de los cultivos, como por ejemplo en el caso del maíz. También porque la consideración del trabajo de los otros es muy importante en San Sebastián, a pesar de que la lógica del mercado ha fracturado esa relación por medio de la legitimación de discursos que tratan de invisibilizar estos procesos, considerando que el saber campesino debe limitarse al aspecto técnico.

La idea de incorporar en la reflexión sobre el conocimiento campesino los vínculos no lineales se nutre de la tesis de Walter Benjamin sobre la historia (2008b), pues a través de ejercicios de memoria, de la oralidad se comparten relatos sobre actividades como caminar y trabajar en la milpa o el cafetal, de efectuar la cacería de animales que se consideran sagrados. Estos relatos nos muestran imágenes donde no existe un tiempo uniforme que apunte hacia un progreso, sino que pasado y presente se muestran de forma cíclica y nos enseñan algo sobre la vida propia y la del territorio. En estos relatos vemos como la enfermedad del territorio influye en la vida de las personas y el daño causado puede revertirse

a través de la muerte. Cabe retomar que aquel peligro de cosificar la naturaleza no es otra cosa más que una ruptura o rechazo a la idea de progreso. Ese progreso lineal, unívoco, homogéneo y acumulativo que vuelve a la naturaleza una mercancía y los posibles lazos que estableciéramos con ella en fetiches de rentabilidad, eficiencia y lucro. Ante esta visión extractivista del mundo, la historia y una naturaleza cosificada, Benjamin advierte en el desarrollo de su IX (en las Tesis sobre el concepto de historia) que ese tren que se llama progreso<sup>4</sup> nos lleva a la catástrofe donde no habrá sino piedra sobre piedra y ni siquiera nuestros muertos estarán a salvo:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 2008b, p. 44-45)

La experiencia del campesino en San Sebastián justo es una ruptura frente a esos procesos del progreso y del conocimiento científico. Lo es porque se manifiesta en una narrativa donde el tiempo no es lineal, porque el pasado y el futuro se muestran a la par a través de los relatos sobre su propia historia y su saber. Lo es porque esos relatos no sólo se expresan en la clave humana, sino que nos hablan de otras entidades como la naturaleza, pero no desde el lugar de la ganancia, la rentabilidad y la eficacia, sino que lo hacen desde el cuidado de la vida. Es

---

<sup>4</sup> Le edición preparada por Echeverría con el título *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* recupera manuscritos de Benjamin entre los cuales se encuentra la recuperación de la frase de Marx respecto a que “las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero tal vez se trate de algo completamente distinto. Tal vez sean las revoluciones el gesto por el que el género humano que viaja en ese tren echa mano del freno de emergencia” (Benjamin, 2008b, p. 70). Marx acuñó su famosa frase “las revoluciones son las locomotoras de la historia” en *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*.

por eso por lo que propongo otras formas de hablar de su conocimiento. La narrativa me permite reivindicar la experiencia frente al relato científico, pues la racionalidad le ha restado poder no sólo a otras formas de conocimiento, también lo ha hecho con otras entidades, como la naturaleza.

Esta postura que rompe con la idea de progreso puede identificarse en las posturas de los actores/as de San Sebastián quienes muestran una resistencia anticapitalista porque, siguiendo a Alonso & Sandoval (2015), su práctica manifiesta su potencialidad de construir su presente y con ello el futuro. Esto tiene que ver con la manera de producir conocimiento a partir de la experiencia de los sujetos donde el conocimiento se presenta como un discurso articulador (Alonso & Sandoval, 2015, p. 67). El sujeto deviene autor de su experiencia al construir una interpretación de esa práctica, pero sobre todo de las formas de hacer y saber que es desde donde da sentido a su propia política (Alonso & Sandoval, 2015, p.71)

### **De la narrativa como lugar de enunciación investigativa**

El desencantamiento del mundo significa, antes que nada, que la relación con el mundo se reduce a la causalidad. La causalidad no es más que una de las posibles formas de relación. Su totalización provoca la pobreza en mundo y en experiencia. Un mundo mágico es aquel en el que las cosas entablan entre sí relaciones que trascienden el nexo causal y en el que se intercambian confianzas. La causalidad es mecánica y extrínseca. Las relaciones mágicas o poéticas con el mundo significan que una profunda simpatía conecta al hombre con las cosas.

Byuhg-Chul Han, 2023

Al calor del fuego de las cocinas se compartieron las mejores anécdotas campesinas e historias sobre San Sebastián Tlacotepec. En las cocinas permanecí mucho tiempo, aparentemente haciendo nada, a la espera de “hacer campo”. La cocina era ese remanso frente a la agitación de salir y de aprender lo que nunca había hecho, trabajar en el campo o, por lo

menos, recorrer un cafetal. Lo importante supuse que lo encontraría allá fuera, por lo menos en el traspatio, donde se producía la experimentación y la innovación campesina, donde seguramente podía atestiguar de forma directa un conocimiento campesino. Ahora sé, por lo vivido en San Sebastián, que esa premisa reduce el conocimiento campesino a un experimento y no a una experiencia compartida. Lo cierto es que la cocina me conectaba a lo único que sentía familiar. En la cocina parecía que el tiempo se desvanecía. Era el lugar donde se alivia la sed, el hambre y el dolor de las amistades y los foráneos; el único espacio en el que había tiempo para compartir una historia, para conocer mejor a las personas y adentrarse en su mundo.

Permanecí mucho tiempo en las cocinas para guarecerme de la orfandad que sentía, cuando no estaba haciendo alguna de las actividades marcadas en mi cronograma y cuando sentía que mi presencia no estaba justificada. Después de un tiempo no me sentí de esa manera. Fueron sutiles los cambios en ese proceso: colaborar en algo, ser parte de las conversaciones, contar un chisme, ver la televisión juntos por la noche mientras tomábamos café con un pan y comentábamos los giros inesperados en la trama de la telenovela después de regresar de un largo día de trabajo. Aunque no pueda rastrear el momento que representó dicho quiebre, considero que, en algún punto, ellos también se acostumbraron a mi presencia y a mis preguntas e, incluso, me explicaron otras cosas que necesitaba saber y que me era difícil entender desde mi incipiente inmersión en la vida campesina en el municipio.

Así sucedió una tarde cuyo recuerdo ya casi se desvanece. Una tarde en la que me encontraba precisamente en la cocina, con la familia Carrera. En aquella ocasión la prima de doña Feli, Perita, y un compadre suyo, visitaban a la familia. Don Beto me presentó con ellos y les explicó, desde su perspectiva, el motivo de mi presencia en el municipio y en su casa, él dijo:

Ella está buscando y recolectando historias y leyendas de aquí del pueblo y de los cerros. A ver, ahorita que estamos aquí, le vamos a contar. Ella va a escuchar lo que saben ustedes y lo va a llevar para que escriban libros de cómo eran antes y cómo son las costumbres de aquí.

Al principio sólo se notaban atentos e intrigados, ninguno quería comenzar. Así que, don Beto y doña Feli tomaron la iniciativa. Yo estaba asombrada pues si lo hubiera planeado no

habría sucedido de esa manera, aun así, estaba pasando. En ese momento se tornaron serios pero expectantes. Doña Feli comenzó a contar sobre los chaneques, historias que he reservado para otros apartados de esta tesis, como en el que se titula *No te metas allá porque allá hay uno que manda*. Ella siguió contando.

Todos guardaron silencio y le prestaron atención a doña Feli. Poco a poco empezaron a contar sobre su propia experiencia o conocimiento de las situaciones que escuchaban, precisaban respecto a los lugares y sobre las personas que estaban involucradas en los relatos. Afortunadamente me dejaron grabar un audio, a pesar de que a don Beto no le gustaban las grabaciones. Él requería que no me perdiera un sólo detalle, pedía que escuchara de verdad, sabía que me iba a ser difícil si dedicaba aquel momento a escribir notas en mi libreta.

Doña Feli comenzó contando la historia de una mujer mayor que desapareció en un chilar. La historia contada por doña Feli hacía referencia a encantamientos que suceden en algunos lugares de San Sebastián como, por ejemplo, en los nacimientos de agua. En estas historias, los seres de la naturaleza pueden hacer que una persona enferme o se pierda en el monte al transitar por los lugares en los que no se debe pasar. Esto es así porque dichos lugares son los más puros de la naturaleza. Sucede también cuando la persona va con malas intenciones o simplemente se topa frente a eso otro que habita en la naturaleza. Don Beto constataba las historias que estaba escuchando y aportaba elementos. Intercambiaba comentarios con los presentes hasta que doña Feli llegó al relato más íntimo, aquel en el que cuenta cómo fue que uno de sus hermanos sufrió los efectos de transgredir esos límites, aun siendo muy pequeño.

Cuenta doña Feli que estaba caminando con su familia entre los cerros y en un momento su hermanito no pudo seguir caminando debido al cansancio. Sus padres decidieron cargarlo y así continuaron hasta llegar a un nacimiento de agua. Tuvieron sed y, como no llevaban agua, se pararon ahí un rato para tomar un poco de la que brotaba del nacimiento. El pequeño quedó colgando cuando quien lo cargó se agachó a juntar agua para poder beberla. Entonces:

Sintió feo el niño, por eso gritó, pero, al parecer no sucedió nada grave y siguieron su camino. Sólo que esa fue su enfermedad y en poco tiempo empezó con su mal. Pasó un mes, otro más, luego fueron cuatro meses. Se hinchó de la cara y al último se le agrietaron los dedos de los pies, se le rompieron y les brotaba agüita, se le cayó el pelo. Lo llevaron a Tezonapa, a Zoquitlán; nunca cayeron en cuenta qué era lo que

tenía. En ese tiempo mi mamá vivía en Tequiltale.

Un día se le apareció una señora que le preguntó ¿quién llora?

- Mi hijo, ya tiene meses que está enfermo. Le contestó:
- ¿Qué tiene?, le preguntó aquella misteriosa señora.
- No hay curación, le contestó ella. Su papá ya hasta le hizo su caja.

No quería morir y le dijo si quieres lo veo. Pedía carne y huevos. Se metió la viejita a verlo.

- Tu hijo no tiene nada, está asombrado. Si quieres yo te lo curo. Pidió a sus hermanos que le dijeran dónde lo habían asombrado.
- Fuimos al cerro a cortar café, le dijeron. Fue cuando fuimos a tomar agua, cuando estaba tomando agua. Casi llegando a la loma.

Y la viejita fue al otro día o al tercer día, traía su botellita y dijo:

- Préstame su ropa, que esté sucia, aclaró.

Y llevamos a la viejita donde se espantó mi hermanito. Le gritó siete veces y agarró agüita de ahí, tierrita y se vinieron gritándole:

- Que no esté tu sombrita aquí, tus estrellas, o estés asoleándote.

Con su misma ropa le venía enseñando el camino y llegando a la casa él estaba durmiendo. Entró la viejita despacito y le puso la camisita en su cara y tomo agüita y, con la boca le roció y le gritó:

- ¡Levántate ya llegó tu espíritu!

Él despertó, ya no se quedó dormido. Eso fue parecido a una parábola de Jesús. Y ya con eso, siete veces. Y dice:

- Mañana a la misa, tenemos que ir siete veces.

Se supone que fue un milagro, no sabían quién fue esa señora. Con el primer trabajo mejoró. Mucha gente no cree y se muere, gente humilde.

Ellos no creían lo que le pasó a mi hermano, creyeron en Dios y en que la Virgen

María curó a mi hermano. Creemos que fue la misma virgencita.

Don Beto, al final del relato, contó que el hermano de doña Feli se enfermó del susto. Agregó también que al enfermo le dan a beber agua del lugar donde se ha espantado, se hace así para que mejoren. Concluyó que el niño se asombró por la colonia Campestre Guadalupe, porque todos los ahí presentes estábamos muy intrigados por identificar el lugar donde todo pasó. Obviamente yo no lo ubicaba, pero los demás sí.

No puedo brindar más detalles sobre aquella tarde, mi atención se fijó en los elementos que creí no debía de olvidar de sus relatos, el dato etnográfico, lo susceptible de ser registrado. Porque a pesar de que esa experiencia fue muy importante para mí a nivel personal, pues estaba compartiendo con personas a las que estimo y fue un momento muy agradable, la consideraba en los márgenes de la construcción de mi etnografía sobre los conocimientos técnicos campesinos.

Ahora me interesa contar lo vivido desde otras claves de existencia. El olvido me ha obligado a recuperar, a través de las palabras, la impronta que ese suceso representó para mí. Narrar ese recorrido ahora implica, reconocer que no fui la misma después de cada una de las interacciones con las personas de San Sebastián. Walter Benjamin, en *El narrador*, afirma que:

Narrar historias siempre ha sido el arte de volver a narrarlas, y éste se pierde si las historias ya no se retienen. Se pierde porque ya no se teje ni se hila mientras se les presta oído. Cuanto más olvidado de sí mismo está el que escucha, tanto más profundamente se imprime en él lo escuchado. Cuando el ritmo de su trabajo se ha posesionado de él, escucha las historias de modo tal que de suyo le es concedido el don de narrarlas. Así, pues, está constituida la red en que descansa el don de narrar. Así, se deshace hoy por todos sus cabos, después de que se anudara, hace milenios, en el círculo de las formas más antiguas de artesanía. (Benjamin, 2008a, p.70-71).

Walter Benjamín, al igual que Byung-Chul Han (2023), afirma que la crisis narrativa de la modernidad viene de que el mundo está inundado de informaciones. Los autores rastrean este quiebre a partir del siglo XIX con la proliferación de la información en el capitalismo, es decir, con el desarrollo de la prensa. Los autores relacionan con este medio de comunicación

el dominio perfectamente organizado de la burguesía. Pero la prensa no es el único medio a través del cual se expresa ese dominio, el lenguaje científico también reproduce una hegemonía en la forma de entender la realidad a través de relaciones causales. Para dichos autores, en ese tipo de relaciones, se expresa una pobreza de experiencia y de mundo. Walter Benjamin menciona que la noción de la muerte es un ejemplo claro de cómo hemos dejado en un lugar apartado a la experiencia de la vivencia y del saber:

En el transcurso del siglo XIX, la sociedad burguesa ha producido, mediante instituciones higiénicas y sociales, privadas y públicas, un efecto secundario, que ha sido quizá su verdadero fin capital subconsciente: procurarle a la gente la posibilidad de sustraerse a la visión de los moribundos. El morir que antaño fue un proceso público en la vida del individuo y altamente ejemplar (piénsese en las imágenes de la Edad Media, en que el lecho de muerte se ha convertido en un trono, ante el cual se apretuja el pueblo a través de las puertas de la casa del moribundo, abiertas de par en par)—el morir, en el curso de la época moderna, es expulsado más y más fuera del mundo perceptivo de los vivos. (Benjamin, 2008a, p. 74)

Esto quiere decir que la modernidad se basa en la negación de la muerte a través del acto de morir, se basa también en el olvido, un mundo controlado que no tiene por qué experimentar la tensión, lo que no es armónico o el dolor. Ese también ha sido el papel de la ciencia, generar una ilusión de una forma de saber higiénica que, además, objetiva a los sujetos. Usar un lenguaje causal no sólo implica una aproximación mecánica y extrínseca, nos posiciona en un lugar en el que se invisibiliza la historia subalterna, esa historia que no puede contarse desde la información, sino que se narra porque trata de la vivencia de los otros, de aquellos que han sido suprimidos en la historia.

Para explicar cómo la ciencia ha reproducido esa aproximación con el mundo cabe situar a la modernidad. Siguiendo a Bolívar Echeverría podemos pensar a la modernidad:

Como un proyecto civilizatorio de muy larga duración que instaura relaciones radicalmente nuevas entre el mundo humano y la naturaleza<sup>5</sup> y entre el individuo

---

<sup>5</sup> Echeverría (2019, pp. 8-11) identifica esas relaciones desde tres fenómenos que caracterizan lo moderno: 1) La partición de una confianza práctica en la “dimensión” puramente mundana o “física” de la naturaleza ajena a lo sagrado. 2) La secularización de lo político, es decir, que en la vida social aparece una primacía de la política económica sobre todo otro tipo de políticas que uno pueda imaginar o, puesto, en otros términos, la

colectivo y el individuo singular, todo esto sobre la base de una “revolución neotécnica” de las fuerzas productivas que se habría iniciado a comienzos del segundo milenio. Un proyecto que, a través de un proceso tortuoso, lleno de contradicciones y conflictos, viene a sustituir, con las perspectivas de abundancia y emancipación que él abre, a los proyectos civilizatorios ancestrales o arcaicos, que se basan en la escasez de la naturaleza y la necesidad de instituciones represoras. (Echeverría, 2011, p. 233-234)

Otra forma en la que describe dicho autor a la modernidad es que ésta consiste en una organización del conjunto de la vida humana que se guía por lo que se conoce como el progreso de las fuerzas productivas y de la técnica sustentada en la nueva ciencia matematizada del conocimiento. Sin embargo, la adopción que la sociedad civil hace de la modernidad no tiene lugar sobre un terreno neutral, vacío de vida civilizada, sino por el contrario sobre un mundo que está ya civilizado, aunque de manera diferente (Echeverría, 2011, p. 232).

Comenzar con el relato del hermano de doña Feli, en ese sentido, es relevante. En primer lugar, porque nos muestra cómo a través de las narraciones podemos transmitir experiencias que pasan a ser de los otros generando así comunidad. En segundo lugar, porque hay una ruptura con la forma en la que hemos concebido desde la ciencia sociales al conocimiento campesino, como un saber que tiene que producir algo, que tiene que ser eficiente, que es mecánico, porque sus formas de transmisión y su aplicación nos remiten a un resultado, es decir, que está mediado por relaciones causales o fuerzas productivas determinadas por el capital. En tercer lugar, el relato es valioso porque podemos ver que procesos socioculturales como el vivir y el morir en contextos de los pueblos originarios, son diferentes a los que configuró la ciencia porque la noción de vida y muerte permiten mostrar que la experiencia es profunda y compleja debido a que está se habita en el territorio de forma colectiva. Este relato es importante ya que se sitúa en una modernidad alternativa<sup>6</sup> que cultiva el vínculo,

---

primacía de la sociedad civil o burguesa en la definición de los asuntos del Estado. 3) el individualismo en el comportamiento social práctico que presupone que el átomo de la realidad humana es el individuo singular

<sup>6</sup> Para explicar cómo es posible encontrar otras modernidades frente la modernidad de Occidente, aquella que es dominante en el mundo actual, vale la pena volver a Bolívar Echeverría. Él plantea que uno de los principales rasgos que explican el efecto negativo de ese proyecto civilizatorio, es su modalidad capitalista, esto quiere decir que, hay una subsunción de la “forma natural” (“mundo de la vida” o “mundo de los valores de uso”) bajo la “forma de valor” (económico en abstracto) (Echeverría, 2011, p. 282). Esa subsunción del dominio del valor de cambio sobre el valor de uso es abrumadora, apabullante y monstruosa, pero no aniquiladora, porque la

que no oculta la muerte, porque incluso la muerte es un acontecimiento que hace comunidad, y se nutre de lo que es preciso contar para no olvidar. Es así como:

Las narrativas se alimentan de la experiencia que se transmite de generación en generación, de modo que el narrador toma de la experiencia lo que él narra: de la experiencia propia o de la relatada y a su vez consigue que eso pase a ser la experiencia de quienes escuchan su historia. En esa historia se acumula toda una riqueza en experiencia y sabiduría. (Benjamin, 2008a, p. 65)

Hoy en día estamos menos dispuestos a escuchar, incluso cuando nuestro trabajo como antropólogos se nutra de la palabra de los otros. Hemos reducido la experiencia de la escucha a encontrar, en lo que denominamos campo, aquello que definen las categorías. Nos hemos decantado por un lenguaje que generaliza cuando, paradójicamente, trabajamos en contextos particulares. Lo anterior me confronta a la pregunta sobre ¿cómo transmitir la experiencia vivida en San Sebastián y, además, contarla desde el relato antropológico conservando su carácter polifónico desde la comunidad de narradores que expresan un conocimiento, más allá de las fuerzas productivistas?

Para dar cuenta de ello he recopilado anécdotas y fragmentos a modo de relatos que me permiten abordar las experiencias de actores/as en torno al conocimiento campesino. Propongo hacerlo desde una postura que apele a los posicionamientos y las situaciones en las que se construye dicho conocimiento y el camino hacia un proceso etnográfico. Lo asumo de esta manera porque las situaciones que enfrentamos en campo con las personas con quienes colaboramos son las que determinan nuestras reflexiones teóricas y metodológicas; no es la teoría lo que nos lleva a encontrarlas. Son nuestra posición única en el mundo y las coyunturas socioculturales que vivimos las que definen nuestra práctica. La propia historia

---

existencia del valor de uso permite vivir al valor de cambio en forma parasitaria. Así, el valor de uso sigue estando allí, se metamorfosea, se transforma, se modifica, se altera de mil maneras, pero sigue estando allí. Es por ello por lo que Echeverría afirma que podemos negar la modernidad en su conjunto o bien una forma de la misma, la forma valor. Entonces, podemos considerar una modernidad alternativa que implique una verdadera abundancia y emancipación, como ha sido ejemplo la pluralidad en los pueblos de América Latina. Bolívar Echeverría lo retoma en la clave de que es necesario defender una modernidad que nunca fue, que nunca existió, no –como dice Habermas– completar el proyecto de modernidad, sino inventar otra distinta que fue posible incluso desde antes y que fue reprimida y negada, y hasta ahora postergada. Demostrar en términos históricos que hubo esa otra alternativa es tanto como plantear que puede haberla en el futuro (Echeverría, 2011, pp. 282-290).

de la disciplina está plagada de ejemplos de ello.

Asimismo, la importancia de tratar temas como el conocimiento campesino hoy sigue siendo muy pertinente, porque estamos ante los efectos de una cuarta revolución industrial<sup>7</sup>, lo que implica que estamos atestiguando drásticas transformaciones en las formas del trabajo y, por lo tanto, de la producción del conocimiento. La modernidad asociada a este pensamiento se caracteriza por una acelerada proliferación de datos, cuyo único propósito es informar desde la inmediatez y desde un vacío de sentido, dejando al margen cualquier tipo de experiencia que no favorezca al consumo, por ende, al sistema capitalista. Es en ese contexto en el que los antropólogos, tanto en la academia como en diversos ámbitos, nos encontramos haciendo etnografías. Compitiendo con mecanismos digitales que pueden procesar datos en minutos y que pueden producir textos de diversas disciplinas a través de la correlación de datos despersonalizados; emulando un lenguaje que ya habíamos construido con ese afán de alcanzar la neutralidad y la objetividad. En contraste, podemos situar en la experiencia humana otros lenguajes, el arte o una forma distinta de conocimiento. Por ejemplo, con el conocimiento campesino que apela al mito, a la metáfora y a la ritualidad. Es por ello por lo que para responder a esas inquietudes recurro a las voces de otros antropólogos y filósofos que han recorrido un camino similar al que intento llegar con este escrito.

Ese recorrido, del que ahora el lector formará parte, se constituye de relatos sobre el conocimiento campesino, no centrado en técnicas y en una línea temporal de tiempo sino en situaciones en que surge ese conocimiento. No es una monografía convencional en el sentido estricto de la palabra, porque no se presenta dividida en grandes ámbitos sociales como la

---

<sup>7</sup> Según Klaus Schwab (2020, p. 6-10) la primera Revolución Industrial utilizó agua y energía a vapor para mecanizar la producción. La segunda utilizó la energía eléctrica para producir en masa. La tercera utilizó la electrónica y las tecnologías de la información para automatizar la producción. Ahora se está construyendo una Cuarta Revolución Industrial que se caracteriza por una fusión de tecnologías, las cuales están difuminando las líneas entre las esferas física, digital y biológica. Sus posibilidades se multiplican a la par de los avances tecnológicos emergentes en campos como la inteligencia artificial, la robótica y el internet de las cosas, entre otros, con ellos se puede innovar desde software para descubrir nuevos fármacos hasta los algoritmos utilizados para predecir nuestros intereses culturales. Esta Revolución tiene como consecuencia una redefinición de lo que significa ser humano, por ende, de la cultura. Esto quiere decir que, al hacer retroceder los umbrales de vida, salud, cognición y capacidades, estaremos obligándonos a redefinir nuestros límites morales y éticos. En este escenario quienes se benefician de esa revolución son los consumidores capaces de costear y acceder al mundo digital. Esto enfatiza la desigualdad, no sólo en la adquisición de productos y servicios, sino que además irrumpe en los mercados laborales representando una mayor brecha de riqueza entre quienes dependen del capital y del trabajo.

economía, la política, la religión y la familia, entre otros, sino que está ubicada en situaciones concretas de las personas, en evocaciones o imágenes. Michael Taussig (2013, p. 308) recupera de Walter Benjamin la idea de “figuras-pensamiento”, que combinan fragmentos autobiográficos para narrar relatos, que es lo que busco en esta tesis.

Si bien las situaciones están atravesadas por todas éstas diferentes mediaciones vinculadas al valor de cambio, la vida campesina nos muestra constantemente la persistencia de los valores de uso desde el cuidado de la vida, de la tierra y el vínculo social comunitario, lo que nos sitúa frente a la construcción de otras alternativas a la modernidad capitalista, rompiendo un poco con la idea que privilegia a la ciencia como la única forma de aproximarse a ellas. Las situaciones se presentan desde la experiencia de actores/as quienes protagonizan los relatos al igual que el territorio. Me incluyó también, como tal, porque en esta investigación, la etnografía está nutrida de la experiencia propia, desde el compromiso de generar otras formas de vincularse con los actores/as y con el mundo, más allá de la relación extrínseca y causal. Además, porque no intento abarcar una totalidad sino más bien abrimos al diálogo.

¿Por qué hacerlo desde un enfoque situacional? Porque, como menciona la antropóloga Mariza Periano en su artículo la *Etnografía no es un método*, la historia de la disciplina nos recuerda constantemente que los antropólogos llegaron a reflexiones importantes gracias al extrañamiento, el empirismo y la reflexividad como “... herramientas fundamentales para la creación de la teoría vivida que actualiza preguntas y varias historias teóricas” (Periano, 2021, p. 30). He intentado centrarme en la idea de que la etnografía es un proceso y no un producto. Retomar la narrativa como un punto de partida apelando a la escucha y al vínculo me permite hacer de este ejercicio una etnografía abierta, siempre en disputa.

Para comenzar a contextualizar el porqué del enfoque situacional, debo retomar algunos puntos de la historia de la disciplina. Lo haré de la mano de algunos ejes de la propuesta de Max Gluckman que recuperó de su *Análisis de una situación social en Zululandia Moderna* y de lo que Leif Korsbaek esboza sobre el panorama teórico e histórico en la antropología en el momento en el que Gluckman desarrolló su obra. Max Gluckman, en su momento, marcó un quiebre frente a sus predecesores, Radcliffe-Brown y Malinowski, al poner atención a los procesos de dominación colonial británica en el reino Zulú de Sudáfrica. Esto se puede

explicar porque sus mentores estaban más interesados por las instituciones y sus funciones para mantener el equilibrio, siendo este último un concepto que se pensaba como un elemento que podía restituir la armonía en las sociedades anómicas que estudiaban, pero que nunca enmarcaron en los procesos coloniales. Pero Gluckman trabajó el concepto de equilibrio como “producto de un proceso dialéctico de conflictos” (Korsbaek 2020, p. 14). Él entiende el equilibrio como un proceso histórico, otra gran diferencia con uno de sus predecesores, puesto que Radcliffe-Brown mostraba un fuerte rechazo a la historia, debido a que en su enfoque consideraba que no existían fuentes documentales que hablaran de la historia de los pueblos que eran objeto de sus indagaciones (Korsbaek, 2020, p. 12).

Otra de las cuestiones por las que la etnografía de Max Gluckman comienza a perfilarse desde su carácter procesual, es a partir de la crítica que hace a la antropología funcionalista de Malinowski, quien se negaba a considerar a la África contemporánea como un territorio integral del mundo moderno. Lo anterior, en consecuencia, representaba un rechazo a reconocer que, aunque podían aislar su estudio, era importante insertarlo en el impacto de las fuerzas externas. Es por eso que, en el caso de las sociedades Zulú, Gluckman también toma en cuenta las relaciones existentes con los conquistadores europeos en el contexto de la dominación racial, eje fundamental de su enfoque interesado por el conflicto.

Es en este punto que podemos volver a la crítica de cómo la modernidad a través del discurso científico, específicamente del que surge de las ciencias sociales, ha contribuido a ese proceso de invisibilizar la historia de sociedades con modos de vida diferentes al modo de vida occidental. Retomar la contribución del enfoque situacional de Gluckman es pertinente porque podemos ver todas esas tensiones, conflictos y ambivalencias que atraviesan la cultura y al conocimiento campesino, a las relaciones con el territorio, la lengua y la memoria, expresando resistencias hacia las formas de modernidad capitalista. En su momento este enfoque representó un esfuerzo inductivo que desde lo concreto demostró que estaban manifestándose distintas formas de tensión y antagonismo. Contrario al carácter deductivo de las monografías de sus antecesores que buscaban documentar todo lo que implica la vida, la cultura, la lengua, la economía, política, la religión, pues consideraban que sólo dando cuenta de todas esas matrices culturales era posible comprender un acontecimiento social. El enfoque situacional, por el contrario, parte de reconocer que a través de la vida cotidiana y

de las experiencias concretas de sujetos en contextos territoriales socioculturales, económicos y políticos, es que podemos dar cuenta de cómo esa modernidad se impuso. De este modo las situaciones sociales se definen siguiendo a Gluckman, como aquellas que

Constituyen una gran parte de la materia prima del antropólogo. Son los eventos que observa y de ellos y de sus interrelaciones en una sociedad dada abstrae la estructura social, las relaciones, las instituciones, etcétera, de la sociedad en cuestión. (Gluckman, 2020, p. 153)

Existe otra característica que distingue las reflexiones de Gluckman con sus predecesores: la crítica que hace a la visión del individuo. Para Malinowski el individuo era entendido como una entidad biológica (Korsbaek, 2020, p. 24), mientras que a Radcliffe-Brown el individuo no le interesaba porque su interés estaba en las estructuras y los sistemas sociales. En cambio, para Gluckman, según Korsbaek, el individuo no es visto como entidad ni como algo invisible en la estructura social puesto que recuperaba algunas de las características de la antropología social británica y al mismo tiempo elementos que le permitían romper con el funcionalismo. Gluckman entendía dos formas de hacer antropología: una que denominaba nostálgica, representada por la obra de Lévi-Strauss *Tristes Trópicos*, cuyo valor se inclinaba más hacia su carácter literario que por su carácter etnográfico; la otra forma de hacer antropología era una comprometida, la cual define como

Una disciplina que admite que el observador, el sujeto científico, se encuentra a la misma escala que el observado, el objeto de estudio, por lo que la similitud con las ciencias naturales nunca será más que una aproximación, pero donde las dos partes involucradas comparten un compromiso político, de manera positiva o negativa. (Korsbaek, 2020, p. 29).

En este sentido, la aportación de Gluckman sobre el lugar que ocupan los sujetos en el proceso etnográfico es valiosa porque esa ha sido una de las reflexiones y confrontaciones con las que la disciplina se ha topado: la pregunta sobre el lugar que ocupan los actores/as en esta investigación no queda al margen. La experiencia en campo en San Sebastián y el

enfoque narrativo<sup>8</sup> hicieron aún más visible el hecho de que los antropólogos no trabajamos, en términos de Gluckman (2020), con objetos de estudio o con informantes, sino que trabajamos con personas que tienen una propia perspectiva del mundo, incluso de la misma disciplina, por su interacción con los antropólogos. Como he afirmado, son ellos quienes tejen su propia narrativa y construyen alternativas frente a la modernidad, resisten y construyen comunidad.

Ahora bien, para volver a hilar el lugar de la etnografía como una manera en la que es posible romper con esa relación de dominación a través del quehacer antropológico, me enfocaré a continuación en el cómo. Esta etnografía tiene su forma desde una escritura que apela a la elaboración de imágenes que muestran aquellas situaciones de las que hablé antes. Por eso quisiera retomar el trabajo del antropólogo Michael Taussing quien ha dirigido su atención a la elaboración de etnografías que retratan temas relacionados a la magia, la violencia y el Estado. Taussing apela a una forma de escritura que, como el arte, trabaja para refutar imágenes del mundo y lo hace desde una concepción materialista en deuda con la teoría estética alemana del siglo XIX y con la antropología especulativa de Karl Marx y Walter Benjamin (Carlin, 2014, p. 13-14).

Taussing adopta el camino de la fetichización de su objeto de interés, esto quiere decir que se adentra en la tarea de describir la forma en la que nos relacionamos con ciertos objetos, por ejemplo, cuando convertimos un objeto en una mercancía e incluso le damos una cierta personalidad y la vamos desligando cada vez de su origen, de su contexto social. Es decir, Taussing se interesa en desdoblar las complejidades que implica el valor de uso que poseen los objetos. En su obra *Mi museo de la cocaína* (2013) es posible ejemplificar la forma en la que lo lleva a cabo: Taussing describe a modo de relatos en lo que se ha convertido el uso de la hoja de la coca. Nos cuenta que, en el contexto colombiano, así como el oro, la coca es un fetiche, esto quiere decir que, son sustancias que parecen ser mucho más que materia porque

---

<sup>8</sup> Si bien para Gluckman lo situacional es un enfoque. A lo largo de esta investigación, lo situacional implica además un proceso de intersubjetividad y un posicionamiento inductivo que parte de lo concreto y del acontecimiento, del “estar ahí” de la antropología. Y, el enfoque narrativo se presenta como esa forma de dar cuenta de la experiencia desde lo que no cabe en el lenguaje mercantilizante de los conceptos y categorías. El enfoque narrativo, entonces, se despliega como una posibilidad de apelar a los lectores con quienes construimos esta investigación. No olvidemos que la antropología ha sido, desde sus inicios también un ejercicio narrativo. (Ver Taussing, 2013)

se les atribuye una cierta personalidad, incluso se les percibe como entidades espirituales ya que parecen hablar por sí mismos.

La coca, cuenta Taussing, había sido para el pueblo kogi un elemento central en la vida de sus habitantes, especialmente para la figura del Mamo, quien es un hombre que cumple con ciertos rituales que le brindan un papel destacado dentro de su comunidad. Uno de esos rituales es otorgarle un pororo con el cual va a fumar las hojas de coca. El vínculo entre esa persona y su poporo es importante, fumarla, es como escribir sus pensamientos. Y es intensamente esa concepción respecto a su uso, porque, sucede algo en ese instrumento que hace sentido para comprender su modo de vida, su comprensión del mundo y su historia. Al poporo se le forma una capa que se compone de una mezcla de saliva y hojas de coca. La costra es considerada por el Mamo como un documento que condensa un pensamiento o un saber, porque contiene los procesos que conforman la memoria, la historia individual y colectiva. El poporo es como una extensión de la mente y ejerce sus pensamientos para el bien de su comunidad. Sin embargo, ese tipo de poporo ha sido trasladado a un museo donde se vuelve simplemente un objeto. Es paradójico que se lleve a un museo ya que este condensa toda una historia económica que se ha cimentado a partir del despojo hacia los pueblos originarios de Colombia. Taussing a partir de su recorrido, crea:

Un lenguaje que corre a lo largo de la sutura donde materia y mito conectan y desconectan, continuamente. Así, Mi Museo de la cocaína no trata -repito, no trata- de separar naturaleza de cultura, cosas reales de cosas hechas, sino que, más bien, acepta el juego de la vida-y-muerte de la naturaleza con la segunda naturaleza como una realidad irreductible para permitir que ese juego curioso se exprese de la manera más elocuente (Taussing, 2013, p. 24).

Taussing encuentra también algo significativo en la mimesis de Walter Benjamin, la idea mística de que las palabras y las cosas están conectadas materialmente y esa conexión se abre en figuras que vienen y van. Esas conexiones son juguetonas y políticas, lo que llamó alegórico (Taussing, 2013, p. 308). Para Taussing, en la forma en la que Benjamin retoma esas figuras que vienen y van, las que denomina figuras-pensamiento, existe la posibilidad de hacer ese puente entre una escritura que apele a lo narrativo y a lo metafórico con una

antropología reflexiva. Walter Benjamin, en 1933 en su Doctrina de lo similar, “combinó fragmentos autobiográficos con una imagen que implicó una curiosidad filosófica más o menos consciente y una afinidad surrealista por la contradicción” (Taussig, 2013, p. 308).

Dichas figuras-pensamiento adquirieron un carácter autobiográfico y etnográfico, desplegando, entre otras cosas, un marcado interés por la naturaleza. Algo que es fundamental en la propuesta de esta etnografía, un intento por no separar naturaleza de cultura, territorio y comunidad a partir de la creación de un lenguaje que produzca una relación que apele al valor de uso.

A lo largo de los relatos que componen esta tesis propongo situaciones que reflejan tensiones, por ejemplo, evocar a las prácticas de compartir una planta de café, una criolla o una mejorada. Podría partir, únicamente, de una crítica a la introducción de plantas mejoradas, lo cual es pertinente, pero la experiencia situada con los/as distintos/as actores/as nos muestra una imagen que viene y va, que es política y juguetona, porque lo que los cafeticultores reproducen no es solamente discursos de tecnificación de la agricultura del café, sino que reproducen valores de uso (Echeverría, 2012), porque lo que se esparce es el vínculo comunitario, los lazos de reciprocidad con los otros y con el territorio.

Al inscribir las situaciones sociales a través del relato intento dar cuenta del posicionamiento de cada actor/a en la creación del conocimiento. En mi caso intento algo similar: parto de un ejercicio en el que es importante hacer etnografías que nos vinculen, donde el antropólogo también se posicione a la par de los/as actores/as al momento de contar su propia historia, pues tal y como lo ha dicho Taussig

La tarea que se nos presenta, entonces, es ver lo que la antropología ha sido, desde el comienzo; es decir, narrar los relatos de otras gentes y -en el-proceso- generalmente arruinarlos por no ser sensible a la tarea del narrador. No tenemos “informantes”. Vivimos con narradores a quienes, frecuentemente, hemos traicionado en aras de una ciencia ilusoria (Taussig, 2013, p. 309)

Vuelvo a la historia inicial. Escuchar a distintas voces contando los relatos sobre el territorio, de sus vidas en San Sebastián y las de sus antepasados me obligó a reconocer que, el

conocimiento campesino es un ejercicio abierto en el que las voces y las vivencias compartidas con los otros enriquecen a la experiencia campesina. Poder escuchar, y ahora volver a contar, los relatos que doña Feli y don Beto compartían conmigo y sus amistades, significa la posibilidad de conectar de algún modo con aquel mundo que representa San Sebastián Tlacotepec para todos los que hemos habitado en él.

Conectar a través del relato implica algo más que adquirir un conocimiento. El relato nos permite empatizar con las cosas, con lo mágico y lo poético, con la naturaleza y los otros. Porque, como dice el filósofo Byung-Chul Han, las narraciones nos asignan un lugar y hacen que estar en el mundo sea como estar en casa, porque dan un sentido a la vida y le brinda un sostén y orientación (Han, 2023, p. 11). Las narraciones me permitieron no andar en aquellos majestuosos paisajes desde un vacío que terminaba con el cafetal o la milpa prometida, donde se supone debía prestar atención. El relato me ayudó a acuerpar no sólo la distancia física que me impedía participar de la limpia de una milpa o de un cafetal, sino que también me ayudó a combatir la orfandad porque aprender a caminar es también aprender a escuchar.

En aquella reunión con la familia Carrera todos contaron algo y, asimismo, escucharon. No hubo una voz definitiva, sino un diálogo del que me hicieron formar parte. Esa suma de voces es muy similar a la construcción de un nosotros como en la lengua náhuatl. *Tejuan*, el pronombre de la primera persona en plural que expresa un nosotros, distinto a la lógica occidental del yo que se desvanece para darle paso al tú. Ese nosotros es entonces la suma de varios tú y, por lo tanto “una relación que, al tratarse de sujetos, se convierte en un diálogo. Este diálogo entre sujetos es articulado por una vivencia que, en conjunto, conforman la comunidad del nosotros” (Rosas, 2013, p. 89).

En la etnografía que propongo, esas figuras que vienen y van están presentes en todos los relatos. Hay elementos que sí ponemos atención y seguimos a Echeverría, los podemos ver como dominación, como parte del proyecto civilizatorio de la modernidad, o podemos encontrar resistencias en el conocimiento campesino. Hacer uso de un lenguaje literario brinda la posibilidad de mostrar esa contradicción o ambivalencia en las situaciones sociales. Esta es una tarea que, como afirma Taussing (2013), implica

Cruzar la divisoria, aunque produzca miedo, y también volvernos narradores -aunque,

por lo menos en mi caso, narrar con una curva ‘modernista’, la clase de presentación tartamudeante que Benjamin apoyó, receptáculo, sin duda, para sus queridas “imágenes dialécticas” (Idem, p. 309)

Lo anterior me lleva, nuevamente, a enfatizar que en el conocimiento campesino podemos distinguir una relación diferente con las cosas, con la naturaleza y con los otros. No se agota en relaciones causales, como en un experimento controlado por una relación entre un sujeto y un objeto, esa es la técnica. “La sabiduría está integrada en la vida como narración. Cuando la vida ya no es narrable, la sabiduría declina. En su lugar aparece la técnica para solucionar problemas y eso se traduce en una pobreza de experiencia porque la sabiduría es una verdad narrada” (Han, 2023, p. 28). Así, el conocimiento campesino se expresa desde otras formas, como lo poético, el mito, con lo que nos hace comunes con los otros, incluido el territorio, es decir, aquello que nos vincula.

## 1. “Ellos no son productores”

En el año 2013, Rosita, Pablo, Pedro y yo fuimos por primera vez a San Sebastián Tlacotepec. Éramos un grupo de estudiantes, del seminario de nuevas ruralidades, que la doctora Rosalba Ramírez había organizado para apoyar en la presentación de una exposición fotográfica (ver Figura 4). El eje de la exposición consistía en devolver a la comunidad las fotos que resultaron de las investigaciones que se habían realizado, hasta ese entonces, en el Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Muchas de las fotografías representaban aspectos históricos de la comunidad, como la forma antigua de las casas de San Sebastián, o los lugares de mayor relevancia, como el cerro *Kovatepetl*<sup>9</sup>, conocido también como el Cerro de la serpiente.

Los asistentes contemplaban en las fotos algunos eventos relevantes en la vida comunitaria, la bendición de semillas, en el día de la Candelaria, la colocación de ofrendas el día dos de noviembre, por ejemplo. En la serie de fotos que se presentaron, también se mostraban fotografías de las mujeres mayores reconocidas en la comunidad por sus conocimientos como parteras y para sanar a los niños de enfermedades como el susto, entre muchas otras. Nuestra visita al municipio también tenía la intención de identificar alguna temática para elaborar nuestros proyectos de investigación de tesis.

La exposición convocó a gran diversidad de asistentes. Generó mucha curiosidad, sobre todo en las infancias, quienes se emocionaron al reconocer a sus abuelas, a sus familiares en dichas fotos o a sí mismos cuando eran más pequeños. Ese ejercicio nos hizo notar que las infancias se interesaban por saber qué hacíamos, de dónde veníamos y si podíamos dejarlos sacar fotos con nuestras cámaras. De ahí surgió un vínculo muy importante, pues pudimos conocerlos mediante el juego y el compartir, a través de captar con las cámaras, algunos instantes de sus vidas en San Sebastián.

---

<sup>9</sup> La importancia del cerro Kovatepetl, se aborda en capítulo referente a las relaciones de reciprocidad que existen en San Sebastián Tlacotepec entre los seres humanos y no humanos, que, se expresan en prácticas como la cacería y en el vínculo de las infancias con su territorio y retomando la propuesta de Alicia Barabas (2010) y su ética del don.

#### Figura 4

*Exposición fotográfica en la presidencia municipal de San Sebastián Tlacotepec, 2013<sup>10</sup>*



Fuente. D. Palma Patiño, 2013, fotografía digital.

Nos invitaron a hacer recorridos por el municipio. Nos mostraron los lugares que para ellos tienen relevancia, aquellos donde se reunían para jugar en ciertos momentos del año. Puedo contar que, en esa visita, nos invitaron a nadar en El Centenario, un Potrero donde nadamos y recolectamos guayabas rosas que después comimos. Sacamos fotos también. Los seguimos y nos siguieron en esa visita. De cierta forma, al convivir con las infancias, sus padres también nos fueron identificando. Durante esos días, salíamos del hotel de San Sebastián para ir a las casas de los pequeños a pedir permiso para ir a caminar o a jugar fútbol.

Con el paso de los días, el grupo conformado por nosotros y los niños se hacía cada vez más grande hasta que, llegamos a los lugares de su interés: el Centenario, el Panteón y el zócalo. Uno de esos días asistimos a una misa. Los pequeños nos invitaron después a la casa del niño que había sido bautizado. El número de personas que asistieron a la misa nos impidió entrar a la iglesia, así que, escuchamos la celebración en una banca fuera de la iglesia. Ahí se encontraban unas señoras vendiendo dulces y chicharrones preparados. Los pequeños

---

<sup>10</sup> La imagen evoca el momento en el que las infancias reconocían a sus conocidos y familiares dentro de la trama de la vida comunitaria de San Sebastián Tlacotepec.

estaban muy interesados en las cámaras fotográficas y en nuestras libretas de notas, hacían dibujos para mis compañeros.

Ahí se encontraba Don Rubén Carrera (ver Figura 5). Estaba curioso con nuestra presencia y con la forma en que los niños de Tlaco se dirigían a nosotros, con tanta confianza y soltura. Era un grupo grande, de diez a quince niños, todos entusiasmados por acompañarnos a todos lados. Don Rubén nos preguntó de dónde éramos. Le explicamos que veníamos de la universidad para entregar una serie de fotografías, que habían sacado los compañeros que trabajaron sus temas de investigación en Tlaco.

### **Figura 5**

*Fotografía del día en que conocí a Don Rubén Carrera, después de una celebración católica*



Fuente. D. Palma Patiño, 2013, fotografía digital.

Don Rubén nos contó que era de lo más común la presencia de estudiantes e investigadores en San Sebastián Tlacotepec. Especialmente, mencionó a los ingenieros que llegaban a impartir talleres y a enseñarles a los cafecultores sobre técnicas de preservación de suelos. Nos contó que los jóvenes ingenieros terminaban aprendiendo más de los cafecultores, porque, muchas de las técnicas que enseñaban no tenían nada que ver con el clima o la geografía de San Sebastián.

En ese entonces yo todavía tenía frescos algunos conocimientos sobre química, porque había

estudiado tres semestres en la Facultad de Ciencias Químicas de la BUAP. En esa conversación le contaba a Don Rubén, a partir de lo que él me expresó, que yo notaba, en la Facultad de Ciencias Químicas, algunas tensiones con los maestros que realizaban investigaciones en contextos campesinos, sobre el uso de plantas medicinales. A mí me llamaba la atención lo que en ese entonces nombraba el robo de conocimientos a las comunidades. Me parecía muy injusto que los científicos de las ciencias duras fueran a las comunidades a aprender sobre los usos de las plantas medicinales y luego hicieran investigaciones con miras a patentar esos conocimientos, siendo que, esos mismos investigadores, aprendían de las personas de las comunidades, pero, al mismo tiempo, invalidaban lo que no partía desde el punto de vista científico.

Don Rubén me contó que algo similar sucedía en San Sebastián Tlacotepec. Nos mencionó que al municipio siempre llegaban investigadores e ingenieros, incluso de otros países, para investigar lo que en San Sebastián estaba pasando. Enfatizó que el café era lo que movía todo. Había muchos conflictos por el hecho de que sólo unos cuantos cafeticultores, los caciques, eran quienes tenían la posibilidad de comercializar su café a mejor precio y concentrar la producción de los pequeños cafeticultores, para venderlo a las trasnacionales como la Nestlé<sup>11</sup>.

También nos dijo que sólo unos cuantos cafeticultores podían hacerse de majadoras o despulpadoras<sup>12</sup>, pero, solamente podían hacerlo aquellos que contaban con escrituras, pues, era el principal requisito para poder acceder a proyectos productivos con los que podían recibir ese tipo de máquinas y vender su café en pergamino o en oro. En 2013 el precio por kilo de café en cereza llegaba a costar hasta cuatro pesos, mientras que el kilo de café en pergamino se vendía en sesenta pesos, pero sólo lo podían vender a dicho precio al estar adscritos a organizaciones, lo cual implicaba, contar con un predio y con equipos para majar y despulpar el café, eso no era común para el grueso de los cafeticultores y solo aquellos organizados podían colocar a ese precio su café en países como Francia que demandaban la

---

<sup>11</sup> Los cafeticultores de San Sebastián mantenían una relación comercial con la empresa trasnacional Nestlé en cuanto a la venta del café. Esta relación comercial implicaba la presencia, al interior del municipio de acaparadores quienes compraban el café en cereza a los productores a muy bajos precios. Los intermediarios poseían los medios de producción o maquinaria para procesar el café y posteriormente hacer el trato con la empresa trasnacional.

<sup>12</sup> Las despulpadoras son un tipo de máquinas que se emplean para retirar la semilla del café del mucílago o la cáscara que lo envuelve.

producción de café orgánico.

Don Rubén consideraba que esa brecha hacía más evidente que algunos de los cafeticultores no pudieran tecnificar sus cultivos para potenciar su producción y obtener mayores recursos económicos. En ese entonces, él cuestionaba el hecho de que todavía los cafeticultores vendieran su café a los intermediarios, a los llamados coyotes, siendo que había grupos de cafeticultores o productores que estaban organizados para comercializar su café a mercados más sustentables y solidarios a precios más justos. Aunque su perspectiva cambiaría más adelante, como lo abordaremos en otro momento.

Cuando yo lo conocí desempeñaba roles muy importantes en la comunidad. En primer lugar, era miembro del comité de la mayordomía, lo cual implicaba que tenía una trayectoria de trabajo colaborativo para la reproducción de los ciclos agrícolas y festivos. Además, participaba de las actividades de la escuela bilingüe donde estudiaban sus hijos, especialmente participaba con las faenas, apoyaba a su esposa, la maestra Gloria, que también era respetada en la comunidad. Don Rubén asumió una serie de responsabilidades y roles a los que podemos sumar ser un miembro destacado de la organización de productores orgánicos “Ipantepetl”. Una organización conformada por ocho comunidades: La Cumbre (que era la sede), Buena Vista, Tepepa, Tequiztepec, La Guacamaya, Agua Azul, Ojo de Agua y Tequitlale<sup>13</sup>. Lo curioso es que, aunque Don Rubén no lo había mencionado, porque su atención estaba dirigida a su participación en “Ipantepetl”, notamos que su búsqueda, por vender en mejores condiciones su café, ha sido continua. Un indicio fue el logotipo de su playera beige, que dejaba ver que no estaba al margen de otras formas de colocar sus cosechas de café. Esa playera tenía la imagen de una taza de café de la que salía la hoja verde de una planta. La taza era sostenida por un plato al que rodeaban dibujos alusivos a personas tomándose de las manos. Todo ello enmarcado por las frases: *“Más allá de su taza de café, Plan Nestlé”*.

En esa conversación supimos que, durante las últimas dos décadas, los cafeticultores habían pasado por procesos organizativos llenos de tensiones para poder vender su café. En primer lugar, porque, las organizaciones, para constituirse legalmente, requerían que sus integrantes

---

<sup>13</sup> Las comunidades que conforman la organización Ipantepetl pertenecen a la Zona Alta del municipio de San Sebastián Tlacotepec. Todas ellas coinciden en tener una altura mayor a los 1500 metros sobre el nivel del mar, una condición fundamental para poder cultivar café de variedades de mayor rendimiento.

tuvieran un predio. Una realidad que no aplica para muchos cafeticultores que rentan tierras o que se emplean como chapeadores y no pueden ser partícipes de los beneficios de pertenecer a una organización. Cosa que no sucedía con las transnacionales que hacían programas en los que organizaban a cafeticultores sin ese tipo de trámites y les facilitaban semilleros o artículos como esas playeras, sin que su situación mejorara.

Por otra parte, los cambios que proponía la organización “Ipantepetl”, frente a la venta de café a intermediarios, consideraban la venta de café a nichos de mercado que ofrecen un precio más alto a cambio de recibir un grano que se cultive en condiciones amigables con el medio ambiente. Nos decía Don Rubén que eso implicaba no usar pesticidas o fertilizantes químicos. Aunque se escuchara entre productores orgánicos, la palabra DDT, como una forma para combatir plagas como la de las tuzas.

El mismo Don Rubén, pese a llevar 5 años dentro de la organización “Ipantepetl”, nos mencionaba lo difícil que es para ellos poder contar con los recursos para sacar adelante una cosecha, pues se encuentran a expensas de las condiciones medioambientales. Pueden ser factores desde una helada que queme la cereza del café, hasta lloviznas frecuentes que, pese a parecer inofensivas, pican las cerezas y afectan posteriormente su nivel de acidez. También pueden ser las plagas más comunes como la broca o la roya. Nos mencionó que la organización a la que pertenecía, hasta el año 2017, la última vez que pude conversar con él, tenía muchos puntos a favor. El primero era que, organizándose, entre un grupo de productores, podían adquirir recursos para comprar despulpadoras para poder retirar el mucílago de la semilla del café, o máquinas seleccionadoras para estandarizar el tamaño y forma ideal del café pergamino, para poder pasarlo por secadoras de café y así no afectar la calidad del grano. Con esos beneficios, la promesa era que los cafeticultores se apropiaron de más procesos dentro del ciclo de producción de café.

Recuerdo que en las pláticas con Don Rubén y con otros miembros de la organización, ellos se nombraban a sí mismos como “productores”, mencionando que quienes no trabajaban al modo orgánico, obteniendo café en volúmenes más altos, no lo eran. A aquellos cafeticultores los denominaban “los convencionales”. Más adelante, cuando pude asistir a las capacitaciones, noté que les insistían mucho en que sólo a través de la mediación de las certificaciones -en las que medían el nivel de pureza de las prácticas agrícolas cafetaleras,

con procedimientos de la ingeniería-, podían distinguirse del resto. Les fomentaban sentirse orgullosos de ser más sustentables por no usar productos químicos como fertilizantes y pesticidas y, sobre todo por no arrasarse con la naturaleza, evitando, por ejemplo, la quema de rozos en la preparación de la tierra para el cultivo de maíz y fomentando la puesta en marcha de los policultivos. Sin embargo, en aquellas capacitaciones se hacía énfasis a que toda práctica que quedara al margen de esa certificación era una agricultura hecha de forma empírica<sup>14</sup>.

Un elemento que también los distinguía era que incluían a mujeres dentro de Ipantepetl y en cargos importantes como la tesorería de la organización. Pero nosotros pudimos atestiguar la participación de las mujeres en la vida agrícola sin la mediación de un proceso legalmente constituido. Las mujeres saben de todos los procesos y se involucran según sus situaciones de vida: unas rentan su fuerza de trabajo, otras se empoderan con programas de apoyo. Pero todas ellas saben algo, porque habitan el entorno natural tan vasto que abarca el municipio de San Sebastián, cada una desde los roles que desempeñan dentro y fuera de su territorio.

La realidad era que ningún grupo era esencialmente más sustentable que el otro. Pude darme cuenta de que su conocimiento no se limita a dichos discursos. Para empezar, era muy difícil que los cafecultores pudieran obtener fertilizantes químicos, pesticidas o plantas mejorada de café sin acudir a los subsidios del gobierno o de las empresas transnacionales. Además de que muchos de ellos conocían los efectos de ese tipo de insumos y les atribuían consecuencias. Como la vez que otro cafecultor me contó que los pesticidas hacían que los *quelites*, que son plantas comestibles, de formas y sabores muy diversos, ya no se dieran en Tlaco.

Al final de nuestra plática, Don Rubén nos hizo sentir motivados a dos de nosotros. Fue muy solidario al explicarnos, “por si volvíamos”, que vivía a la vuelta del albergue, cerca de la casa de una señora muy mayor que era muy respetada en Tlaco por dedicarse a curar del espanto. Pablo y yo volvimos en las vacaciones de diciembre. Llegamos de noche. No teníamos donde quedarnos, ni sabíamos a donde ir, además de llegar con Don Rubén, por lo

---

<sup>14</sup> Para autores como Díaz, Núñez & Ortiz (2011) la reivindicación de los conocimientos campesinos está centrada en demostrar que los sistemas campesinos pueden llegar a ser tan eficaces y tener rendimientos altos que los equiparan a los conocimientos producto de desarrollo técnico científico. Nuestra apuesta es mostrar que los conocimientos campesinos no están mediados por los valores del mercado sino por los vínculos entre humanos y su entorno natural.

que, decidimos ir a buscarlo. Su esposa, la maestra Gloria, nos recibió con la noticia de que Don Rubén no estaba, se había ido a su rancho, arriba, en Ojo de Agua.

Apiadándose de nosotros, nos dijo que fuéramos con don Beto Carrera, su hermano. Él vivía en la primera escuadra de la cabecera municipal. Nos dijo que era muy fácil encontrarlo, porque vivía enfrente de la tienda que tiene rocola. Llegamos a su casa y nos recibió su esposa, con un tono cálido, aunque no nos conocía. Doña Felicitas<sup>15</sup> nos pidió que lo esperáramos, que llegaba mañana, había subido a Ojo de Agua a ver a sus chalanos. Ahí estaban sus nietos Valeria y Baruc. Entonces regresamos a la casa del profesor que había sido el contacto de las doctoras del Colegio en nuestra primera visita. No obstante, fuimos muy persistentes hasta conocer a don Beto, con él surgió otra promesa: la de llevarnos a Ojo de agua, para conocer su rancho. Esa visita a Ojo de agua será motivo de otro relato.

En aquella primera visita emergió el conocimiento campesino como un todo complejo que iba más allá de la búsqueda que un productor, hombre, maduro, que trabaja su campo, para maximizar rendimientos mediante mejoras técnicas. Los niños, Doña Feli, los productores “orgánicos”, los “convencionales”, todos tenían un profundo conocimiento no sólo del café sino una enorme diversidad de procesos insertos en el territorio. A través de sus ojos contemplamos la vida en San Sebastián Tlacotepec durante varios años.

---

<sup>15</sup> Doña Felicitas, es un personaje fundamental a lo largo de la tesis porque ella junto a toda su familia me abrieron las puertas de su hogar y me apoyó en la conformación de redes de colaboradores con quienes pude identificar las situaciones que expresan la experiencia del conocimiento campesino. Fue una mujer a la que llegué a apreciar y quien me compartió muchos de sus conocimientos, muchos de ellos inspiraron partes importantes de los relatos.

## 2. “Los caracterizados”

Como no tuvimos la suerte de coincidir con Don Rubén, decidimos Pablo y yo hacer caso a la recomendación de la esposa de Don Rubén. Fuimos a buscar a Don Beto Carrera, su hermano. Su casa no estaba muy lejos de ahí. Para encontrarla sólo tuvimos que ubicarnos frente a la presidencia municipal, del lado izquierdo, junto a la farmacia y la tienda con las maquinitas de juegos y la rockola. Su casa estaba justo en la esquina, a un lado de donde venden los pollos asados. Emprendimiento que, por cierto, también es de otro hermano Carrera, Don Joel. Cuando llegamos ya estaba oscuro, pero aun así atendieron a nuestro llamado. Salió a recibirnos Doña Feli, la esposa de Don Beto. La acompañaban sus nietos Valeria y Baruc que tenían 6 años en ese entonces. Doña Feli se notaba intrigada con nuestra inesperada llegada. Nos hizo muchas preguntas: de dónde veníamos, cómo habíamos dado con Don Beto, por qué lo buscábamos a él, qué queríamos, entre otras cosas. Y a pesar de todas las preguntas, se dirigía hacia nosotros siempre con una sonrisa y un tono de voz muy suave.

Nosotros le explicamos que éramos los de la exposición de fotos de la presidencia. Fue importante mencionar ese evento, porque ya habían pasado tres meses desde entonces. Era oportuno decir que en esa exposición habíamos conocido a Don Rubén. Le comentamos que en ese encuentro nos había permitido buscarlo, para conversar sobre el tema de la producción de café, en caso de volver.

Le explicamos que, para nuestra mala suerte, Don Rubén no se encontraba ese día. Pero, la maestra Gloria, nos dijo que buscáramos a Don Beto, su cuñado. Nos dijo que él también era productor y que nos podría contar sobre el café. Nos dijo que él era miembro de la misma organización en la que estaba Don Rubén.

Lamentablemente ese día, tampoco se encontraba Don Beto. Había subido a su rancho Tequila, en Ojo de Agua. El rancho se encuentra en la parte alta del municipio de San Sebastián donde se da el café de la variedad arábica. En esa comunidad ambos hermanos tenían cafetales. No fue una coincidencia que no encontráramos a ninguno de los dos. En

esas fechas los productores orgánicos y no orgánicos, que tienen cafetales en la zona alta, realizan el corte o la cosecha del café. Doña Feli nos explicaba que la temporada de corte de café empieza desde meses antes. Comienza en octubre, se puede recorrer a noviembre y en diciembre algunas plantas siguen dando fruto, dependiendo de la maduración del café o la llamada cereza. De hecho, en ese periodo del año, era difícil encontrar en sí a personas dedicadas al campo. La mayoría de ellas salen a cosechar café. Algunas de ellas participan como jornaleras y otras como propietarias.

Don Beto, por ejemplo, tenía predios y contrataba a *mocitos*, como él los llamaba, que trabajaban para él por jornal. Esa forma de trabajo implica salir de casa desde las 5 de la mañana y regresar hasta la 1 o dos de la tarde. Dependiendo del momento del ciclo de cultivo de café, los jornaleros realizan la siembra de plantas nuevas, *chapean* los cafetales, lo cual consiste en trozar árboles antiguos de café o quitar la hierba que crece en torno a los cafetos, "para que no les resten y puedan crecer". Retiran con la *moruna* o machete, "la hierba obihka que tapa al cafetal" y se realiza de tres a cuatro veces por año. En otros momentos, como en esa ocasión, algunas personas se emplean en la cosecha, lo que implica realizar el corte del fruto cuando este tiene ciertas características, tales como tener el tamaño adecuado (aproximadamente de un centímetro de diámetro), con una forma bien redonda y ser de color rojo intenso o amarillos, dependiendo de la variedad. En el proceso de corte se respetan aquellos frutos que aún se toman de color verde y tienen una forma más ovalada. Por supuesto, se toman las cerezas que no estén picadas por las plagas o la lluvia.

Doña Feli nos compartió que, para su esposo, era cada vez más difícil hacer algunas actividades, como ir y venir de su rancho constantemente en un mismo día. Nos decía "ya no es lo mismo de antes". Don Beto contaba con 65 años. Por esa razón destinaba dos o tres días a sus jornadas de trabajo en Ojo de Agua o cuando iba a una reunión de productores a La Cumbre con la organización Ipantepetl. Pero en esos casos se trasladaba en una camioneta que subía hasta las comunidades de "arriba", básicamente las que engloba la organización. Don Beto dedicaba un día para subir y otro para bajar. Nunca realizaba las dos cosas el mismo día, porque era cansado el trayecto que hacía veredeando durante dos horas, aproximadamente.

Don Beto, en ese momento de su vida no contaba con apoyo familiar como fuerza de trabajo

para el campo. Dos de sus hijas vivían en San Sebastián, pero se dedicaban al cuidado de sus hijos y el hogar y atendían otras actividades económicas, como por ejemplo su hija Meche, que atendía su cultivo de peces tilapia. A estos peces los criaba en un terreno cercano a su casa, dónde tenía estanques conectados entre sí a modo que el agua circulará constantemente y regresará a la tierra. En ese lugar, Don Beto, cuidaba plantas embolsadas que había sembrado en semilleros. Ese también era un espacio para la experimentación, ya que ahí también desarrollaba algunos injertos y cuando estos ya se encontraban crecidos o en estaca los trasladaba a Ojo de Agua. Muchas de las variedades de café con las que trabajaba se las proporcionaba su hijo menor, Becko.

Becko, era todavía estudiante de ingeniería agronómica enfocándose en la producción del café, por lo que, realizaba algunas estancias fuera de San Sebastián, algunas en la Universidad de Chapingo. Así que, por sus ocupaciones académicas y profesionales, Becko, no coincidía en algunos de estos momentos importantes. Sin embargo, apoyaba de otras maneras a su padre. Le compartía muchos de los conocimientos aprendidos cómo ingeniero agrónomo: lo acercaba mucho más a los principios de la producción orgánica, le compartía técnicas de injertos y lo asesoraba para inscribirse a proyectos para bajar recursos y obtener maquinaria especializada en el ciclo del café. Don Beto también tenía tostadoras de café y molinos de gas. Contaba con experiencia previa vendiendo su café tostado y molido, listo para el consumo. Tenía el deseo de que tanto él como sus compañeros pudieran hacer todos los procesos del café para obtener más ganancias. Esto representaba no vender a quiénes compraban café en cereza a bajos precios, incluso no venderlo a empresas que lo demandaban en la modalidad de café oro. Deseaba que tuvieran su propia marca.

El vínculo que tenía con su hijo Becko no solamente se relacionaba con los conocimientos técnicos sobre la agricultura. Con su hijo compartía relaciones de amistad con otros cafeticultores y productores orgánicos. Incluso hicieron un compadrazgo con el Ingeniero Silvestre, muy estimado también por los productores de café. Con él trabajaron durante años para obtener certificaciones y para potenciar la producción de café.

Actualmente siguen colaborando y han impulsado la venta del café molido, *Mitla*, el cual producen de forma colectiva con cafeticultores de la región, específicamente de Coyomeapan, pero no desde la organización de la que hasta este momento les he hablado.

Becko apoyaba a su padre orientándolo sobre el manejo de plagas y el uso de fertilizantes naturales, como la elaboración de lombricomposta. Pero no podía apoyarlo trabajando el cafetal, por eso, Don Beto, tenía que contratar a “chalanos o peones”. Era también un hecho común que las juventudes se interesaran por el café o el maíz, pero desde ámbitos como la ingeniería. Como por ejemplo la hija de Doña Martha, una productora de café orgánico de La Cumbre, quien trabajaba tanto café como maíz, que se encontraba estudiando para ser una ingeniera agrónoma.

Muchos cafecultores vivían una situación similar a la de Don Beto. Por ejemplo, Don Federico vivía con su esposa y su hija, que era capacitadora en el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE)<sup>16</sup>. Su hija a su vez tenía una pequeña de brazos. Así que Don Fede era el único en su unidad familiar que se encargaba de sus cafetales y la milpa. Pero, también había casos de familias con ingresos limitados que incluían la fuerza de trabajo de las mujeres, para poder llevar a cabo sus cultivos de maíz y café. Trabajo que, por cierto, era remunerado por un ingreso menor que el que recibían los hombres, pues ellas recibían ochenta pesos por jornal, o se les pagaba una parte con maíz o con insumos de primera necesidad, azúcar, jabón, aceite, según sea el caso.

Para quienes emplear fuerza de trabajo remunerada no era una opción, recurrían a la mano vuelta. Esa tradición en San Sebastián Tlacotepec consiste en recurrir a sus redes de familiares, amigos y compadres, para trabajar en sus cultivos y en otro momento corresponder a ese favor.

Aquella tradición se cumplía en mayor medida para el cultivo del maíz criollo, debido a que este era para el autoconsumo. Don Joel, por ejemplo, decía, que ese cultivo "muchas gente aún lo conserva, “aunque sea para comer elotes”, debido a que las personas cada vez menos se ocupaban del campo y, el consumo de las tortillas de Maseca y la venta del maíz de

---

<sup>16</sup> Es importante mencionar que en Tlacotepec destaca la participación de las mujeres como docentes del CONAFE, un organismo a través del cual podían brindar servicios de educación comunitaria en zonas de difícil acceso, como en muchas de las comunidades del municipio de San Sebastián, a cambio de recibir una remuneración económica y una beca para continuar sus estudios profesionales. Araceli Carrera, hija de don Beto, también participó para este organismo. Gracias a esa experiencia, Araceli se involucró de forma muy cercana en las actividades escolares de su hija y su sobrino, pues era muy consciente de las necesidades educativas de los estudiantes que no cuentan con las condiciones ideales para dedicarse al estudio, como por ejemplo el tiempo, ya que, muchos de ellos deben alternar la escuela con su empleo o simplemente no pueden seguir estudiando y migran a otras ciudades, como Puebla, Ciudad de México y Guadalajara, para ayudar a su familia.

Diconsa resultaba a precios más accesibles para las familias de San Sebastián.

Por esos motivos el cultivo de maíz se consideraba más como una tradición que se vivía en familia. Tenía relevancia, pues más que una forma de subsistencia, la siembra de maíz implicaba un ciclo de celebración importante, coincide con la fiesta a San Isidro Labrador el 15 de mayo. En esa fecha muchos miembros de la comunidad que migran vuelven a participar de la siembra de maíz.

Todos ellos junto a sus vínculos de afectos se involucran en diferentes momentos del año, en fases como: la preparación de la tierra, que abarca la quema, la roza y la construcción de la troja para guardar el maíz durante todo el año, en mayo realizan la siembra de la semilla y la pizca en noviembre. Sin embargo, para el café la organización del trabajo es diferente, los arreglos son remunerados en su mayoría por la cantidad de cien pesos a ciento veinte pesos por jornal.

Retomando el día que conocimos a Doña Feli. Logramos darnos cuenta de que, para la familia de Don Beto, la necesidad de contratar a chalanos o mocitos tenía que ver especialmente con el tema de la edad. Doña Feli enfatizó el hecho de que Don Beto hacía cada vez mayores esfuerzos para poder trabajar su cafetal y la ayuda era muy necesaria. Al final de nuestra primera visita, nos recomendó regresar en uno o dos días, para conversar con él. Eso fue lo que hicimos y desde el momento en que hablamos con él surgió un gran vínculo. Después de ese momento, llegamos directamente a su casa. Nos esperaba y nos recibía siempre con gran hospitalidad.

Si pudiera describir a Don Beto, diría que a simple vista parecía ser un hombre muy serio. La realidad es que tenía un sentido del humor muy agudo, era solidario, con una inteligencia brutal. Como dije, la primera impresión que causó en mí fue la de ser muy serio y determinado. Recuerdo su renuencia a acompañarlo a su cafetal. Siempre que le propusimos que nos llevara a su rancho Tequila, nos daba una explicación de por qué no debía ir. Reía de modo nervioso cuando esas invitaciones incluían mi presencia. Me explicaba que era difícil el camino, lleno de lodo, de subidas peligrosas en las que me podía caer. Al principio era evidente que no le entusiasmaba que yo fuera al cafetal a Ojo de agua, pues temía que algo malo me pasara. Finalmente se apiadó de mí y, por su puesto, resultó como Don Beto había pronosticado. Pero después se volvió una bonita anécdota que recordar. Don Beto,

aprendió a convivir con mi torpeza inicial y tuvo la paciencia de explicarme lo que yo le preguntaba sobre el café, sobre la organización Ipantepetl.

También tuvo la generosidad de hablar conmigo de un tema muy importante para él: Don Beto resolvía siempre nuestras dudas, pero cuando hablaba de la historia de San Sebastián, se notaba que incluso disfrutaba conversar con nosotros. Además, don Beto, en su gran generosidad, nos planteaba dinámicas interesantes como la que a continuación voy a relatar. Cuando don Beto recibía a algún invitado de su aprecio, nos presentaba y les explicaba que nosotros estábamos interesados en conocer las costumbres de Tlaco. Él proponía un relato o tema de los que le habíamos preguntado, por ejemplo, sobre las historias de cómo se fundó la comunidad o sobre el cerro *Kovatepetl*, que era considerado como una troja dónde guarecían las riquezas de la comunidad.

Él decía que anteriormente, en aquel cerro había maíz. Pero eso había cambiado y ahora las personas que eran atraídas hacia el cerro por seres sobrenaturales que vivían en él, eran seducidas por otro tipo de riquezas, como dinero y camionetas cuatro por cuatro.

Aracely Carrera, en otro momento, me contó que existen varias historias que relacionan al cerro *Kovatepetl* con el *Tzintzintepetl*, pues cuentan que éste último era un volcán e hizo erupción y, se dice, que le falta la punta porque ésta cayó en el *kovatepetl*. También se sabe que antiguamente, el cerro se llamaba *koatepetl*, “lugar donde las mujeres usan flores”, un lugar relacionado con la fertilidad y con rituales para pedir las lluvias, específicamente la danza del *Xochipitzahuatl*. Hoy en día se distingue como cerro de serpientes, teniendo además la particularidad de contar con siete caras según la comunidad desde la cual se mira.

A don Beto le gustaba narrar esas historias y pedía a sus invitados que nos las contaran, pero a su modo. Era muy ameno compartir con ellos, pues contrastaban y a la vez compartían sus conocimientos. Como la vez que le pidió a Doña Feli que nos contara la historia del *Chaneque*<sup>17</sup>. Doña Feli cuenta que:

Una vez una señora, familiar de Federico García, se fue a limpiar un chilar. Ya era grande, estaba mal de la cabeza. La encontraron tarde, a las 5, dijo: “voy a ver mi

---

<sup>17</sup> En Tlacotepec describen al *Chaneque* como un ser que toma la forma humana de algún conocido para confundir a las personas y llevárselas. Se cuenta que este ser vive en la ceiba o árbol *amatl* y que cuando se le hiere este ser va dejando un rastro de una sustancia lechosa que también sale del árbol o un tipo de resina.

chilar”. Le dijeron regrésate, pero la dejaron ir y no llegó la señora. Dicen que los chaneques la llevaron al cerro. La anduvieron buscando por semanas, desapareció, la metieron a una cueva. Eso fue real, jamás apareció.

Pensaron que era un encanto. Yo pasaba por los árboles y nos daba miedo. Dicen que sí, que sucede. Yo antes iba a dejar tacos, yo pasaba por la ceiba y tenía miedo, yo lo que hacía era descansar. Antes ya cuando pasaba por ahí, rozaba rápido, pero cómo me metía eso en la cabeza. (F, Hernández, comunicación personal, 2015)

Don Beto también tomó la palabra y contó la historia que conocía:

Lo vi con don Santos Robles. Ángel Rodríguez era el único que tenía camioneta, veníamos del río Tepeyac, por ahí nos metimos en el primer potrero, ahora ya hay una familia ahí. Nosotros estábamos en la camioneta, se quedó parada, no jalaba bien, vimos que alguien o algo fue a salir de una locomotora, como un tren, traía un ojo rojo, venía echando la luz. Cuando vino a salir, se vino el carro, lo venía saliendo, cuando nosotros venimos, ya no lo vimos, pero oímos el ruido.<sup>18</sup>

Don Santos, no sé si lo vio, pero yo sí, no nos alcanzó, pero mero sí. En la cueva llegó el vehículo y ahí se quedó, ya no se atravesó. Eso es algo sobrenatural, yo le puse la cueva del diablo, ese vehículo ahí se quedó."

Ese atl. *Yowalapa* agua que sale de noche.

Yo sí lo comprobé, traía pistola pasé a la media noche, vi que había agua que pasaba agua, había un tronco que no vi cuando pasó, estaba a media carretera pasando y, al otro día fui a regresar y, el tronco ya no estaba, fue por curiosidad, pero el troncote

---

<sup>18</sup> Este relato ha respetado la forma del uso del español hablado por don Beto para expresar la riqueza de esta lengua al imbuirse de la lengua náhuatl. Ello además implica un posicionamiento frente a las violencias epistémicas que invisibilizan esas formas, ya que, siguiendo a Montemayor (2019), El náhuatl es una lengua pronominal, es decir, suple las preposiciones y/o las declinaciones con los pronombres. Por lo que cuando se introduce un sujeto se hace a través de giros de énfasis. Para el caso de la introducción de complementos de objeto directo o indirecto se hace también a través de giros de énfasis, llamados giros de aposición. De igual forma, el orden sintáctico de la lengua náhuatl cuando expresa metáforas está repleto de hiperbatones y ánastrófes lo que puede leerse en los audios de las personas que registramos y que apela a que siguen pensando en la lengua náhuatl cuando hablan en español. Por lo que hacer permanecer el registro de su discurso imbricado entre estas dos tradiciones expresa la riqueza de las variantes lingüísticas que se desprenden de la suma del español y la lengua náhuatl que hablan. El relato de don Beto alude a la manifestación de una locomotora, que bien puede ser una metáfora del progreso, que salió y desapareció entre los cerros, abrumándolos con una luz cegadora para sacarlos del camino.

ya no estaba, el único que usaba la carretera era el señor, cuando ahí, entre Cheli, Becko y el hijo de Don Regino. Llevaron hilo y lo fueron estirando para que no se perdieran y no se perdieron, dicen que hay muchas, hay humedad, murciélagos y poco oxígeno, una persona que se espantaba le iban a gritar al arroyo donde se había asombrado. (F. Carrera, comunicación personal, 2015)

Esos relatos no se limitaban a los seres no humanos abarcaban, también, la forma de vivir de los antiguos habitantes de Tlacotepec. Contaban los desafíos que habían experimentado para poder contar con servicios como el agua potable y la electricidad. Transformaciones que fueron posibles por la participación de “Los Caracterizados”. Personas que tomaron la iniciativa en todas esas obras de uso común y que, gracias a esas hazañas comenzaron a tener mucho mayor prestigio y reconocimiento social.

Algo muy particular en Don Beto es que muy rara vez nos dejaba grabar las conversaciones. A pesar de que se lo pedimos de la forma más respetuosa que podíamos. Él siempre contestaba que no. A mí me dejó muchas veces, mientras estábamos sentados en su cocina. "Yo te voy explicando, despacito, para que escribas, te repito lo que necesites, pero no grabes." Y de verdad lo cumplía, siempre procuraba que pudiera escribir lo que necesitaba.

Don Beto nos contó que la fundación del municipio tenía aproximadamente 100 años. Don Beto cuenta que en ese tiempo no había carreteras así que, sólo podían salir y llegar en avioneta. Esa forma de traslado fue una iniciativa que fue posible por la intervención de las autoridades religiosas.

Don Beto llegó con sus padres desde Coyomeapan de donde eran originarios. San Sebastián prometía mayores posibilidades de trabajar la tierra, pues como dijo una vez, su hermano don Rubén, en Tlaco todo se da porque la tierra es muy fértil. De aquella época recuerda cómo llegaban al municipio las avionetas. Cuando era niño eso era muy impresionante para él. Se maravillaba al recordar cómo habían colaborado en la faena para colocar los postes de luz. Cómo es que todo eso fue posible, hecho con el puro trabajo de las personas.

De esa forma se lograron grandes obras para la comunidad, los caminos y la escuela primaria. Esas obras requerían trasladarse a la ciudad de Tehuacán para conseguir materiales de construcción los cuales, además se traían en avionetas.

Cuando yo llegué se viajaba en avioneta, en el deportivo ahí estaba la entrada. Venían

las avionetas, pasaban bajito, se daban la vuelta, por el río Tepeyac, venían entrando, tocando tierra cobraban en ese entonces 150, por persona. En la avioneta seiscientos pesos, los llevaba a Tehuacán. Recuerdo que terminamos la primaria en 1965, tenía 16 o 17 años. Las monjas llegaron en esa época, tenían el internado. Empezaron a hacer el primer tramo donde está la escuela particular, los primeros salones de cuando pusieron la escuela. Éramos como unos quince. El material lo trajeron al campo experimental del Palmar, Veracruz. Trajeron cemento, varilla, lo descargaban. Fuimos dos y se pasaban por el kovatepetl y, calculando cuándo llegaban, salía la otra, por la misma ruta cargando casi para aterrizar. Hasta allá descargaban unos y cargaban otros. Así se hizo el primer tramo en 1968 o 1969. Pero no me gustó estudiar, trabajé con mi papá (F. Carrera, comunicación personal, 2015).

Los “caracterizados” eran concebidos como personas de valor. Pues hacían grandes hazañas para lograr el bien común. Hacían esas obras, como la colocación de los postes de luz, algo que las autoridades no hacían, pues hasta ahí no llegaban. Eran las personas a quienes recurrían en la toma de decisiones de forma colectiva, en la asamblea. Eran los representantes de la comunidad, hasta que los partidos políticos llegaron a desarticular el deber de la faena. Actualmente se espera que los partidos políticos o las autoridades del gobierno sean quienes gestionen los cambios y las necesidades de la comunidad.

También lo hicieron mediante la opción de pagar la faena en lugar de realizarla. En otros momentos, las personas que no cumplían con su faena eran encarceladas por un día o dos. Está era una forma de castigo para quienes no participaban en los preparativos o daban su cooperación para la fiesta patronal de San Sebastián, que se celebra el 20 de enero.

“Los caracterizados” son también quienes median las formas y costumbres que debían guardarse en la comunidad. A ellos recurrían para resolver conflictos o para presenciar momentos importantes como los casamientos. Se aseguraban de que las familias respetaran los acuerdos. Por ejemplo, que el muchacho que iba a casarse hiciera la entrega de maíz cada semana a la familia de la muchacha con quién se iba a casar.

Ellos también eran los sabios que conocían los rituales necesarios para el desarrollo de la vida, pues tenían una relación estrecha con los lugares sagrados. Don Beto hablaba de la relevancia de aquellas personas para la comunidad en los momentos críticos. Como cuando

no había agua en San Sebastián, suceso que propiciaba un ritual petitorio de lluvias que don Beto tuvo oportunidad de presenciar:

Eso pasó en la Campanaria. A los abuelitos me tocó acompañarlos. No llovía como ahora. Invitaron a otras personas que ya eran grandes, también. Llevaron comida, chiscaldo, tepache, llevaron de comer, tortilla. Hicieron un hoyo hondo para poner los platos. Se formaron ocho platos de comida. Metieron tortilla y cigarros, copale y otros trastes. Y después empezaron a comer y platicaron para que estuviera contenta la Campanaria. Decían: “somos originarios. Es nuestro pueblo. Te venimos a pedir...”. Le pegaron ocho veces en forma de cruz. Dijeron: “te venimos a ver para que estés contenta. Y en jícaras dejaban tepache. Todavía no acababan de comer, cuando empezó a retumbar el cielo y empezó a llover. Y dijeron: “hay que quitarnos a un ladito”. Es un lugar bonito. Es una campana y la tocan con una piedrita, porque, anteriormente, sufríamos de agua. (F. Carrera, comunicación personal, junio, 2015)

Los “caracterizados”, además de conocer cómo trabajar su campo, eran eslabones entre el presente y el pasado a través de la ritualidad, especialmente de la petición de lluvia. Así como ahora doña Feli, don Beto, don Fede y muchos otros sabios y sabias de San Sebastián, son quienes compartían el vínculo a partir de la memoria contada en las historias antes tratadas. Conocían los desafíos que habían superado como comunidad y tenían el carácter para luchar por el bien común. Convivían con el territorio<sup>19</sup> a partir de los valores de uso, del complacer o armonizar con los seres no humanos que habitan la naturaleza a partir del gozo, puesto que les llevaban alimento para establecer una lógica de reciprocidad, lo que en palabras de Barabas (2010) es la ética del don, la cual refiere

Al conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado. (Barabas, 2010)

Esto puede dar cuenta de cómo los “caracterizados” no solo establecen la reciprocidad, el

---

<sup>19</sup> Siguiendo a Barabas (2010), cuando en el espacio se inscriben a través del tiempo usos tradicionales, costumbres, memoria, rituales y formas diversas de organización social, se va constituyendo como territorio. Este alude a un espacio nombrado y tejido con representaciones y creencias de profundo contenido.

sustento de la relación entre dichos seres, y el territorio, sino que posibilitan la vida futura a través del cuidado. Todos ellos desde diferentes lugares, manifiestan un modo de vida mediado no por el valor de cambio, lo cual es una manifestación de significativas resistencias, ante la adversidad, desde el cuidado de los otros y desde el trabajo, quienes veían esa posibilidad en la faena, en el maíz y en el cultivo del café.

### **3. Aprender a caminar: “no pises la milpa”**

La metáfora que asocia la investigación con un camino, nos recuerda que los caminos no dependen de la voluntad de una sola persona, por el contrario, los caminos son posibles por los pasos y cuidados de muchas personas; las que antes abrieron la brecha, las que ahora rozan las orillas para que no se pierda y las que en algún momento lo recorrerán y ampliarán.

Juan Sebastián Anzola Rodríguez,  
2017

Despertamos muy temprano en casa del profesor Sídney. Nos preparamos para salir y bajamos al comedor donde estaba la esposa del profe. Ella justo preparaba el desayuno y amablemente nos invitó a compartir con ellos. Nos daba pena decir que no. Nunca nos negamos ante una invitación. Sólo que, aquella vez, no podíamos aceptarla. Teníamos un compromiso, una oportunidad única que de plano no podíamos perder: don Beto había aceptado, después de varios intentos, llevarnos a su cafetal en Ojo de Agua a su rancho Tequila.

Un día antes, estando en su casa, don Beto nos dijo que iría para Ojo de Agua y, a pesar de que le propusimos muchas veces acompañarlo él se mantenía firme en que no. Su respuesta siempre era que después, nos decía que lo pensáramos mejor porque el camino era muy pesado y, tal vez, no estábamos listos para ello, especialmente en mi caso. Tenía mucha razón. Fue difícil. Nosotros deseábamos participar de las actividades del café: queríamos chapear con moruna, cortar café, majar el café o lo que se pudiera. La realidad es que para llegar a eso deben suceder muchas otras cuestiones, como saber caminar entre las veredas. Pero era tremendo nuestro entusiasmo.

La casa de don Beto estaba muy cerca de la casa del profesor. Decidimos salir a sondear si don Beto estaba listo para partir, pues se acercaba la hora de nuestro encuentro. Quedamos de vernos 8:30 de la mañana, normalmente parten a los cafetales desde muy temprano. Don Rubén, por ejemplo, nos decía que él salía a las 5 de la mañana. No ser puntual nos hizo

perder, en otra ocasión, la oportunidad de ir con él a su cafetal.

Pensamos que don Beto propuso el horario en consideración a que nosotros iríamos. Cuando llegamos a su casa nos encontramos con él y nos mencionó que saldría un poco más tarde, a las 9:30. Al final aceptamos la invitación a desayunar en casa del profe Sydney y luego de eso volvimos a nuestra cita.

Él había preparado a su yegua para salir, se puso su sombrero y salió de su casa caminando al lado de su yegua, guiándola con una cuerda. Nosotros sólo lo seguimos sin mencionar una sola palabra puesto que, don Beto parecía muy serio, sentíamos un poco de tensión, aún no lo conocíamos del todo. Su personalidad en aquel momento nos imponía. Don Beto era muy inteligente y aparentaba ser muy serio, nos daba un poco de pena decir alguna cosa que lo pudiera inquietar. No queríamos arruinar ese momento. Además, sabíamos que nos esperaba una experiencia importante porque, antes de partir, nos había advertido que teníamos que estar bien seguros, pues él tenía la intención de quedarse en su rancho hasta el siguiente día y ya no nos podría llevar de regreso.

Don Beto que llevaba a la yegua a su lado, hizo una pausa y nos pidió que siguiéramos, se detuvo en una casa, ya no recuerdo de quien. Solo nos mencionó que iría por unos mandados y que más adelante nos alcanzaría, supongo que nos dio un poco de ventaja. Seguimos avanzando y el camino se tornaba un tanto más pesado pues iba en subida. Don Beto nos encontró un poco después de Barrio Divino Maestro, en la parte más alta del centro, donde nos indicó que lo esperaríamos. Porque ese era el umbral entre volver a la cabecera, a lo conocido o adentrarnos en las veredas para empezar a cortar camino para llegar a Ojo de Agua. El lodo, que se generaba por las lluvias, cubría las veredas, y hacía un poco difícil subir, nos resbalamos porque no sabíamos anclar el pie al camino que se inclinaba cada vez más. Cuando dejamos atrás las últimas casas de Tlaco, cuando ya estábamos en la entrada del monte, don Beto nos advirtió que, aún estábamos muy a tiempo de regresar. Pero, nosotros dijimos que estábamos bien. Le comentamos que podíamos continuar a pesar de que nos resbalamos en distintas ocasiones. Seguimos. Yo era la que más se iba quedando. Mis botas se enterraban en el lodo. Llegó un momento en el que la altura del lodo cubrió toda mi bota y tuve que sacar primero el pie y luego meter la mano para sacar mi bota. Sentí que me había metido en un gran problema y que, tal vez, no podía continuar. Pero, de pronto,

cruzando ese camino me encontré a un maestro que venía de La Cumbre, me saludó cordialmente y eso me animó un poco, aunque, me advirtió que tuviera cuidado porque estaba un “poco feo el camino”.

Hasta este punto ya llevábamos como una hora y media de camino y don Beto me ofreció subirme a la yegua o bestia, como él la llamaba. Me negué justificando que estaba bien, lo cual era cierto sólo que lo hacía un poco más despacio por la falta de práctica. La verdad es que a mí me asustaba subirme a la yegua, nunca lo había hecho. Yo me di cuenta de que incluso a la yegua le era difícil subir. Me sentía apenada por causar molestias, además, el camino parecía aún más largo y nosotros íbamos muy lentos. Temía caer de la yegua, al menos a pie sentía que podía sostenerme de algo, de una piedra o de algún árbol. Íbamos con mucha cautela porque don Beto nos iba contando de las víboras que se pueden encontrar en los cerros. La palanca o *palanque*, por ejemplo, una víbora muy peligrosa y tiene una apariencia similar a la de un tronco podrido. Me dijo que tuviera cuidado de todo lo que tocara. Entonces don Beto me propuso algo, que por lo menos, dejara que la yegua llevara mis cosas. Claro que dije que sí. Después de caminar por aproximadamente casi seis horas, llegamos a un arroyo que, según nos refirió don Beto, nos indicaba que ya estábamos muy cerca de Ojo de Agua.

Su rancho estaba rodeado de la pura selva, no había casas o algo que indicara la presencia de otras personas. Nosotros no podíamos reconocer siquiera el rancho. En realidad, no sabíamos cómo era un rancho en las comunidades del municipio, solo notamos que estábamos rodeados de pequeños cerros. Cuando llegamos, aproximadamente a las 3 o 4 de la tarde, vimos que había una pequeña casita o cabañita donde don Beto encostaba café en cereza para despulparlo después. En esa casita, don Beto tenía unas tablas donde dormimos esa noche, tenía una hamaca donde seguramente él dormía, un fogón donde ponía a calentar agua o café. En aquella casita guardaba algunas de sus herramientas. El rancho se distinguía de la selva por ese elemento, la casita y una lona de propaganda política que fungía como un techo que daba sombra a algunas de las herramientas y costales que ahí guardaba don Beto. Había también una majadora azul que don Beto cubría con un plástico negro, La majadora<sup>20</sup> tenía

---

<sup>20</sup> La majadora o despulpadora, es una máquina especializada que se utiliza en el proceso de beneficio de café. Su principal función es separar la pulpa y la cáscara de los granos de café maduros y recién recolectados. Esto es clave para obtener granos de café de calidad que luego serán procesados y, finalmente, convertidos en café de distintas variedades. (Agroenlace, 2023).

sobrepuesta una manguera que la proveía de agua para poder despulpar el café.

Detrás de ese escenario, se encontraba un ojo de agua escondido en lo más bajo de un peñasco. Nos contó que el agua que brotaba del ojo de agua era pura y limpia. Don Beto nos explicó que nombró Agua Bruja a ese ojo de agua. El nombre se debía a que quien la llega a ver se muere, o se asombra. Nos dijo que no nos preocupamos porque ya había llevado a otros estudiantes a ver y nada había pasado. Perdimos un poco la noción del tiempo pues el clima estaba un poco nublado y no podíamos sentir el sol. Nos dio un pequeño recorrido por su rancho. La siguiente imagen evoca a ese momento en el que don Beto nos enseñó sus plantas de café

### **Figura 6**

*Recorrido a los cafetales del rancho tequila de don Beto Carrera*



Fuente. D. Palma Patiño, 2013, fotografía digital.

Después nos enseñó su majadora y, por supuesto, le rogamos para que nos enseñara a usarla,

nos dejó despulpar el café por turnos. Luego nos mostró unas plantas del café con el que trabaja y cuando empezó a oscurecer nos invitó a su cabaña. Hizo lumbre y nos preparó café. Nos dijo que teníamos que cambiarnos los zapatos luego, luego porque hacía daño tener el lodo en los pies, no llevaba ropa extra, entonces me dijo que me pusiera a modo de calcetines, unas bolsas que a trabajos conseguimos de las cosas que llevábamos. Me compartió un poco de agua caliente que previamente había puesto en el fogón en lo que hacíamos el recorrido, para que me lavara los pies. Nos ofreció comida, unos taquitos que doña Feli le había puesto para la subida y, nos dijo que de preferencia comiéramos porque ya no podíamos estar saliendo para Ojo de Agua, porque, se haría tarde y se nos podía aparecer “el cabrón”, el diablo o, algo que nos pudiera perder, como el *Ehekame*, que es un ser de la naturaleza que pierde a las personas que irrumpen en ella y que está molesto por tanto animal que cazan. Este ser aparece con más protagonismo en el siguiente capítulo, “No te metas porque allá hay uno que manda”.

Ya en la noche nos dormimos juntos los tres en unos tablones para poder soportar el frío. Esa fue la primera vez que don Beto me dejó acompañarlo y no pasó otra hasta que él consideró que aprendí a caminar en el monte, pues solo le daba sustos, como la vez que casi me caigo de un peñasco y me tuvo que llevar con doña Casilda para que me curara del susto. Pasaron un par de años para que él me volviera a invitar a acompañarlo hasta que me dijo: “mira, ya aprendiste a caminar”. Curiosamente fue después de visitar no el cafetal sino la milpa. Aprendí que su conocimiento se vincula no sólo con lo que es peligroso, sino con todo lo que hay que hacer para trasladarse a salvo a lo largo del monte para llegar a una parcela. El camino de la milpa me mostró que no sólo uno se cuida al atravesar el monte, sino que uno cuida al monte, a la milpa y, sobre todo, uno debe tener consideración por el trabajo del otro. Como en otro relato conté, acompañé en la siembra de milpa de la Señora Silvia, quien me explicó que el trayecto a su siembra nos llevaría una hora y media, lo cual si se cumplió esa vez. Era en dirección al oeste, tomando de referencia la presidencia municipal y del lado contrario a La Cumbre. Fuimos la Señora Silvia, su hija Heidi y su cuñado de 13 años Lauro. Todos llevábamos una carga: Silvia se encargó de llevar la comida, Lauro los 4 kilos de tortilla que se ofrecerían a los sembradores, Heidi y yo teníamos la tarea de llevar las botellas recicladas de Big Cola de tres litros llenas de agua.

Tuve la ventaja de ir en el mes de mayo, a diferencia de mi primera experiencia caminando

en el monte, porque, cuando fuimos a Ojo Agua fue en el mes de diciembre, cuando normalmente se presentan lloviznas que justo provocan que los caminos se pongan lodosos. En los meses de lluvias, aunque ésta es más intensa, tiene la particularidad de limpiar los caminos, además de que no pica los cultivos. Por ejemplo, en el caso del café se pica cuando le cae el agua de la llovizna y por consiguiente se mancha, hecho que provoca, además, que en los caminos se concentren las hojas húmedas que se descomponen y hacen que la tierra de las veredas se torne resbaladizas.

### **Figura 7**

*Camino a la parcela de Silvia y su familia*



Fuente. D. Palma Patiño, 2015, fotografía digital..

A pesar de que las condiciones del camino en esos meses resultaban para mí una ventaja, para la señora Silvia, no implicaba que no fuera difícil llegar a nuestro destino. Mencionó que era muy trabajoso el camino y mencionó que para mí podría ser mucho más fácil, porque llevaba unas botas de plástico, que por cierto me comprometí en conseguirlas después de aquella vez con don Beto, cuando se quedaron mis pies enterrados en el lodo. La Señora Silvia me explicaba que ella, como llevaba zapatos de plástico muy bajos, tenía que caminar

de ladito (ver Figura 7).

Lauro era quien nos guiaba, él iba al frente, conocía un poco mejor la ruta que debíamos seguir. Muchas veces se guiaba por el sonido de otros trabajadores en sus respectivas milpas. Silbaba y con un “uuhhh”, se comunicaba con los otros e incluso se daba y nos daba ánimos para seguir recorriendo las veredas marcadas por la diferencia entre la tierra, el barro y el verde de las hierbas. Lauro nos indicaba las subidas y ascendía rápidamente. Yo quería ir a su mismo paso, pero la señora Silvia era muy precavida y me aconsejó ir bajando el ritmo en las partes llanas, ir más lento, incluso descansar.

Heidi quería continuar. Quería llegar hasta donde estuviera su papá, donde había flores que quería cortar para llevar a su casa. Yo comenté que podía continuar. “No estoy tan cansada”, les dije. Pero la señora Silvia me dijo: “Descansa y siéntate, después ya no vas a descansar, ya es pura subida”.

Ya cuando nos bajó el pulso y la resequedad de la boca, continuamos. Silvia en ese momento retomó el tema de las botas y me explicaba que con huaraches es más difícil porque estos se atorán con las rocas o con las ramas que están en la tierra y se chispan del pie, aunque ella ya se había acostumbrado.

Finalmente llegamos al rozo. Lo supimos por los “uuhhh” que Lauro hacía, y la respuesta de los trabajadores de la milpa. Estábamos muy cerca. Heidi se empezaba a emocionar, lo que la hacía no tener cuidado en donde pisaba. Su mamá nos indicaba que se veía cerca el rozo de su familia. Seguimos caminando, atravesamos el rozo que estaba ahí y nuevamente nos introdujimos al monte y pasamos junto a unas plantas de café que apenas estaban brotando. Heidi las pisaba a veces. Yo le preguntaba asustada si eso no era malo y ella dijo: “esas de por sí las cortan, mi papá las corta”. Al ver que la señora Silvia no se molestó, seguí. Pero al seguir Heidi piso una milpa que recién estaba brotando de la tierra, la regañó. Le dijo que la milpa no se pisa: me sorprendió que la regañara con severidad pues era un rozo de otra familia. La milpa no se debe pisar y debe uno ser muy cuidadoso cuando entras a un rozo. Justo en esa visita supe que es mejor no cruzarlos a menos que sea la única forma en que sabes llegar. No debes pisar la milpa porque es el trabajo de una familia.

Supimos que habíamos llegado porque había un árbol en el que sus familiares colgaron con un mecate una cubeta roja que estaba cubierta por hojas de plátano y tenía un utensilio hecho

de palo con forma de cruz, que se llama marinillo y se usa para la preparación del pozol que se bebe en jícaras de huaje y se sirve con un chile en vinagre. La siembra se distinguía del monte por la transición del verde del pasto y la tierra y de las cenizas de la quema del rozo. También se aprecia donde comienza una siembra por la presencia de la cruz que se coloca donde se comienza a sembrar. Ese es el punto donde el primer trabajador comienza a depositar las semillas en la tierra con la ayuda de un palo.

### **Figura 8**

*Descansando al llegar a la parcela de Silvia y su familia*



Fuente. D. Palma Patiño, 2015, fotografía digital.

La cruz, me dijeron, es una cuestión importante por la que la milpa es apreciada y respetada. Especialmente porque implica el trabajo de los demás. El monte puede ser virgen, es decir, que cuenta con la presencia de animales que le dan un carácter sagrado, pero, en la mayoría de los casos, el monte es el lugar donde el trabajo campesino se expresa. En el monte podemos encontrar la parcela, el cafetal y el rozo donde habita la milpa. Y ello implica otro trabajo, pues alguien tuvo que preparar el camino para recibir a los que llegan, a las que se

adentran para ir a dejar el taquito a la familia, como podemos ver en la anterior figura. Esos caminos son diseñados por el trabajo, con el puño firme de los campesinos de San Sebastián quienes se adentran al monte con su esfuerzo y con el paso de la moruna que troza para abrirse paso y dar vida a todo aquello que deba retoñar después de su corte.

Este relato narra las principales dificultades que acuerpé al hacer trabajo de campo observando y participando en actividades como las agrícolas, sin ninguna experiencia previa, y cómo esto fue cambiando conforme el paso del tiempo y al comprender las relaciones de reciprocidad entre humanos y no humanos. En un primer momento desde el respeto ante la presencia de las entidades que habitan en el monte. En un segundo momento con el cuidado hacia el trabajo de los otros, pues la reproducción de la vida es posible gracias no a la voluntad de una sola persona sino al esfuerzo de varias personas de los que llegaron antes y los que vendrán. Este relato que cuenta como inicialmente se pretendía rastrear las técnicas aplicadas a los cultivos, muestra al final que los/as diversos/as actores/as sociales de San Sebastián nos enseñan que el conocimiento campesino es más que un conocimiento técnico-productivo, porque éste se expresa en aspectos tan sutiles de la vida cotidiana como aprender a caminar. La experiencia campesina nos muestra que en el acto de escuchar la experiencia de los/as otros/as es posible establecer un vínculo que permite la reproducción de la vida, gracias al cuidado del territorio, de los/as otros/as y de su trabajo.

#### 4. “No te metas porque allá hay uno que manda”

Estábamos tomando café a la luz del fuego que don Beto encendió. Después de un día de mucho andar, de recorrer los cafetales y conocer a las plantas de café de don Beto, nos guarecimos dentro de la cabaña del rancho Tequila. Ya no quedaba otra cosa por hacer más que prepararnos para dormir. Don Beto nos advirtió que, si teníamos ganas de ir al baño, lo hiciéramos en una de las esquinas de la cabaña, pero que, por ningún motivo, podíamos salir. Nos advirtió que, en medio de la selva, cabía la posibilidad de escuchar que nos hablaran y que nos podíamos perder. Nos dijo que se nos podía aparecer “el cabrón”, o el diablo, porque en los cerros se manifiestan seres que te pueden perder o engañar. Nos dijo que además era riesgoso, porque en medio de la selva podían aparecer animales peligrosos que nos podían atacar.

Esa fue la primera vez que escuché de la presencia de *Ehekameh*. Don Beto lo describió como un ser entre nosotros, como algo mágico. La naturaleza que se enojó de tantos animales que matan. Un ser que, cuando lo ves te enferma o te pierde, porque, se lleva tu *tonal* o *totonal*<sup>21</sup>. Nos dijo que ellos<sup>22</sup> también tienen su mundo, primero se asustan, luego se enojan. *Ehekameh*, también es el mal aire, “el malo”. El espanto que se te mete al cuerpo cuando estás en el cerro o el monte virgen pero no vas con buenas intenciones. Don Beto nos explicó que ese ser es en sí la naturaleza misma. *Ehekameh* es como, en ese momento, todo lo que nos rodeaba, mencionó, son los recursos más legítimos. Son los lugares más puros, una naturaleza tan pura que nadie podía meter la mano. Porque la naturaleza misma hace que le

---

<sup>21</sup> Para Romero (2007), el *totonal* es la segunda entidad anímica que conforma la persona. En Tlacotepec los términos *totonal*, *tosanto*, *totalnamikilis*, *teoespirito* o pulsos, envuelven las antiguas creencias sobre el *tonalli*. El *totonal* es otorgado por Dios a los seres humanos y llega al recién nacido una vez que se corta el cordón umbilical. Es un atributo exclusivo de los seres humanos y le otorga sus características individualizantes.

<sup>22</sup> Autoras como Antonela Faguetti (2003) y Laura Romero (2007), en sus investigaciones en San Sebastián Tlacotepec, han encontrado en el concepto del *Ehekameh* una forma de clasificar a todos los seres que pertenecen al ámbito no humano: los *Xantilmeh* (los antepasados, cuya lógica es la que prevalecía en el tiempo de la oscuridad, antes de que existiera el día y la noche, seres que habitaban espacios que, actualmente no habitan los seres humanos y que son altamente peligrosos para ellos), los duendes y los aires de muerto.

presione su cuerpo, más si anda uno solo.

Lamentablemente no profundizamos demasiado en lo que era *Ehekameh* por nuestra inexperiencia y comenzamos a contarle a don Beto las historias de espantos que conocíamos de nuestros lugares de origen. No fue para nada un desperdicio, porque eso nos hizo conectar con don Beto que, hasta ese momento, era para nosotros un enigma por su forma de ser tan seria. Eso nos hizo dialogar, abrirnos a la experiencia, disfrutarla, creo que no se sintió como una conversación que derivara en una entrevista etnográfica. Fue un momento de diálogo.

Mucho tiempo después caí en la cuenta de que indagar en seres como *Ekekame* era importante, pero en ese momento, solo estaba interesada en la producción del café. Me di cuenta de que uno no puede entender, incluso el café, aislado del entorno y los lugares que lo rodean. Hay presencias que irrumpen en la vida de los nahuas de San Sebastián y sus comunidades. En eso me quedé pensando, no sólo al escuchar del *Ehekameh*, también lo dijo don Beto cuando estábamos frente al ojo de agua que él mismo nombró “Agua Bruja” y que, por cierto, era ejemplo de un lugar de naturaleza muy pura, y por lo tanto de respeto. Ese lugar donde, además, había la planta maría pastora, con la que preparaba con agua ardiente un remedio para curar el dolor, cuando dolía un diente, una herida o la picadura de una avispa, como me sucedió a mí, en otra ocasión. Esa otra presencia que atemorizaba es el ejército que rondaba por los aires, en busca que la planta maría pastora<sup>23</sup> para quemarla y desaparecerla, porque, como nos explicaba don Beto, se podía usar como droga, la planta que don Beto aún resguardaba para aliviar el dolor cuando este era muy fuerte.

Una historia que me puede ayudar a explicar con mayor detalle el porqué del comportamiento de *Ehekameh*, es la que me contó Perita y que, por cierto, don Beto y doña Feli me sugirieron no dejar pasar. Es una historia que sucedió hace algún tiempo. Cuenta Perita que su sobrino Pablo le contó a ella, que su mamá le contó, que cuando iba de cobradora de la luz...

... No recuerdo si por Naranjastitla. Dice que había un chamaco que siempre cazaba.

Llevaba tepezcuintle o cualquier animal llevaba. Pero esto ya lo había agarrado como

---

<sup>23</sup> Esta planta es también conocida como *Salvia Divinorum*. Como don Beto nos mencionaba, tiene propiedades curativas pues se usa para aminorar el dolor, pero si es ingerida puede llegar a producir experiencias adivinatorias. Como podemos ver en el trabajo de José Luis Díaz (2014), la planta *Salvia Sivinorum*, es usada en rituales y prácticas curativas realizadas por chamanes de la Sierra Mazateca del norte de Oaxaca, México. La presencia de esta planta coincide con ecosistemas donde se produce café, pues crece en estado natural en los barrancos húmedos y también en otras zonas altas y bastante aislados.

negocio. Llegó un día en que le dieron cuarenta mil pesos para que llevara un tepezcuintle para México.

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

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

No llegó al otro día, lo empezaron a buscar. Dice que su papá le preguntó “dónde lo dejaste”, y que los llevó hasta donde se separó de su hermano. Seguían las huellas, pero para esto, ya el pueblo se levantó, parece ser hasta el tercer día que lo empezaron a seguir, que lo metió en un cerro ya grande, lejos lo llevó. Creen que al pisar una laja, una piedra, el animal brincó y se fue a la barranca y creen que él resbaló, que se rompe su cráneo y ahí quedó muerto.

Creo que Imelda platicó con su mamá, mi hermana le hizo preguntas, ¿si no le dolía? “Estoy conforme –dijo— porque mi hijo ha hecho mucho daño a la naturaleza y se lo llevó. La naturaleza le cobró por todo lo que él hizo. Desde los 12 años empezó a cazar animales y no había un día que se fuera y regresara sin uno. Traía dos, traía tres, lo que más cazaba era el tepezcuintle, ese se acaba”. No, pues dice. “la naturaleza ya se enojó. Eso fue una trampa de la naturaleza, no me duele, la naturaleza tenía que cobrar todo”. Ya la gente lo levantó y lo trajeron. (E. Hernández, comunicación personal, 2015).

Perita en otro momento, cuando me llevó a conocer su cafetal, me explicó que en el camino

uno también se puede perder. Como una señora que era mayor y desapareció al cruzar un arroyo y que se creía que había sido el *Ehekameh*, porque si un animal la hubiera atacado, hubieran encontrado su rastro, pero cómo desapareció así sin más, piensan que fue el *Ehekameh*. Dice Perita que: “Todavía la llegaban a ver en el campo por allá arriba ya era una viejita, ya grande, si cuando todavía estaba yo tendría unos 15 o 16 años. Ella ya era abuelita, ya era grande, perderse así duele” (E. Hernández, comunicación personal, 2015).

En ese caminar a su cafetal, por cierto, conocí la guarida de otro de estos seres no humanos que cohabitan con las personas de San Sebastián. Conocí el hogar de los Chaneques, la ceiba o árbol *Amatl*, también llamado localmente como palo blanco. Un árbol muy característico por tener raíces muy largas, a veces retorcidas que parecen formar una cuevita, ahí es donde se meten los Chaneques, que son seres que chupan la sangre y que también te engañan. La historia que de ellos me sé, es la que me compartió doña Jovita Lezama quien es reconocida localmente por su labor en la medicina tradicional. Cura a los niños del empacho y de otros males como el espanto. Doña Jovita me contó que los Chaneques ya no se ven en San Sebastián como antes, pero que aún existen y las personas se cuidan de ellos cuando van camino al cafetal, incluso, muchos mencionan que esta es una razón por la cual cortan este tipo de árbol, para evitar toparse con ellos. La historia que nos contó la señora Jovita es sobre:

Una familia que vivía hasta allá abajo, por la orilla de la barranca, le dicen Tejería. Había una familia, ya todos ellos se murieron, dicen que había una señora que tenía un niño que venía a la escuela, hasta aquí en el centro. Y el niño, a las 11, las 10 tenía que ir a comer como ahorita que le llevan de comer a la escuela. Pero, el niño bajaba a comer y este comía, comía. Normal comía. Luego dice que se venía de la escuela y otra vez llegaba a comer y, al poco tiempo, llegaba con la señora, otra vez quería comer.

Dice la señora que le dice al niño: “por qué vienes a comer, ya acabas de comer, qué tanto le metes”. “No pues yo tengo mucha hambre”. Pero no era el niño, era el Chaneque que la engañaba. Y bonito aquí como el Víctor, ahorita como está de su ropa, de todo, igualito. Dice, entraba. Pero no era su hijo, era el chaneque que lo engañaba, varias veces, varias veces le iba a engañar que quería comer, después de su hijo.

Hasta que llegó el día que se cansó la señora, que le dice a su marido, le platica: “por qué hace así tu hijo, antes no hacía así dice. Pues viene a comer, viene de la escuela y viene a comer. Pide la comida, come y, al ratito, se va a la escuela y quiere comer. Pero qué, ¿será mi hijo?”, dice. “Pues entonces ¿quién es?”. “Pues es tu hijo”. La misma ropa, los mismos huarachitos. Porque ni conocían zapatos. Meros huarachitos se ponían. El mismo chamaco dice que después que le dijo su papá que eran varias que lo espiaba, pero, nunca cayó en sus manos. A la hora que se venía con su chamaco y el otro se venía para acá el otro llegaba, pero ahí mismo salía, había un Palo grande donde se mete, Palo blanco, es en náhuatl, *Amatl*.

El Palo blanco, dice que de ahí salía, no era el chamaquito, era el Chaneque. Ya que le dice su marido ahora para caerlo, para saber quién es el chamaco que viene. Dice, estamos muy solos aquí en la orilla, pero yo creo que alguien que venga a ver, quién sabe, pero viene. Pues es tu hijo que quiere que le des de comer pronto, dice pues si se acaba de ir.

“Pues lo que vas a hacer es -dijo el señor-, mueles aparte tantita masa de lo que es tortilla y a donde tienes tu cabello que te peinas, le echas harto cabello y lo revuelves con la masa y hechas aparte sus memelitas; le das, mientras yo llego y lo voy siguiendo y a dónde viene”. Su hijo pues quien sabe su hijo no viene, es el Chaneque, viene a comer, pero se fue el chamaquito, el otro, fue a la escuela y que llega él, quería comer. Pero como ya su marido le dijo, le vas a dar de comer memelitas, pero con cabello, para que le cueste trabajo quitarle el cabello y que coma mientras él llega, porque, si no dice él, le va a pegar un machetazo por la espalda. Tiene que estar sentado dice, si se sienta a comer no se espanta ni nada. “Bueno procura darle de comer, pero con cabello”, dijo el señor.

Venía el señor, lo ve que está sentadito, está comiendo, pues cuando sintió ya le dio un machetazo en la espalda. “Uh”, dice que salió corriendo, pero donde se levantó de la mesa, pura sangre iba regando, sangre, sangre, sangre y se subió, ¿hasta a dónde?, dice que hasta donde estaba el Palo blanco, hasta ahí, en el Palo blanco. Pero dice que cuando llegó ahí, ya ahí en el Palo blanco, ya era como resistol, como leche, blanco.

Lo fue dejando, pero ya no era sangre. Y ya dice que lo buscó, pero dice que no dilató

que el Palo ese se lo tumbó y que lo quemaron.

En el Palo blanco se encuentran los Chaneques. Aquí no lo hay. Del Salto pa' abajo parece que hay un Palo blanco, todo grandote, por allá, pero por aquí no tenemos. Allá abajo si hay *Amalt*, ahí es donde se halla, porque tiene como hoyos y ahí salen ellos.

Ahorita ya tan fácil no engañan a la gente. Pero anteriormente si nos engañaban, los que tenían su marido; y ya se estaba enfermando ya no tenían ganas de comer ya no tenía hambre. Chupan la sangre, se enferma y después se muere uno, es lo que quieren ellos. Algunos comen dulces, piden dulces, algunos. Pero en Tlaco ahorita ya no hay. Cuando estábamos muy pobres y no tenían sacerdote no había nada, era entonces cuando se aprovechaban, pero por allá abajo, por lo que los señores vivían allá abajo, hasta las últimas casitas. Pero ya ahorita a la orilla de la barranca ya hay mucha gente. El árbol de Ceiba el Palo blanco si lo tumban, se mure el chaneque, porque ya no va a tener otra casa y sólo se halla en el *Amatl*, porque, tiene como cuevitas, tiene raíces, pero grandes<sup>24</sup>.

Esas cuevitas y raíces que describe doña Jovita son de dimensiones muy amplias. Perita me hizo conocer las ceibas que rodeaban el camino a su cafetal. Me contó que muchas personas, actualmente los cortan por miedo a la presencia de estos seres que te pueden hacer daño. Perita me tomó algunas fotos, como la que a continuación viene. En esa foto Perita captó mi presencia al interior de esas formas de cuevitas que conforman la raíz de la ceiba.

Así como el Chaneque, que habita en el *Amatl* o Ceiba, existen seres que viven en elementos de la naturaleza como el agua. Son seres protectores. Hay seres que viven específicamente en los ríos y arroyos. Por ejemplo, en las zonas del municipio donde se encuentran localizados ríos de gran cauce, como el Tepeyac, se acostumbra a visitarlo en tiempo de sequía, abril y mayo, coincidiendo con la temporada de Semana Santa que es cuando, generalmente, las aguas del río están limpias, puesto que no hay lluvias, además de que las corrientes son menos

---

<sup>24</sup> López Austin (1997) identifica la presencia de la ceiba en la región del sureste de México, que abarca a los pueblos nahuas, mixe-popolucas, zapotecos y mestizos. Así como para los pueblos mixe-popolucas, para los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, la ceiba es considerada la puerta, o en este caso el hogar de los Chaneques que, como menciona el autor, son los servidores sobrenaturales del poderoso dios Chane, Rey de la Tierra y de los animales salvajes.

peligrosas.

### **Figura 9**

*En el interior de una ceiba*



Fuente. E. Hernández, 2015, fotografía digital.

Al río Tepeyac me cuenta Perita van las familias a nadar y a pasar un buen rato. Así como lo experimenté en el arroyo que se encuentra en los alrededores del Centro ecoturístico la Esmeralda, donde solía ir a nadar con las infancias de San Sebastián, algunas veces acompañados por sus padres. Este lugar es muy socorrido no solo por su belleza sino también porque es seguro en comparación con el río Tepeyac, pues sus aguas no son tan profundas. En el río es posible que las personas puedan toparse con una experiencia desafortunada, pues muchas personas se han ahogado ahí. Perita dice que es porque hay lugares en los que uno no se debería meter, no de una forma descuidada.

Hay un lugar en Mazateopan, entre la carretera, a un lado, hay un lugar que le llaman Cuicuixkac. Es un lugar que nadie lo toca, es como zona virgen, “no te metas porque allá hay uno que manda”. Como le llaman a este que guarda los arroyos, en náhuatl le llaman el *achane*, es como un personaje que cuida el lugar. Pasó que este es un primo de nosotros, se llama Fulgencio. En ese tiempo, en los 80, ya pasaditos, tenía

como 10 años; es primo hermano.

Un día nos dijo mi mamá: “qué crees, Fulgencio está mal, está como enfermo, quién sabe qué pasa que ya no quiere comer, no se levanta, duerme mucho. Dile a la tía que lo cure, porque mi tío falleció”. “¿Qué pasó?, le dije, ¿qué le pasó al niño?”. Pues el doctor no le hacía.

No había dinero. Lo poco que le fueron a comprar para curarle, fue un mejoral. Yo dije que no necesitaba doctor. Me lo dejó y lo llevé a curar, allá hay un señor que lo cura. Lo que le dijo el curandero fue que ese niño fue a meter mano donde no deben de meter. “Pregúntenle el niño donde fue”, dijo. Este niño se metió en un arroyo y se burló, porque, unos compañeros se burlaron, le dijeron, “no Jencho no te metas, que no ves que dicen aquí no nos debemos de meter, porque, aquí nos quedamos”.

Y que les contestó que eran tonterías “¿a ver que me quede yo?, yo aquí no me quedo”. Y dicen que llevaba machete que trozó la hierba. Aventó piedras y ya cuando cayó enfermo, eso le dijo el curandero y el curandero no sabía, y se fue a meter donde no debía, se lo quiere llevar.

El curandero le dijo. Lo tienen que llevar, busquen a un señor. Vayan con estos mejunjes: tabaco, copale y huevo —creo—, y busquen una gallina o gallo, de ahí ya no sé, pero la cosa es que es un ave negra. Busquen alguien de confianza y de valor que entierre cerca del arroyo donde fueron, ¿lo conoces? Sí, dice, se conoce, pero casi nadie se mete y siempre está boscoso. Y dice, que lo vayan a enterrar.

Cuiden al niño, estén al pendiente que va a dormir, normalmente y que él lo iba a trabajar. Y fueron, se hizo el cambio y el niño empezó a tener pesadillas. Se levantaron a ver qué fin tenía, se dieron cuenta que gritó, feo que gritó, le preguntaron y el niño dijo que por poco le alcanzaba un señor, un abuelito.

Eran dos, uno me gritaba “corre”, y el otro casi me alcanzaba. Era un abuelito que corría sobre mí y al otro no lo vi, solamente me decía “córrele, pero córrele, no te detengas”. Yo corrí hasta mi último alcance y por eso grité y santo remedio. Allá anda el chamaco.

Si no hubiera ido la tía quien sabe qué hubiera pasado, pero eso es la necesidad de las

personas porque si se les dice que no vayan no se puede por algo. Eso es desde que yo crecí, sabíamos que por ahí no nos podíamos meter. No sé por qué, pero por algo nuestros antepasados lo dicen.

El conocimiento que se desprende de todos los anteriores relatos, donde aparecía *Ehekameh*, los Chaneques y *Achane*, es sumamente potente. Nos plantea un escenario en el que la depredación de la naturaleza enferma tanto a los cuerpos como al territorio. Nos muestra las consecuencias y peligros de sumergirnos en la lógica de una sociedad donde la experiencia se reproduce sin considerar al territorio. Pues en el testimonio que nos brinda Perita, sobre aquel joven que cazaba tepezcuintle para venderlo a la ciudad de México, vemos que la lógica del mercado nos vende una experiencia de muerte como una experiencia de vida, pues al sacar a animales como el tepezcuintle de su contexto, se pierde ese vínculo de un saber y cohabitar con la naturaleza.

El joven del relato de Perita, determinado por la lógica de otro contexto socioeconómico, vio en aquel tepezcuintle una mercancía, lo ubicó en un tiempo del consumo. Un tiempo diferente al tiempo y espacio de los no humanos, del *Ehekameh*, un ser que no podemos ver pero que ahí, en San Sebastián Tlacotepec, en el cerro y en el monte virgen existe fuera de la lógica del capital. Aquellos seres, con personalidad y características propias de la condición humana como el enojo, no sólo nos dan cuenta de la relación entre sociedad y medio ambiente. Son seres que intervienen en la vida de los nahuas de San Sebastián. Están molestos frente a los agravios a las distintas formas de vida que coexisten en los entornos naturales y toman acciones. Son parte de la vida comunitaria pues atestiguan transformaciones, como los efectos que las violencias estructurales del modo de vida capitalista producen en los individuos, quienes, en algunos casos, abandonan su territorio. Un elemento importante, que puede abonar a esta reflexión sobre el conocimiento campesino, es que todos los miembros de la comunidad de alguna manera generan conocimiento, todos aportan y saben algo profundamente significativo, incluso actores que actuaron en contra de la naturaleza pues su vida y experiencia deja un saber que se comparte a través de la oralidad, que forma parte de la memoria y nos enseña a no repetir aquello que transgrede el orden de la vida comunitaria y del territorio.

## 5. Camino a Capula

El saber de experiencia no está, como el conocimiento científico, fuera de nosotros, sino que sólo tiene sentido en el modo como configura una personalidad, un carácter, una sensibilidad o, en definitiva, una forma humana singular que es a la vez una ética, (un modo de conducirse) y una estética (un estilo).

Jorge Larrosa, 2006

Nos encontramos con don Federico Olmedo a las ocho en punto de la mañana un día 6 de junio de 2014. Nuestro punto de referencia fue el puente de colado que está antes de llegar al antiguo camino a Teopanviejo. Nunca pude llegar hasta ahí y es muy lamentable, porque ese lugar aún guarda las ruinas de los primeros asentamientos del pueblo. Paredes de pura piedra en las que se han enraizado los árboles que las sostienen. Donde, al parecer se pueden ver los muros que servían de cárcel en aquel entonces. Don Joel Carrera, mucho tiempo después, me contó que, Teopanviejo, fue el primer lugar que los antiguos, desde hacía más de cien años, habían elegido para establecer el centro o la cabecera. El problema con aquel lugar es que era llano y, al estar rodeado de cerros, se inundaba muy fácilmente. Eso obligó a las personas a migrar a lo que hoy se conoce por la cabecera.

Don Fede quien, por cierto, también corroboró esa historia, llegó a la cita portando un sombrero de palma, una playera que decía Sierra Negra, pantalón oscuro y botas de hule. No llegó solo, lo acompañaba Filemón, un burrito que le ayudaba cargando en su lomo dos huacales llenos de plantas de café embolsado de la variedad robusta—como voy a mostrar en la fotografía 1—, Esa fue la primera vez que acompañamos a don Fede a su cafetal. Allá por *Capula*. Un lugar que nos dijo tiene ese nombre debido a la presencia de árboles de capulín.

Para llegar a Capula pasamos por paisajes llenos de verde, armonizados por el canto de un tipo de ave llamada *potzi*. Seguimos caminando y pasamos por dos arroyos. Uno de ellos, el más grande, se encontraba cercado por unos potreros. Don Fede nos explicaba que esos

arroyos a veces son engañosos, por eso hay que ir con cuidado, porque la corriente parece leve, pero en realidad es fuerte. Mientras seguíamos a paso lento a don Fede, nos iba explicando que, ese arroyo, es de los lugares donde uno no se puede meter. Hay que pedir permiso. Hay que ser cuidadoso. Porque ese lugar lo cuida *Achane*. Y si uno no respeta, uno puede enfermar. Hay que decir también que, en ese lugar el paso no está restringido nada más por el miedo de encontrarse con *Achane*, ya que, uno de esos arroyos, se encuentra en los predios de alguien que ocupa ese lugar para sus actividades en la ganadería. Pues, sus animales comen, retozan y transitan ahí y los potreros delimitan su espacio. Por lo que, nadie más hace uso del agua de ese lugar.

### **Figura 10**

*Don Federico Olmedo caminando a su cafetal*



Fuente. D. Palma Patiño, 2014, fotografía digital.

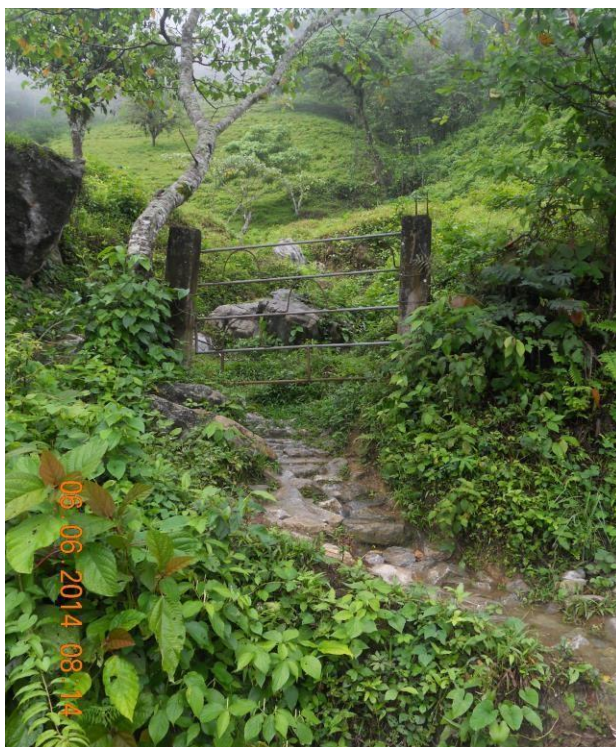
Don Fede atravesó uno de los arroyos, que no estaban bloqueados al paso, para poder adelantarse a su cafetal y hablar con su chalán Tiburcio. A mí me recomendó rodear una parte del arroyo. Éste era pequeño en comparación al otro, pero, aun así, la corriente era muy fuerte. Don Fede temía que me fuera a caer. Él mismo reconoció que ya le costaba trabajo pasar. Nos contó que, justo en la temporada de lluvia, como en aquel mes de junio, sentía que el agua lo jalaba tan fuerte que se podía caer. Mencionó que algunas veces estuvo a punto de pasar. Incluso su burro, Filemón, había días en los que tenía que jalarlo con fuerza para que

atravesara pues éste se resistía.

Admito que esa vez fui muy mesurada y seguí el consejo de don Fede. De mi primera experiencia, caminando hacia un cafetal<sup>25</sup>, aprendí a no dejar que mi entusiasmo me hiciera no seguir las recomendaciones que me daban. Caminé por la orilla del arroyo y me adelanté un poco. Pablo insistió en atravesar con don Fede. Cuando ellos llegaron me sorprendí de vera don Fede descalzo. La corriente lo había arrastrado un poco. Afortunadamente el agua sólo alcanzó a llevarse sus botas de hule.

### **Figura 11**

*Arroyo bloqueado por potreros.*



Fuente. D. Palma Patiño, 2014, fotografía digital.

Pese a estar sin calzado, don Fede nos mostró sus plantas de café. Nos enseñó a conocer cómo es su cafetal. Nos enseñó a identificar sus características a partir del trabajo campesino. En ese momento no reconocíamos aún los tipos de plantas o de árboles que podían coexistir en un cafetal. Yo, por ejemplo, noté que en algunas porciones de tierra había plantas de café

---

<sup>25</sup> Cuando fuimos con don Beto a Ojo de Agua hicimos un recorrido que me llevó casi seis horas, cuando a la mayoría de las personas de la cabecera les toma dos horas y media.

muy pequeñas, parecidas a las que tenía en los viveros en bolsas de plástico. Esas pequeñas plantas estaban creciendo en la tierra muy juntas una de la otra. Yo ignoraba por completo que esas plantas crecían de forma natural, por polinización. De hecho, pisé una de ellas y me sentí sumamente apenada. No la había visto. Por un momento ignoré mirar el camino y me enfoqué en seguir el mismo paso de don Fede en la pronunciada inclinación del terreno. Recuerdo que me disculpé con don Fede y él me explicó que no había problema, porque esas no eran plantas sembradas.

Don Fede tomó como referencia ese suceso y me explicó a qué tipo de cosas y situaciones tenía que prestar atención. En primer lugar, nos dijo que tuviéramos cuidado al pisar el abono de las hojas que se pudren en la tierra, porque, podíamos encontrar una palanca, o víbora que tiene un color parecido al de las hojas que se empiezan a pudrir, también el olor es muy característico, parecido a algo podrido.

Después pasamos al tema de las plantas de café. Don Fede fue muy gentil en su explicación, al verme algo apenada, me explicó que él se ha dado cuenta que cada persona trabaja de forma diferente y que incluso uno tiene que aprender a identificar las señales que dejan los otros. La forma de trabajar de don Fede, nos describió, “era muy única”. A él le gustaba hacer notar las plantas de café que eran sembradas recientemente, o las que le había aplicado alguna técnica en especial, como un injerto, frente a aquellas que crecieron naturalmente en su parcela o eran antiguas. Al distinguir las, les indicaba a sus chalanos tener cuidado y no cortarlas con machete cuando realizan la limpia del cafetal. Esta indicación era por medio de la colocación de estacas. Las estacas son palos recolectados ahí mismo en la parcela. Don Fede nos mostró una planta que dijo ser de vareta, pues “hay cuatro mezclas, o variedades”, -se corrigió- de café. Las de hojitas chiquitas, hay de hojitas grandes. Entonces me señaló una planta y dijo. “Mira como aquella que es de hoja ancha, pero que es lo mismo que la que le dicen vareta”. Nos preguntó si traíamos cuchillo o machete, pero no teníamos. Algo que para nosotros no tenía sentido, pero que para el trabajo campesino es fundamental y se notó en la expresión de don Fede que se sintió limitado para mostrarnos cómo se hacía su trabajo.

Don Fede nos iba a enseñar cómo se hacen los cortes para hacer los injertos. Nos dijo que en esa temporada iba a empezar a florear. Me llamó la atención aquella estaca que yo nombre palito. Don Fede me dijo, eso, eso es una estaca para que se vea y me aclaró que esa estaca

la había movido su chalan pues iba del lado izquierdo. Momento que pude captar en Figura 12 y que me gustaría acompañar del testimonio de Don Fede que nos dijo:

Es una seña de que este está sembrado. Y ahora para protegerlo a la hora que se va chapeando el monte se va viendo la estaca. Y ya el chapeador lo va haciendo con cuidado porque ahí está la seña. Y la estaca es dura, por eso lo protege porque la planta está tiernita y con la moruna se la lleva uno, pero fácil.

Don Fede aclaró muy enfático:

Esa es una práctica que yo tengo, que nadie sabe. Yo le pregunto para qué sirve ese palito que yo tengo. Bueno, pues, es la medida que uno va trazando con las estacas, de cuatro por cuatro, así le va uno haciendo cuatro metros por cuatro metros entre cada planta.

### **Figura 12**

*Demostración de la práctica de colocar estacas*



Fuente. D. Palma Patiño, 2014, fotografía digital.

Luego de esa explicación nos llevó a ver una planta recién sembrada y ahí mismo nos mostró cómo enterraba la estaca en la tierra. Nos dijo además que, con dicha estaca, lograba que la

planta no se derramara. La estaca la sostenía. Con aquella técnica lograba que las plantas crecieran a lo ancho y no a lo largo. Además, así se facilitaría el corte de la cereza.

Tengo tres surcos de romex 51<sup>26</sup>. Estos que ya pegaron voy a agobiarlos<sup>27</sup>, o sea que los voy a echar para abajo, para que nazcan sus hijuelos y esos mismos, cuando ya estén las ramitas, ya también se seleccionan, se dejan los más bonitos. Se agobia para que no crezca tan alta, sino, que empiece a desarrollar a lo ancho, así, frondoso.

Ahí mismo don Fede, nos llevó a ver una de las plantas con las que había experimentado. La planta que nos quería mostrar era aún pequeña, de un color verde más cercano a lo amarillo. Esa planta nos decía don Fede, la sacó de la coronita de otra planta que había crecido muy alta. Don Fede nos contó que él tenía curiosidad de saber si esa parte de la planta, por cierto, de la variedad robusta, iba a retoñar. Se dio cuenta que sí, pero aclaraba que sus hojas eran muy tristes y dijo: “esa es una forma muy rústica de sembrar a la costumbre que tenemos aquí, tal vez por eso no dan resultados”.

Entonces le preguntamos a Don Fede cuál de las variedades que tenía en su parcela consideraba que era la de mejor calidad, la robusta, o la romex 51. Don Fede nos respondió que él ha visto que todas son buenas y que cada una da su producto.

Hasta ese entonces, don Fede nos había comentado que gracias a las capacitaciones él aprendió cómo se daba el café, a pesar de que, desde muy joven, ya trabajaba con este cultivo y, había aprendido en su propio contexto, sus características y ciclos. Pero, cuando le hice la pregunta sobre cuál de las variedades con las que trabajaba daba mejores rendimientos, su respuesta reforzaba los atributos de la producción local.

La verdad es que nos dicen que el café de los productores de la Sierra Negra no es de calidad. Nos dicen que no es de calidad. Pero la verdad es que sí es de calidad, porque no utilizamos ninguna sustancia química. Yo por mi parte no uso ninguna sustancia química, de allá para acá sí usaron sustancias químicas y a una de mis plantas le alcanzó a rosear y tronó, se echaron a perder.

---

<sup>26</sup> La variedad Romex 51 surge de la clonación de la variedad robusta que tiene la característica de dar un fruto con escaso mucílago en comparación de la típica.

<sup>27</sup> Agobiar se refiere a una técnica de poda para aumentar la cantidad de ramas que produzcan el fruto del café. para llevarla a cabo, los cafecultores inclinan la planta en un ángulo de 45 grados en dirección al surco y, posteriormente fijan el tallo a una estaca.

El C4<sup>28</sup> apenas se formó, porque la comercializadora nos está apoyando, porque cómo vamos a trabajar ese café mejorado que nos están pidiendo, café de calidad y es lo que estamos intentando. Tuvimos una reunión, en Puebla, en Los Fuertes. Por ahí estuvimos y a nivel país, porque estábamos compitiendo y el mismo secretario de SAGARPA<sup>29</sup> creo dijo que en la Sierra Negra casi no eran productores de café, y pues, muchos se disgustaron. ¡Cómo no vamos a ser productores de café del estado de Puebla! Lo que pasa es que el producto no va directamente para Puebla, va a Veracruz y de ahí los trasladan a México y a Estados Unidos. Laurencio estaba al frente de cumbres de café, ahí fuimos.

Uno de los efectos de incursión de organizaciones privadas a la comunidad y, también de las instancias del gobierno ha sido justo esa concepción de que un productor de café es aquel que genera café en grandes volúmenes y que esté adscrito a alguna de estas organizaciones. Otro efecto de su presencia en el municipio es la distinción entre los cafecultores a través de discursos que plantean que su conocimiento puede distinguirse entre empírico, como ellos lo llaman “producción convencional”, y un conocimiento técnico que desde su posición sí legitima el trabajo de un productor. En ese punto fue interesante conocer, a través de la opinión de don Fede, las contradicciones de aquellos discursos, siendo él un productor de los llamados “convencionales”. Esos discursos al final les generan desventajas al momento de vender su café, pues legitiman que el café que no pasa por los filtros de las organizaciones y por los parámetros del mercado debe venderse a precios más bajos.

Don Fede, por ejemplo, también tenía muy presente el tema del cuidado de la tierra, de no usar, por ejemplo, sustancias químicas, ya que él mismo podía ver los efectos de esos usos en su propia parcela, por la contaminación de las parcelas vecinas. De hecho, nos dijo.

---

<sup>28</sup> La C4 -en el momento en el que realicé estas estancias de campo-, era el equivalente a la organización Ipantepetl, sólo que esta era gestionada por los intermediarios de la empresa Nestlé. Organización que también propiciaba la capacitación técnica sobre las plantas del café.

<sup>29</sup> SAGARPA era el nombre que se le daba a la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación. Pero que, con las modificaciones a los artículos 1, 5, 6, 7, 8, 9 y 10 de la Ley de Energía para el Campo, para adecuarlos a los cambios a la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 30 de noviembre de 2018, se actualizó la estructura y funcionamiento de dependencias y secretarías de gobierno. Condensando sus objetivos a impulsar el fortalecimiento del sector acuícola promoviendo el desarrollo integral de la acuacultura, contribuyendo a garantizar la seguridad alimentaria y la generación de mejores oportunidades para combatir el rezago social y pobreza de México. Por lo cual ahora se nombra Sader. (Cámara de diputados LXV Legislatura, 2021).

El químico le afecta a la tierra. Ellos nos dieron una tabla donde nos dijeron qué sustancias nos pueden recomendar, pero aquí la gente no lo práctica. Para ellos venga lo que venga, lo aplicamos. Pero nosotros. Yo, pues, con los otros compañeros, nos estamos dando cuenta que eso contamina la tierra, que nos estamos causando más problemas. La gente ya está dándose cuenta de que sí afecta, sobre todo los herbicidas, porque estamos viendo que ya no se da ni el quelite, siembran el chile y se empieza a secar rápido. Nadie lo cree.

Visitamos a don Fede en distintas ocasiones, no siempre en su cafetal, a veces en su casa donde tenía algunos injertos con los que experimentaba por curiosidad. En su traspatio, don Fede alimentaba a sus gallinas, como podemos ver en la Figura 13.

### **Figura 13**

*Don Federico alimentando a sus gallinas.*



Fuente. H. Andrade, 2023, grabado digital, colección propia.

También elaboraba las trampas para plagas y secaba su café y lo almacenaba, él no contaba con viveros. Por cierto, nos compartió que los cafeticultores libres tenían semilleros y cajas de lombricomposta colectivos. Aquello era una diferencia con respecto a los productores orgánicos, que también se distinguían por tener predios escriturados. Esta realidad me ha

hecho cuestionar la idea de un laboratorio campesino, como un espacio privilegiado para la experimentación, la observación y la generación de hipótesis en el conocimiento campesino, como lo apunta Ortiz (2009, p. 220). La idea de un laboratorio nos centra en considerar que los procesos son controlados únicamente por las técnicas ejecutadas, individualmente, hacia una planta. Sin embargo, en experiencias como la siguiente, podemos ver que el conocimiento que se genera en San Sebastián Tlacotepec no se contiene a un espacio, a una parcela, sino que se nutre de la reciprocidad entre los humanos y no humanos, en constante diálogo con el territorio, de la relación con los otros, incluso aunque no se de forma armónica o positiva, también se presenta en el contraste y la tensión.

#### **Figura 14**

*Perita prestando oído al canto de las aves potzi anunciando la presencia o ausencia de lluvia.*



*Fuente.* H. Andrade, 2023, grabado digital, colección propia.

Caminando hacia *Kwikwixkak* tuve oportunidad de escuchar sobre muchos de los conocimientos que Perita tenía de San Sebastián Tlacotepec y de Mazateopan, su comunidad de origen. Nunca podré saber si las preguntas que yo le hacía se complementaban con un

ejercicio de memoria que ella tenía presente por el hecho de retornar recientemente al municipio. Quiero pensar que coincidí con ese momento de volver a conectar con el territorio. Quiero pensar que llegué justo en un momento en el que ella se hacía preguntas o recordaba lo que ahora necesitaba, para reencontrarse con ese majestuoso escenario rodeado de cerros, de árboles frutales, del olor a humedad y café tostado. Mientras caminábamos, Perita me hacía poner atención a las sutiles, pero muy significativas señales que nos daba el entorno. Por ejemplo, a escuchar el canto de esas aves potzi. Perita me dijo, escucha, te diste cuenta de cómo cantan. Perita me indicó que, cuando estas aves cantan por la mañana, quiere decir que viene la lluvia, y si cantan por la tarde, es señal de que va a amanecer con sol. Perita nunca me dejó sacarle fotos a ella (ver Figura 14).

Perita me habló de otro tipo de aves que son importantes y muy curiosas. Si que lo son, porque siempre hacen referencia a algo relativo a las historias de las personas “de antes,”. Don Beto también me habló de esas aves, incluso su ranchito que se encuentra en Tlacotepec lleva el nombre Tzilinka que se traduce como “lugar que suena”. Donde mencionó que ahí viven ese tipo de aves las cuales se llaman así por su apariencia, porque cuentan se parecen a los originarios, es decir, a las personas que antes portaban un calzón de manta y que tenían bigotito escaso.

Con el rastrillo y el machete iba podando y agobiando su café que, por cierto, me dijo que es del criollo. Me explicó que es importante quitar el bejuco de los árboles, porque, es una especie de parásito que le resta nutrientes a las plantas, pero sirven para, como en este caso, agobiar o amarrar cosas, tejer canastas como las que se elaboraron para la presentación de los productos que se ofertaban en la feria del café. Me dijo que ella siempre que va al cafetal busca el bejuco. Ahí también me explicó que ella aprendió en la marcha que es bueno ir podando sus plantas de café e ir sacando las ramas que le estorban, quitar la pura leña muy suavecita o *Pochkuavilt*, para que no eche mucha rama porque estorba. Me hablaba también del valor de árboles como el jinicuil<sup>30</sup> puesto que este le da sombra al café. Y, justo me lo contó, porque, me comentó una preocupación. Esta era que en su cafetal había un árbol muy antiguo. Perita creía que se tenía que quitar, pero le daba miedo que, al podarlo, se cayeran

---

<sup>30</sup> El árbol jinicuil pertenece a la familia de las leguminosas, alcanzan alturas hasta de 20 m y diámetros hasta de 40 cm. Tronco recto y la copa redondeada y densa, compuesta de ramas delgadas y ascendentes. Del éste se desprenden sus semillas en forma de vainas y es muy importante su presencia en las parcelas de café porque dan sombra, lo que favorece la producción de café.

sus ramas y troncos y que éstos pudieran causar un mal a alguna persona o a ella misma. El conflicto era que, las personas que vivían cerca de ahí le comentaban que no tenía por qué quitar ese árbol porque era parte importante de ese lugar y tenía que respetarse.

Entre tanto, Perita me iba también contando que para ella había sido muy difícil adaptarse nuevamente al trabajo del campo. Me dijo que, incluso, sentía que había adelgazado mucho por lo pesado que era trabajar un cafetal, limpiarlo, trabajar las plantas y cortar el café. Me hizo referencia a su prima doña Feli, quien desde muy joven se dedicó a cortar café.

Mientras Perita agobiaba, pasó algo muy interesante que la hizo detenerse de la actividad que realizaba. Unos jóvenes jornaleros se aproximaron a su parcela y empezaron a hablarse en secreto frente a Perita. Eso la hizo sentir mal, apenada. Dijo que eran los hijos de uno de sus anteriores trabajadores, quienes me contó la criticaban: "... porque dicen que así no se debe de agobiar, porque, si se quiebra se pierden las plantas, pues muchos cafeticultores ya mejor usan las plantas mejoradas, matas que crecen bajas, dicen a lo ancho".

Esa otra forma, la de agobiar plantas de café para que crezcan a lo ancho, facilita el corte, ya que, las plantas criollas o las plantas viejas crecen a lo alto y los campesinos que cosechan no alcanzan las cerezas de las partes más altas de las matas, por eso es por lo que tienen que usar escaleras. Esto ha generado que los cafeticultores decidan tumbar y sembrar plantas mejoradas que crecen a lo ancho. Perita mencionó, esos jóvenes jornaleros la veían raro por cómo corta o cómo iba chapeando. Ella me dijo, "mi esposo y yo lo hacemos así, de forma muy empírica. Esos señores han de decir qué burra, pero así voy aprendiendo, voy experimentando".

Pues ellos también le habían explicado en otro momento que las plantas se tienen que agobiar cuando están recién sembradas, como lo pude ver en la parcela de don Fede, cuando incluso, el color de las plantas es más sutil, casi amarillo, cuando están tiernas. Las plantas de Perita ya eran plantas maduras, con ramas firmes. Sin embargo, ella dijo: "... yo lo sé, pero quiero saber cuáles son correosas y cuáles no, cuáles se pueden trozar más fácilmente y cuáles no". Su interés tiene una razón de ser pues, no quiere perder el fruto del café, está pendiente de ver los proceso y momentos de la planta y cuál es el alcance de estas. Le interesa saber cuáles son más resistentes a las lluvias y cuáles pueden resistir más y conservar los frutos.

Cuando me propuse este relato, pensaba en describir los lugares del conocimiento campesino,

los cuales son muchos, podría decirse que éste surge en cualquier lugar especialmente si tomamos en cuenta que en San Sebastián el territorio forma parte de la trama de la vida comunitaria, es un miembro más de su propio relato. Sin embargo, en cada una de las anécdotas contadas emergen experiencias de vida campesina. Porque la experiencia siguiendo a Larrosa, es algo que nos transforma, que nos atraviesa, porque la padecemos y es posible gracias a la relación con otros.

Mi propia experiencia en San Sebastián se fue transformando hasta tomar esta forma que se ha intentado plasmar a través del relato. Lo anterior me lleva a considerar que el conocimiento campesino tiene lugar en los sujetos y, la experiencia es muy importante para plantear que los conocimientos que surgen en el contexto campesino no son parte de un experimento controlado, a la manera de laboratorio campesino ya revisado en el capítulo uno (Ortiz, 2009, p. 220) porque como vemos en los testimonios de Don Fede, de Perita y de don Beto, el conocimiento con-mueve en lo íntimo, en la subjetividad, retomando las palabras de Larrosa, “no es una apropiación técnica—de la naturaleza—sino una actitud de escucha, una inquietud, una apertura”. (Larrosa, 2006, p.100), de campesino a campesino, una escucha que se da de forma horizontal entre diversos participantes. Pues es un acontecimiento plural. Y no es un espacio sino un acontecimiento<sup>31</sup>.

El caminar de los campesinos no es un camino seguro, su conocimiento tampoco, porque no es un experimento controlado. Los paquetes tecnológicos externos hacen creer que puede ser de esa manera. Nos dirige a reducir la práctica agrícola a una serie de técnicas para obtener productos de la tierra, invisibilizan la subjetividad que conlleva el conocimiento campesino porque, este siempre transforma su sentir, su pensamiento y su actuar. Es un conocimiento en el que interviene un vínculo afectivo con el territorio, pero también es crítico frente a los riesgos de los modelos de extracción.

---

<sup>31</sup> En esta investigación se usa el término, acontecimiento, siguiendo a Gómez (2016), para abordar metodológicamente en la investigación empírica “aquello que acaece intempestivamente en el discurrir de la vida de un individuo, y tarde o temprano su efecto transformará radicalmente su experiencia y su ser-en el mundo” (p. 134). Además de que posee características que nos acercan hacia una reflexión sobre los vínculos no lineales del conocimiento campesino, puesto que, la singularidad del acontecimiento “... es su carencia de nexos causales lógicos, su irrupción es inesperada e imprevista y, su carácter contingente y discontinuo exige procedimientos metodológicos que posibiliten recuperarlo, hacerlo tangible, darle voz a lo indecible que él supone; en una palabra, narrarlo.” (Gómez 2016, p. 134)

## 6. “Las arañas”

Salí de casa de Don Eusebio, en La Cumbre, a las seis de la mañana. Caminé a toda prisa hasta llegar a la Ventanilla. Ahí puede descansar un poco para seguir hasta a la cabecera municipal. La Ventanilla es fácil de reconocer, es una capilla con una cruz que se encuentra al pie de la carretera. Se aprecia en una subida, por eso es un lugar doblemente importante, porque hay señal telefónica y las personas siempre hacen una escala para realizar o contestar una llamada.

Yo en realidad no iba a hacer ninguna llamada, pero sí me detuve a contemplar el paisaje, a mirar los cerros que me rodeaban. Mientras lo hacía, se acercó una camioneta. El conductor se detuvo. Se ofreció a llevarme a Tlacotepec, ya que él justo iba a la cabecera. Ya a bordo de su camioneta, me contó que era originario de Tepepa, una comunidad del municipio que pertenece a la zona alta. Recuerdo que se refería a mi como *miss*: Él pensaba que yo era una de las maestras que bajan a la cabecera municipal. La mayoría de los maestros que trabajan en la zona alta no son originarios del municipio y otros pertenecen al CONAFE, así que, van y vienen en las comunidades y tienen un horario muy específico en el que suben o bajan. Le expliqué que yo me encontraba en la zona alta porque estaba investigando en torno a las tradiciones y costumbres sobre el maíz y el café.

Cuando llegué a la cabecera me dirigí a la casa de la familia Carrera. Me recibió Doña Feli y sus dos hijas Meche y Aracely. Se sorprendieron de mi llegada, me preguntaron de dónde venía pues era muy temprano. Yo no podía haber llegado sola a las 8 de la mañana, al menos no caminando; no creían que yo conociera el camino a tal grado de hacerlo yo sola tan temprano.

Les conté algunas de las situaciones por las que pasé en la Cumbre. Les compartí que me sentí un poco insegura, pues era la primera vez que hacía trabajo de campo completamente sola. También les expliqué que había tenido problemas en La Cumbre, pues noté que, sin la compañía de Pablo, era más difícil ir a acompañar a los campesinos a sus cafetales y a la siembra. Les conté que algunos campesinos no se sentían cómodos con el hecho de que yo

fuera a los cafetales con ellos. De hecho, me habían referido que, en momentos importantes, como en la siembra de la milpa, se coloca una cruz en medio del campo y algunos mataban una gallina que enterraban junto a ésta. Y que en ese momento no se permite la presencia de una mujer, menos si está reglando, o que al menos fue así en algún tiempo. Este breve detalle sobre la práctica del maíz se me explicó para que yo pudiera entender por qué sería muy difícil que me permitieran asistir a una siembra.

Con Meche y Aracely sentía demasiada confianza. Por eso les conté algo que para mí fue muy incómodo. Les conté que en la fiesta a San Isidro Labrador me había dado cuenta de la mirada de uno de los productores de café. Ese señor me miraba mucho y de repente, cuando la fiesta terminaba, me abordó cuando me dirigía a la casa de las personas con quienes me quedaba. Me dijo que quería hablar conmigo de una cosa. Eso me sorprendió porque yo no lo ubicaba dentro de mi red de conocidos, ni en La Cumbre ni en Tlaco. Pero no quería ser grosera o perder la posibilidad de conocer a alguien que tuviera relevancia en las actividades que yo estaba observando. Lo que él quería decirme no tenía nada que ver con mi investigación o con los asuntos de la agricultura. Él simplemente me dijo: “Yo quiero aclararle una cosa, que estoy solo. No como me enteré de que le andan diciendo, yo estoy solo”. Yo no sabía en ese momento cómo manejar la situación, así que por más que quise ser cortés, tuve que decirle que yo no tenía ni idea de lo que estaba hablando y caminé super rápido sin detenerme. Me asusté. El señor no fue grosero, sin embargo, me sentí totalmente sola y desprotegida.

Me di cuenta en ese momento de que ahora estaba sola, sin mi compañero, y que las personas de las comunidades también lo percibían. En otro momento, un joven se presentó en una entrevista que estaba realizando y llevó un ramo de flores, que dijo era para mí. Me incomodó demasiado, pues la persona con quien estaba conversando paró la entrevista y me dijo: “por favor, atienda, no se preocupe”, a pesar de que yo no deseaba hacer caso a ese obsequio y menos en un momento en el que yo estaba trabajando y dándole seriedad a lo que estaba haciendo. En otro momento, por ejemplo, un hombre joven, en la noche del baile de la comunidad, se metió al cuarto en el que yo me estaba quedando. Fue una experiencia que me asustó mucho.

Conversando con mujeres jóvenes que participaron como miembros del CONAFE, supe que

también habían experimentado acoso. Aracely me sugirió no subir a las comunidades sola y me pidió ser paciente y esperar a que su papá, Don Beto, me llevara de nuevo a Ojo de Agua.

Al otro día de mi llegada a Tlaco me levanté muy temprano y me dirigí a la cocina. Aracely se encontraba preparando el desayuno que consistía en huevos revueltos, frijoles y salsa de chiltepín. En ese momento don Beto apareció en la cocina. Me saludó y me dijo que ya estaba enterado de lo que me había pasado. Ahora me parece incluso gracioso que se enterara tan pronto de mis malos ratos en la zona alta, pero en ese momento me daba mucha pena.

Don Beto me dijo: “cuando vayas a La cumbre, di que eres mi sobrina”. Según Don Beto, de esa forma la gente me respetaría, porque, como me veían sola, se podían pasar. Le comenté que me preocupaba no poder realizar mi trabajo y le pedí que me llevara a Ojo de Agua, pues mi meta era poder ver todas las fases del cultivo del café. Don Beto me explicó que no subiría a Ojo de Agua porque había llovido muy fuerte los últimos tres días. La lluvia, según sus palabras, hacía que el camino estuviera feo. Y agregó: “Luego hasta la bestia no puede ni subir. Antes sí aguantaba más. Ya voy despacio, pero ahorita no hay urgencia. Ahorita ya no hay café, ya corté. Bueno, mis trabajadoras”

Mientras don Beto decía “mis trabajadoras”, Aracely comenzó a reír y dijo: “Sí, las Señoras de mi papá, “las Arañas”.”

Don Beto también se rió y dijo:

Mis señoras, dice Chely. Son unas señoras que me van a ayudar. Otro día ya las vas a conocer, cómo trabajan yo les voy a comentar que te dejen ver. Pero ahorita no te puedo llevar a Ojo de Agua, voy a arreglar otros asuntos. Quiero ver lo de mis peces, porque, ahora hay que comprar nuevos para lo de la Semana Santa que es cuando compran.

Don Beto me explicó que las señoras Arándia, a quienes llamaba como “las Arañas”, son unas hermanas originarias de La Cumbre y trabajan con él cortando café. Don Beto me explicaba que el apodo provenía de su gran habilidad para cortar café. Don Beto me lo explicó haciendo unos movimientos con las manos aludiendo al movimiento de las arañas cuando van tejiendo una telaraña. Me explicaba que el trabajo de las mujeres, en la época de corte, es muy necesario pues las mujeres tienen mucho más detalle para cortar el café y su tacto es más fino. Por esa razón las plantas sufren menos el desprendimiento de la cereza. Me dijo

que cuando éste se corta de forma brusca, la planta lo reciente y el fruto se puede dañar. No obstante, las señoras Arándia desarrollaban múltiples actividades campesinas. Una de ellas es que sembraban maíz, pues no contaban en su familia con fuerza de trabajo masculina. De hecho, me habían dicho que el hijo de una de ellas había migrado. Ellas vivían en la cabecera municipal y le rentaban tierras a Don Beto. Él a su vez las empleaba en actividades del café y les pagaba con maíz. Sembraban una parte para ellas y otra para Don Beto. Lo hacían en un terreno que tenía don Beto en la cabecera municipal. Era muy interesante ver que ahí él sembrara maíz, frijol y café. Esa forma de sembrar, en ese entonces poco común en la cabecera municipal, le permitía dar sombra a sus cafés criollos, de la variedad robusta. Además, favorecía aprovechar al máximo la limpia del cafetal o chapeo, ya que, al limpiar la milpa, también se limpiaba el cafetal. Después supe que las Señoras Arandía, trabajaban también con Don Rubén.

El día en que por fin las conocí me dejaron participar. Recuerdo que eran demasiado tímidas. Sin embargo, era evidente la fuerza, la destreza y las habilidades que tenían para manipular las herramientas con las que se lleva a cabo el chapeo. Las señoras Arandía eran tres hermanas, pero solo una de ellas quiso hablar conmigo. Las demás continuaron haciendo su trabajo, sin interactuar mucho.

Recuerdo que en esa limpia me enseñaron sobre las herramientas que usaban y elaboraban ahí mismo. Lo primero que hicimos fue buscar una rama que tuviera la forma de una V. después, con la moruna le fueron cortando hasta convertirla en una L. ¡Yo había presenciado la elaboración de un gancho! Éste es fundamental pues con él se va doblando la hierba silvestre, que Don Beto me dijo se llama “obihka”. La hierba se va cortando con la moruna. Esta actividad requiere de mucha precisión y fuerza para sostener la moruna.

Al principio la Señora Carmen Arándia me insistió en buscar una rama que fuera lisa, la más lisa posible, para que no se me hicieran ampollas en las manos, lo cual pasó. También me explicó que mis ampollas, eran porque yo sostenía mal la moruna. Me dijo que “le daba luego, luego”, y que la forma en la que se tiene que hacer, es tomando con fuerza la moruna, y darle a la hierba haciendo círculos con la muñeca. Dijo que, “si tantito no lo agarra uno con fuerza, por eso salen las ampollas”. Me compartía que la forma en la que tenía que hacer el corte con la moruna era de lado, para no topar con la hierba o las ramas grandes, porque eso

también hacía rebotar la moruna y así se lastimaba uno y se cansaba uno más. En la siguiente figura, pude captar el momento justo en el que hacía el corte de la hierba que se deja en el cafetal para abonarlo.

### **Figura 15**

*La señora Carmen Arándia, originaria de La Cumbre, chapeando el cafetal con moruna y gancho*



Fuente. D. Palma Patiño, 2015, fotografía digital.

Me pareció muy interesante ver la tranquilidad con que hacían su trabajo, y la delicadeza con la que lo hacían. Ellas constantemente afilaban la moruna, pues buscaban un lugar donde hubiera una piedra en la que se pudieran sentar. Donde no había hierba. Colocaban el mango de la moruna entre sus piernas, de forma horizontal, para que no se moviera y la iban tallando con otra piedra. En ese punto yo tenía deshechas las manos. Mis ampollas sangraban, pero no me permití parar, me daba mucha pena estar en el cafetal sin hacer nada. Ellas a su vez también resentían el trabajo, sobaban sus muñecas cada que podían. Ver eso me recordó lo que don Rubén alguna vez me explicó y es que decía que, en estos tiempos, las personas de San Sebastián están cada vez menos dispuestas a trabajar el campo, justo por lo difícil y doloroso que es. Las Señoras Arándia, como muchas otras mujeres campesinas, trabajaban por necesidad.

Mi experiencia al no poder vincularme en campo para observar participar a varones me abrió

la posibilidad de conocer a mujeres que se dedican al trabajo del café, a mujeres que, incluso, encabezan la siembra de una milpa. Como las señoras Arándia y la Señora Martha en La Cumbre, una cafeticultora que, en la reciente Catación Calidad en Taza de la “Expo Café Orgullo Puebla 2022”, fue reconocida como la mejor productora de café de Puebla, con la variedad Arábigo “geisha”. En ese entonces la relevancia de las mujeres comenzaba a materializarse con su participación como miembros de la organización Ipantepetl. Aun así, la participación de las mujeres era vista como un hecho extraordinario, si lo vemos desde la perspectiva productivista, porque Doña Marta me contó que ella participaba de las tareas del campo desde muy joven y que en su familia tenían que dedicarse ellos mismos a su milpa.

Doña Martha tenía mucho conocimiento sobre la manipulación de las herramientas. Ella encabezaba su milpa y al mismo tiempo se hacía cargo de la comida que se ofrecía a quienes le daban su mano para limpiar y sembrar. Hacía mole, como es la costumbre en La Cumbre. Hacer todo en un mismo día implicaba un desgaste físico considerable. Un desgaste que algunas mujeres comentan no les gusta experimentar.

Cuando estuve en La cumbre pude notar los grandes esfuerzos que mujeres como doña Marta y las Arándia (o las Arañitas), hacen para poder lograr la siembra de su milpa. Tanto para seguir llevando a cabo la tradición, como para asegurar el sustento de sus familias. Me impresioné, no solo de ver sus habilidades, también al ver que las mujeres, en el contexto campesino de San Sebastián Tlacotepec, tienen una doble carga de trabajo que representan los cuidados del hogar y la familia y sus actividades relativas a los cultivos tradicionales y comerciales. Además, me llamó la atención la perspectiva que se tiene de este. Pues tanto en San Sebastián, como en La Cumbre existe la idea de que las mujeres de estas generaciones ya no se acercan al campo para no sufrir el desgaste físico que implica.

De hecho, también hay diferencias en cuanto a los cuidados del cuerpo, pues, los hombres que se dedican a las actividades no suelen usar agua, es decir, procuran no bañarse o lavarse las manos inmediatamente después de trabajar en el campo, mientras que, para las mujeres, es diferente, puesto que, llegando del campo, se encargan de hacer la comida como normalmente lo hacen y esto afecta su salud. Para explicar lo que acabo de decir me gustaría mostrar la conversación que tuve con la señora Petra, la esposa del inspector de La Cumbre de ese entonces. Ella me explicaba su opinión con respecto al trabajo femenino en las

actividades campesinas.

Cuando cortamos café, es pesado. Regresando uno de trabajar, todo sucio, duelen los dedos, salen como pellejos. A mi hija por eso no le gusta el campo. Si una mujer insiste en ir o va más veces, ya se le da esa tarea y tiene que ir el miembro de la familia para siempre.

### **Figura 16**

*Doña Martha haciendo la preparación de mole que compartió con quienes participamos en la limpia de su milpa.*



Fuente. D. Palma Patiño, 2014, fotografía digital.

Dijo refiriéndose a los hijos:

La primera vez sí duele mucho, ya después ya no. Aquí los señores, cuando van al campo, llegan y se tienen que bañar, porque cuando jalan las matas se les viene todo encima, se ensucian y no se pueden quedar así. Pero está uno caliente, se tiene que esperar tantito. Bañarse con agua, pero bien caliente. La primera vez, se cansa uno, pero se acostumbra, porque además el café pesa cuando lo jalas, las manos se le pelan y ya no salen las uñas, también las “apoyas” y los padrastrós.

Con el chapeo duele la mano y, si agarra agua fría, ahí empiezan los dolores y se tiene que bañar con agua calientita. Cuando haces el corte de café, haces más esfuerzo. Es

trabajoso porque el café iberio es alto. El arábigo es más chico y fuerte, pero, si está duro, lo tienes que jalar.

Después de hablar con ella, tuve conciencia de algo que había sucedido el día en que había ido a la siembra de doña Martha, quien se sentía enferma. La vi con las manos encogidas y expresó que le dolían mucho. De hecho, la hermana de su esposo había comentado que el doctor la regañó, porque hacía mucho esfuerzo físico en el campo. A pesar de ello, la señora Martha, tenía que hacer de comer después de limpiar la milpa. Y nos compartió que, en algunas ocasiones no podía hacer tortilla, pero se enfrentaba al hecho de que no contaba con la ayuda de otras mujeres que la apoyaran haciendo esa tarea y tenía que hacer las tortillas sola.

## 7. “A mí no me traten como niña”

Recuerdo que conocí a Perita en casa de la familia Carrera cuando realizaba mi última estancia larga de trabajo de campo. Desde mi llegada a Tlaco, en el verano del 2015, Doña Feli, la esposa de Don Beto Carrera, me recibió con la novedad de que su prima, Esperanza, o Perita, como le decían de cariño y como también me permitió llamarla, había llegado de la Ciudad de México. Doña Feli no ocultaba su entusiasmo con la presencia de Perita, estaba muy emocionada por presentármela, me explicaba que Perita conocía muchos mitos sobre Tlacotepec, como los que yo siempre andaba pidiendo que me contaran, me decía que conocía muchas historias sobre los cerros. Yo también me sentía intrigada y curiosa con la idea de saber todo lo que me pudiera ayudar en mi comprensión sobre San Sebastián. Las hijas de Doña Feli, Meche y Aracely, también, me mantenían en suspenso, diciéndome con mucha emoción que pronto me harían conocerla.

Enseguida pude percatarme que la presencia de Perita en la trama de la vida de la familia Carrera, implicaría un cambio en su dinámica, especialmente en la de las mujeres de esa familia. Doña Feli, por ejemplo, conversaba mucho con Perita y se notaba que pasaban un momento muy agradable al hacerlo, pues a pesar de que ella era muy cariñosa, de tono de voz suave, solía estresarse mucho con las múltiples tareas y actividades que debía realizar día con día y cuando tenía que lidiar con las discusiones o travesuras de los más pequeños. Perita, en contraste, se mostraba un poco más relajada, pero muy firme en sus convicciones, irradiaba seguridad, pues, tenía un carácter bien plantado, era muy frontal y audaz en sus comentarios, nos daba, además, una sensación de libertad, ganas de ser valiente de no dejarse vencer, de hablar sobre lo que no nos gustaba.

Yo imaginaba que Perita estaría de visita unos días, como usualmente sucedía con las amistades y familiares que recibían los Carrera, sus propios hijos, por ejemplo, se habían desarrollado en distintos estados de la república, en el Norte, en el estado de México, como Becko, que realizó estancias en la Universidad de Chapingo, en Texcoco o, su hija mayor Paty, que visitaba a sus padres desde Tehuacán, ciudad en la que hizo su vida y conformó

una familia. Por esa razón, para mí, no era una situación fuera de lo común que la familia Carrera recibiera a compadres, amistades y familiares de comunidades vecinas. Pensé que con Perita era el mismo caso, pero conforme los días avanzaban, me di cuenta de que no era así.

Perita tenía intenciones de quedarse en Tlaco de forma indefinida y habían pasado varios meses desde su llegada y, además, tenía su propia casa en la comunidad y en la que tuve la oportunidad de quedarme a dormir en una ocasión en que fui su invitada. De hecho, también supe que ella y su esposo, Don Alfonso, con la ayuda de otras personas, habían construido esa casa, que se ubica detrás de la escuela secundaria. Nunca imaginé —lo cual es un poco absurdo— que detrás de la secundaria existieran más casas, creo que, hasta entonces, solo había transitado por las calles principales de San Sebastián y mi imaginario se asemejaba a las cuadrículas de la ciudad de Puebla, donde sólo hay edificios o casas y, al conocer a Perita, me di cuenta de que, incluso dentro de esas calles, es posible encontrar más espacios que transitan entre las parcelas y el monte.

Las casas de San Sebastián, en su mayoría se encuentran todavía rodeadas de árboles como el de mango o de plátano, café y en algunos casos hasta de cacao, lo que implica la presencia de muchas otras formas de vida y de plantas que las personas van modificando para crear brechas y veredas por donde caminar.

La convivencia con Perita abrió, en ese aspecto, mi propio panorama en la comunidad y me permitió poder caminar en esa parte del centro del municipio que no conocía, así como, amplió mi panorama sobre lo diferente que puede ser para las personas la experiencia de trabajar en el cultivo de café.

Perita me compartió algunos aspectos de su vida y otros pude intuirlos por nuestras pláticas y su interacción con su prima. Doña Feli me contó que Perita era su prima de parte de su familia de Mazateopan, ella misma lo mencionó un par de veces, en ese entonces Perita tenía 65 años. Pero sin duda, uno de los aspectos más importantes que nos compartió sobre su historia personal, fue que Perita, hasta ese entonces, cumplía un poco más de 25 años fuera de su comunidad, pues había migrado a la Ciudad de México, donde encontró una oportunidad de trabajo en la maquila en un taller de ropa, donde se desarrolló durante todo ese tiempo.

También es interesante contar que Perita y Don Alfonso, son originarios del municipio de San Sebastián, aunque él de la cabecera municipal y Perita de la comunidad vecina de Mazateopan, pero, fue en su etapa de vida en la Ciudad de México que se conocieron y, aunque no profundizamos demasiado en el tema, por mi falta de experiencia, si supe que ambos habían tomado la decisión de volver a Tlacotepec, después de jubilarse, para establecerse allá, retomar sus tierras y cafetales, aunque siempre con la ayuda de trabajadores, de Don Beto y Doña Feli, quienes en esos momentos aclaraban sus dudas e inquietudes sobre los cafetales y sobre la convivencia y las formas de organización dentro de la comunidad, como en el tema de las faenas y de los programas del gobierno para incentivar la producción del café, la cual, en ese momento, era de su interés pues era algo que tenía que conocer para saber cómo actuar al respecto.

Perita comenzó a tener un lugar cada vez más importante en mis redes de amistad que logré establecer en Tlaco. Ella también comenzó a dirigirse más hacia mí, de hacerme parte de la dinámica de sus redes de afectos en San Sebastián, tanto que, tuve la confianza de comentarle que Doña Feli me había dicho que ella era la persona indicada a la que yo podía preguntar sobre las historias de los cerros y de los mitos de la comunidad. Perita lo tomó muy en serio y muestra de ello fue el hecho de invitarme a su casa a comer. Yo realmente me sentí halagada y también lo percibía como una visita a una amiga, Perita no me trataba como una hija, siempre se dio un trato más horizontal, con doña Feli y Don Beto, por ejemplo, era distinto, yo sentía en ellos la protección, sentía a Doña Feli como una figura materna y en Don Beto la figura de un padre, él me recordaba tanto a mi abuelo que fue para mí un padre.

Perita me hizo entender algo que hasta ese entonces no podía definir de forma racional, me sentía muy torpe y dependiente de las personas con las que establecí los vínculos más cercanos. Percibía a la familia Carrera como a mi propia familia, pero no compartía con ellos ciertas cosas, como por ejemplo, la experiencia del trabajo, porque en ese momento era únicamente estudiante y había salido de casa en ese mismo contexto, tenía 23 años, pero era una mujer soltera y sin hijos, siendo que, en San Sebastián, muchas mujeres experimentan la maternidad desde mucho antes, pero sobre todo, no compartía, las responsabilidades de las labores del hogar y del cuidado de los otros desde una posición de jerarquía, como una madre. Perita era muy franca conmigo, nunca adoptó el rol de madre, sino más bien de confidente. Con ella conversaba de las situaciones a las que me costaba acostumbrarme, entendía mis

consumos, por ejemplo, no le sorprendía el hecho de que yo había salido por tanto tiempo lejos de mi hogar y mi familia.

Me hizo ver, desde su perspectiva, la forma en la que se identifican a aquellas figuras, dentro de la comunidad, que no están ligadas tan directamente al cuidado de los otros, independientemente de la edad, una forma en la que yo me vi reflejada. Esto pasó un día en casa de los Carrera.

Perita había llegado, buscando a Doña Feli que se encontraba en alguna actividad organizada por la iglesia. Sólo nos encontrábamos en casa, las hijas de Don Beto, sus nietos y yo. Aracely, le preguntó si podía quedarse en casa, mientras ella salía a resolver un asunto, — que ahora no recuerdo—, pero tenía que salir. Perita se notó nada a gusto con la propuesta y sin nuestra de vergüenza o inseguridad aceptó bajo la advertencia de que podía quedarse a esperarlas bajo una condición:

...pues sí, pero a mí nada que me quieran hacer como niña, que me quieran estar mandando por los mandados. No, no, me gusta que me traten como niña, a mí ponme a hacer lo que sea, pero no me estén mandando que a la tienda ni eso. A mí no me traten como niña.

Con eso tan claro, me di cuenta, también, de la forma en la que yo era muchas veces tratada, a mí me confiaban ese tipo de cosas, ir a la tienda, cuidar a los niños pequeños, acompañarlos en sus mandados y hasta ir a sacar copias, por supuesto, que no me confiaban otro tipo de tareas más complejas como la preparación de alimentos, por ejemplo, porque no sabía siquiera echar tortillas o encender el tlecuil. En la comunidad, era totalmente dependiente de los cuidados de los otros, además, de que estaban enseñándome desde cero su lengua y su forma de mirar y de nombrar todo lo que me rodeaba; una figura en la que Perita no se situaba por convicción propia, sino al contrario, se desmarcaba, porque, sabía hacer muchas de esas actividades, a lo cual le sumamos la experiencia de salir de su comunidad y desempeñarse en el mundo del trabajo de la maquila para sobrevivir en un contexto muy diferente. No sé si Perita notó ese mismo trato conmigo, pero yo disfrutaba mucho de su presencia y de su compañía.

Recuerdo la emoción que sentí cuando en casa de Doña Feli, Perita me confirmó, sin muchos rodeos, que me esperaba un día por la mañana en su casa y me contaría la historia de su

sobrino que se dedicó a la cacería del Tepezcuintle y las consecuencias que tuvo por ello. Aquella historia que me contó un día en su casa mientras preparaba unas gorditas para almorzar. Recuerdo haberla acompañado todo ese día y quedarme a dormir en su casa en el cuarto donde me había enseñado que guardaba el maíz y protegía de los depredadores a sus polluelos y a su cachorro que, por cierto, se encontraba enfermo, con la testa hinchada, al cual no le daba mucho tiempo a pesar de la ternura con la que lo cuidaba.

También es importante decir que, Perita y yo coincidimos en otra cosa más, a la que yo atribuyo su paciencia y empatía. Era el hecho de que tanto ella como yo nos encontrábamos aprendiendo, yo desde cero, todo lo que se refería al café. En mi caso, por ejemplo, los cafeticultores, tenían por mi seguridad sí me llevaban a los cafetales, también tenían que les hiciera perder el tiempo, a los más jóvenes, que me vieran sola con ellos en el cafetal, siendo una mujer y además extraña a la comunidad y, en el caso de Perita, era juzgada y criticada por hacer la labor campesina basada, en su mayoría, en su intuición o en las recomendaciones que rastreaba de su juventud o aquellas que le explicaban sus cercanos, pero que, poco a poco iba entendiendo, muchas veces de forma diferente a lo que quería decir los cafeticultores.

Recuerdo que, en ese contexto, nadie confiaba en mí para ir al cafetal y verdaderamente aprender y participar de un día de trabajo. Fue Perita una de esas personas que me llevó a pesar de ello. Don Beto, por ejemplo, me llevó hasta que notó en mí habilidades para estar en el cafetal. En otros casos, me llevaron y manejaron mi presencia como una experiencia más lúdica, haciendo bromas y permitiéndome intentar, por ejemplo, limpiar la milpa, aunque fuera muy poca mi participación y siendo condescendientes conmigo, tomando con humor mi falta de experiencia.

Sin embargo, con Perita, no hubo algo así, sino que, fue una experiencia en la que, la propia Perita, reconocía en ese momento de vida, su reaprendizaje de habitar en el cafetal y en su comunidad, al invitarme bajo la advertencia de *no saber mucho*. Pues había situaciones, externas a ella, que la hacían no reconocer sus esfuerzos y de eso tengo que contar este episodio.

Las visitas a Perita fueron cada vez más frecuentes. Una de ellas fue cuando me invitó a conocer su cafetal que se encontraba a unos 30 o 40 minutos caminando entre las veredas cercanas a la cabecera. Me mostró los árboles de *amatl* que rodeaban el camino a su cafetal,

recuerdo que me contó que había rozado algunas matas que deseaba que retoñaran. Me dijo que recordaba que un señor le había dicho que tenía que hacerlo, aproximadamente a la altura de medio metro y después de sentarnos por un rato a contemplar el paisaje y descansar, me llevó a ver las nuevas matas de café que le habían obsequiado. De pronto, se paró justo frente una de estas plantas que ella misma había sembrado, con la intención de cubrirlas, de ocultarlas de los chapeadores que, por cierto, eran jóvenes, como de veintitantos años, y se estaban aproximando a nosotras y se veían entre ellos y hablaban. Eso provocó en Perita cambiar su semblante a uno mucho muy serio y a no decir nada hasta que ellos se habían alejado, hasta no sentirse fuera de su visión, fue entonces cuando me dijo que, muchos de esos chapeadores hablaban de su forma de sembrar o de tomar el azadón para chapear. Algunos de ellos un tanto sorprendidos, haciendo hincapié en lo mal que hacía Perita la limpia de los cafetales. Perita me explicó que muchos de esos comentarios se inclinaban a darle un consejo, pero otros cuantos en un tono de burla o de regaño, algo que la hacía sentirse incómoda, pero no lo suficiente como para darse por vencida. Esta experiencia me hizo romper con la idea de que son los adultos mayores los expertos en las tareas campesinas, o que al menos son concebidos de esa forma, siendo que todos conocen algo, pueden aportar o distinguir algo sobre sus cultivos, independientemente de la edad que tengan.

Esa misma tarde, Perita me brindó otro gran aprendizaje con respecto a la edad, pues, así como ella no desistió en su convicción por dedicarse al cultivo de café, pese a no haber condicionado o modelado su cuerpo al trabajo campesino durante años o, con la misma intensidad y destreza de un jornalero joven, Perita tuvo esa misma consideración por sus propias plantas de café de mayor edad. Cuando llegamos a la parte de su cafetal donde se encontraban sus plantas más antiguas y en las que estaba colocando trampas de etanol, hechas de botellas de plástico, para combatir plagas como la broca, Perita me explicaba que esos eran los cafetales que les heredaron las generaciones anteriores y hacía más evidente la distinción al decirme:

Si te fijas, esos son cafetales altos, si ves, por eso tengo escaleras, eso ya casi no se usa, cuesta cortar el café, tiene uno que subir, pero pues esos ya estaban ahí, no sé si ves que ahora son chaparritos<sup>32</sup> y que también cuestan cortar, porque luego duele la

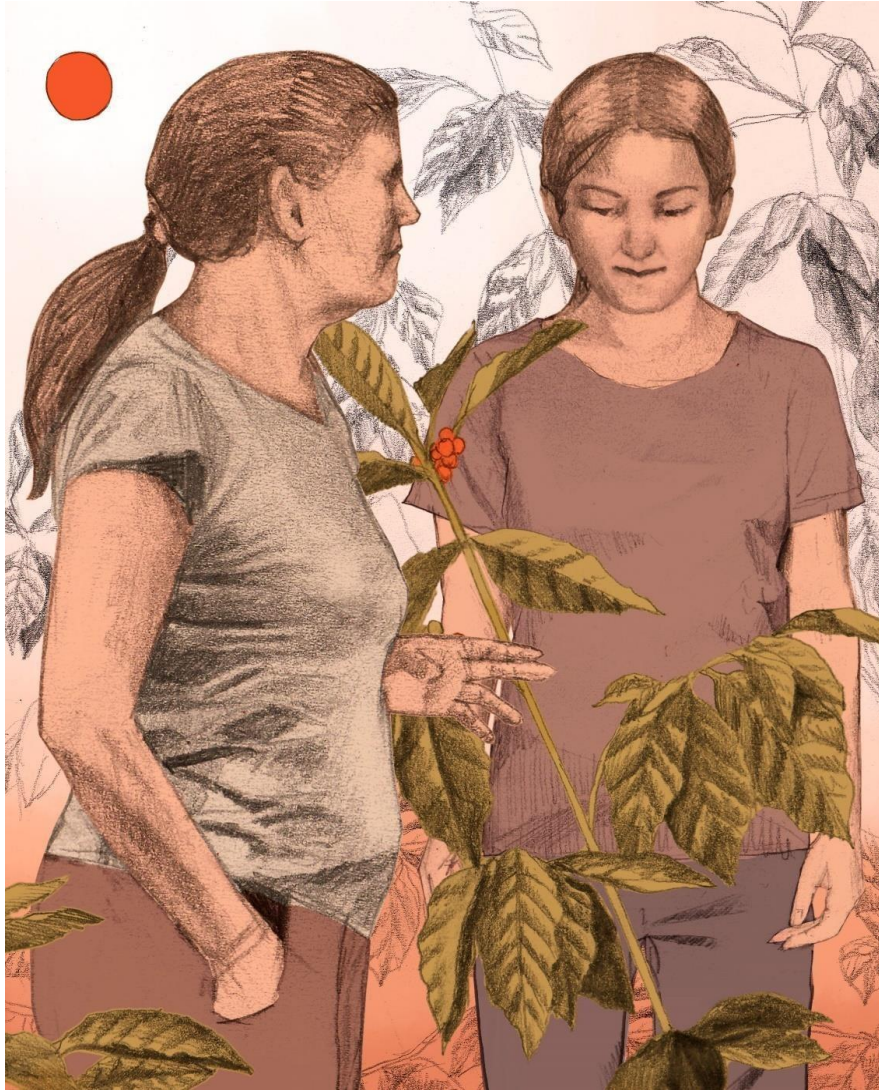
---

<sup>32</sup> Perita hacía referencia a variedades de café como la arábica o iberia que, según los cafetaleros de la cabecera de San Sebastián, las proporcionaba el gobierno o las empresas trasnacionales para la renovación de los

espalda, pero esos los chamacos los cortan re bien, ya es común ver a niños haciendo el corte o sea que ya trabajan.

### Figura 17

*Diálogo compartido con Perita*



Fuente. A. López, 2023, grabado digital, colección propia.

Con ese testimonio, Perita me fue explicando que, a pesar de que ella y don Alfonso tenían la intención de trabajar el café y de aprender a trabajarlo de tal forma que pudiera ser un medio para poder vivir, no tenía la intención de podar aquellas plantas para reemplazarlas

---

cafetales.

por otras que tuvieran mayor rendimiento, pues esas eran aparte, estaban ahí desde hacía mucho tiempo y por eso Perita y don Alfonso las apreciaban.

Con la experiencia y palabra de Perita pude comprender distintas situaciones de cómo es la vida en San Sebastián Tlacotepec. En primer lugar, porque para Perita, fue una decisión importante salir de su comunidad y enfrentar un nuevo escenario en una ciudad muy distinta a su lugar de origen, desde la experiencia de la maquila, en la que el trabajo es materializado por el volumen de la producción textil, una lógica que no trasladó a su experiencia de retorno y en sus las plantas de café. En ese momento de la vida en San Sebastián Tlacotepec las plantas criollas eran reemplazadas por plantas clonadas, como la variedad Romex 51, que se sustituían como resultado de los discursos que las empresas trasnacionales, como la Nestlé y los proyectos productivos, trataban de impulsar para potenciar la producción de café en el estado de Puebla. Aquellos discursos Perita no los asimilaba por muchas razones, en especial por su convicción al cuidado de la vida en todas sus formas y también por haberse alejado de su comunidad durante el tiempo que esos discursos tuvieron mucho auge. En dado caso, su experiencia, en tanto migrante de retorno, es muy distinta a la de otros miembros de la comunidad con respecto al manejo de las plantas de café. Como he mencionado, a Perita no le agradaban las fotos, sin embargo, gracias al trabajo de la Artista Alondra López, puedo presentar la siguiente figura que representa ese diálogo con Perita.

## 8. “¡Pero siémbrales ya!”

Al terminar el rosario de las 5 de la tarde, Doña Feli nos invitó a acompañarla a casa de su prima Perita. Nos dijo que tenía que darle un recado de parte de su familia de la Ciudad de México. Con frecuencia ellos se comunicaban con Perita a través de la línea telefónica de los Carrera, quienes, en ese entonces, contaban con uno de los pocos teléfonos fijos en la Cabecera Municipal. Y gracias a ello, los Señores Carrera podían comunicarse con sus hijos que vivían en otros estados de la República. A Perita le permitían hacer uso del teléfono y las llamadas propiciaban sus visitas. Hubo veces en que Perita permanecía un rato en la casa a la espera de que el teléfono sonara. Mientras tanto, nos gustaba conversar. Aquella tarde dorada de mayo, de esas en las que la noche se ve todavía muy lejana, Doña Feli, su hija Meche, su nieto Baruc y yo nos dirigimos a casa de Perita. Bajamos a la avenida principal y caminamos hasta la secundaria para, enseguida, adentrarnos por los traspatios vecinos hasta encontrar la casa de Perita.

Muy pocas veces salimos juntas, era muy difícil coincidir debido a las múltiples actividades que cada una tenía. Doña Feli, por ejemplo, se enfocaba en las labores de la casa, en hacer la comida, echar tortilla y lavar la ropa. Todo ello lo alternaba con atender su tienda y resolver asuntos relacionados con el café, como, por ejemplo, embolsar las pesetillas de café para después trasplantarlo. También hacía otros procesos como la molienda y el tostado del café en máquinas moladoras y tostadoras, respectivamente. Por otra parte, Meche, además de asumir los cuidados del hogar, también se dedicaba a la cría de tilapia, peces que vendían a comercios de la cabecera municipal. El cuidado de sus peces le tomaba gran parte del día pues requería que ella se trasladara diariamente al ranchito de su familia que está muy cerca de la cabecera municipal.

Perita nos recibió con la triste noticia de que el cachorro que había adoptado estaba enfermo. Ver al cachorro decaído y con la cabeza inflamada, nos rompió el corazón. Perita lamentaba el hecho de no contar en la comunidad con un médico veterinario que lo pudiera atender y menos los medicamentos que pudieran necesitar para su tratamiento. Tal vez la pena nos hizo

cambiar de tema.

El traspatio de Perita, a diferencia de otros traspacios, no tenía plantas de café, de chile, flores de ornato o árboles frutales, como ocurría en otros hogares de San Sebastián. Incluso, como en el caso de su prima, doña Feli. Aquello podía ser por el hecho de que Perita tenía poco de haberse mudado. En su traspatio había una gallina con sus polluelos y su perrito que había perdido el gusto por perseguirlos. Mientras estábamos ahí, Perita aprovechó la visita de su prima para pedirle su opinión acerca de unas semillas. Mencionó que uno de sus familiares de Mazateopan le obsequió unos granos de café pergamino. Pero, ella argumentaba que tenían broca, por lo que no los quiso sembrar. Doña Feli se quedó intrigada con aquellos granos y le pidió que se los enseñara.

Entonces, Perita se metió a uno de los cuartos de su casa y sacó una jícara. Bueno, algo que funciona como tal, pero de plástico. El recipiente contenía una bolsa de plástico con semillas de café pergamino<sup>33</sup>, cacao y un hueso de mamey, que al parecer tenía la intención de sembrar.

Doña Feli tomó la jícara y se fue directamente a la bolsa con los granos de café. Metió la mano y puso las semillas sobre su palma y las comenzó a revolver. Noté que guardó silencio, mientras las movía dentro de la bolsa. Le interesaba escuchar el sonido que hacían las semillas al chocar unas con otras. Ese sonido era muy sutil, persistía lo crujiente y seco de las cáscaras del pergamino. Era un sonido liviano, como el de un palo de lluvia. Eso era bueno, porque, implicaba que no estaban húmedas. Perita volvió a mencionar el tema de que tenían broca, pues en el recipiente había unas bolitas diminutas de color oscuro. Sin embargo, Doña Feli con su experiencia seleccionando semillas y tostando café, tanto de forma manual, como en maquinaria, pudo ver que los granos no tenían señales de haber sido comidos por una plaga.

Doña Feli evaluó que las semillas se encontraban “aún buenas”. Le dijo a Perita que lo que veía en el recipiente, eran tal vez corucos<sup>34</sup>. Los granos, a simple vista, parecían sólo estar

---

<sup>33</sup> Así se llama al café sin mucílago que ha pasado por un proceso de fermentación, lavado y secado al sol o por máquinas.

<sup>34</sup> Los corucos son una especie de piojo muy pequeño que parasita a las aves de corral. Los granos de café tienen sus propias plagas, como la broca que, es un tipo de escarabajo negro que hace madriguera dentro de los frutos, es decir, cuando se encuentra en cereza. Cabe destacar que doña Felicitas, además de su amplia experiencia en el cultivo del café, también tenía experiencia con la cría de gallinas. Además, Perita tenía las semillas en la misma parte de su casa

manchados, teniendo puntitos que iban de color café muy oscuro a una tonalidad amarilla, hasta que se desvanecía, pero no habían sido comidos por los corucos, como Perita decía. Continuó examinando los granos. Sacó un par de ellos y les quitó la cascarilla blanquecina que los protegía. Los granos, ya sin la cáscara, eran tersos, con un brillo ligero. Eran de un color verde, casi llegando a grisáceo. Los mordió y luego escupió los trozos que se quedaron en su boca. Estaban frescos, tenían la textura un poco más firme que una nuez, pero se partían fácilmente cuando el diente los traspasaba. Tenían un sabor herbal.

Doña Feli llegó a la conclusión de que los granos estaban aún buenos. “Pero ¡siémbrales ya!”, le dijo. Perita insistió en que estaban picados, por los minúsculos insectos que le había comentado tenían. Luego, tomó la bolsita de plástico llena de granos de café, algunos estaban manchados. Y otra vez los sostuvo en la palma de su mano, tanteándolos y la cáscara del pergamino los hacía sonar como una sonaja.

Doña Felicitas concluyó: “Sí, están buenos. Ahora, elígete los más parejitos ¡Esos los tienes que sembrar ya! Los pones en una jícara o vasija grande con agua, y de ahí ya”.

Doña Feli, un par de días antes, me había explicado cuál es la forma que debe presentar una semilla para ser sembrada. Ella me contó que las semillas en pergamino, las que están más parejitas, son las que se deben sembrar. Me mostró una semilla y me señaló la línea que el grano tiene justo a la mitad. Me dijo que esa línea tiene que estar bien derechita. Me dijo que esas son las que plantan, como las que entregan en costales a la organización Ipantepetl. Y fue mucho más allá, porque, buscó entre esas, aquella que no se debe sembrar. Son unas muy diferentes. Me dijo: “Estos son *ruizos*”, lo cual quiere decir que las semillas en lugar de componerse de dos mitades se forman de tres partes. Eso hace que su tamaño sea mucho más pequeño, porque tienen la forma de una luna en cuarto menguante o de una rebanada de melón o sandía. En la siguiente Figura 18 podemos ver ese momento en el que doña Feli hacía esa selección.

Esas semillas, me contó doña Feli, no sirven para sembrar, pero sí para tomar. Y es muy común que cuando se tuesta el café artesanalmente, en comal de barro, se utilicen esos granos. En la comercialización del café orgánico también se usan, pero se seleccionan a

---

donde guarecía a sus polluelos de depredadores como perros y gatos.

través de máquinas que deben separarlos, porque, de esta manera, evitan que los granos *ruizos* se tuesten de más y modifiquen el sabor del café. Esto puede coincidir con el hecho de que la tecnificación del cultivo del café cada vez más busque formas de estandarizar el tamaño de las semillas, por medio de la modificación genética de las plantas de café.

Esa explicación, sin duda es importante. Fue muy concreta, pero me sorprendió la sutileza de ese otro saber, ligado al uso de todos sus sentidos. La observación de la apariencia de las semillas, el sonido que éstas hacen y el hecho de probarlas y así distinguir mucho mejor su textura.

### **Figura 18**

*Selección de semillas de café hecha por doña Feli*



Fuente. D. Palma Patiño, 2015, fotografía digital.

La forma tan privilegiada en la que lo pude ver fue extraordinaria, porque, no lo esperaba y surgió en un contexto cotidiano. Fue coincidencia o suerte. Pero, contrario a las ideas con las que llegué a campo, después de haber leído sobre el tema del conocimiento campesino, lo que pude presenciar fue un saber que se compartía entre dos mujeres, primas, de la misma edad. Entre mujeres que tienen un conocimiento muy profundo del entorno que las rodea. Cada una a través de su propia mirada. Y no como idealmente se piensa, que la transmisión

del conocimiento campesino ocurre de una generación a otra, de los adultos mayores hacia los más jóvenes. Como un intento de preservarlo. En este caso, surgió de una necesidad, de un supuesto, que incluso podría considerarse equivocado.

Fue un intercambio de opiniones y contrastes entre dos mujeres de 65 años que hicieron de esa interacción, un saber vivo que surgió en el contexto de la vida cotidiana de San Sebastián, y no a través de figuras externas como ingenieros que vienen con proyectos productivos o de empresas transnacionales. Tampoco partió de la figura hegemónica del campesino varón. Sino que partió de mujeres que desde su experiencia conocen.

Una de ellas, Perita, migrante quien, desde hacía veinticinco años, se volvía a encontrar en su comunidad a través del saber, a través de la búsqueda que le brindaba el cultivo del café. Doña Feli, por su parte, no era la típica figura de un campesino, aquel o aquella que dirige una unidad productiva y dirige el trabajo en el campo. Pero que, sin embargo, tiene un papel fundamental en la reproducción de la vida, cuyo saber cotidiano fue importante para solucionar un problema, en el justo momento.

Esta experiencia con doña Feli y con Perita me dio un aprendizaje más sobre el conocimiento campesino: la figura del campesino experto no existe como tal, porque todos tienen un profundo saber y sentir sobre el entorno que convive con ellos y de todo lo que de éste surge. En esta situación podría parecer que Doña Feli era la experta que conocía de semillas. Pero existen otros saberes que, además, comparten. Porque tienen lugar en la trama comunitaria. Tienen que ver con su origen como pueblo. Pues las semillas, como el maíz, son mucho más que el sustento alimenticio.

Perita, por ejemplo, nos plantea que:

La milpa está viva. Las milpas grandes van jalando a las chicas. La milpa chifla. Mi hermano dice: La milpa chifla, la naturaleza está viva. Me cuenta que estaba descansando en la troja y dice, reaccioné con el chiflido. Las grandes dicen apúrense que nos gana el tiempo y ya no habrá milpa para el hombre.

En esa trama, el maíz no sólo se concibe como un ser viviente, en el sentido biológico, sino que su vida implica una forma de vincularse con los otros<sup>35</sup>. Perita nos deja ver que el maíz

---

<sup>35</sup> Así como lo plantea Grimaldo Rengifo (2009), en su propuesta, desde la cosmovisión de los Quechua -lmas,

se siente atraído por un otro que además es su hermano y de ellos surge algo más. Perita me lo explicó de esta manera:

Te voy a contar del maíz azul, *poxa*. Dice Abel que lo comprobó en su primera siembra. Pues resulta que Abel, va a rozar, pero cómo, está chiquito, dijeron. Pero él iba a rozar para su mamá. Pero voy a sembrar *poxa*, le dijo su mamá. Abel le dijo “ah, qué bueno, me gustan los elotes. Yo te consigo 8 tareas”. Abel va a sembrar, va a tener su siembra, no alcanzó maíz, pero consiguieron. Abel fue a traer elote, fuimos a deshojar, pero nos preguntamos ¿pues no que él sembró *poxa*? Y luego, cuando lo llevó era pinto. “Yo sembré blanco y el *poxa*”.

Dijo él. Mi papá nos decía que cuando siembran dos colores, se gustan. Se coquetean y sale pinto. Era más blanco que azul, pero salieron más salteaditos. Se habían pegado con la roza de mi mamá. El esposo le dijo a su mamá “es que se gustaron”. Por más separados que estén, se coqueteó con su hermano, se le antojó a su hermana, por eso salió así. El maíz tiene vida”.

Perita se salió de su relato para explicar su propia visión de lo que su hermano le había narrado y la forma en la que ella también lo notaba.

He observado que cuando se pica, lo que se pica es el embrión. Me gusta contemplar los gorgojos y digo a mi esposo: “mira, está caminando, mira en lo que se convirtió el maíz. Camina, por eso es una vida, milpa, maíz, tortilla”. Se vuelve negrito, lo que es el embrión, llega un microbio. El embrión es blanquito. Más ancho y largo que el que se da aquí. El maíz de aquí se pica rápido, no dura. Como no le echan química no dura.

Y no sólo no dura como el maíz mejorado, sino que se le trata de forma distinta, se bendice y se conserva en lugares propios para una semilla que, además, es sagrada. Ese maíz criollo, se bendice, y no se debe de dejar por ahí, pues eso ha tenido como consecuencia que ya no se dé como antes. Doña Petra de La Cumbre, en el contexto de la fiesta patronal a San Isidro Labrador, por ejemplo, me contó cómo fue que se hizo consciente del carácter sagrado del

---

podemos notar en el relato de Perita desde San Sebastián Tlacotepec que, el parentesco no es sólo una característica humana, sino que es un atributo de cuanto existe. Se vive un mundo de comunidad que no se agota en el ámbito humano, sino que se amplía hacia el mundo de lo natural y lo sagrado.

maíz. Me contó que así, en un día como cualquier otro, estaba tranquila en su casa, cuando de repente llegó una señora mayor que la regañó por hacer algo de forma muy peculiar. Doña Petra me contó que ese día, se le ocurrió poner el maíz fuera de su casa y en bolsa de plástico. Al ver eso la señora le reclamó que por qué tenía así el maíz, si eso era algo sagrado y con una mirada desaprobatoria remató diciendo. "Cuando lo comes no estorba". Y desde esa vez, Doña Petra, se dio cuenta del valor que el maíz tenía. Y reconocer su carácter sagrado, es igual de relevante como saber sembrarlo e identificar cuál es la semilla propia para hacerlo.

Cuando estuve en La Cumbre, por ejemplo, pude ver esa otra parte en la que el carácter sagrado se pierde por aspectos como el cambio de una religión a otra.

Un tema recurrente en el momento en el que fui a campo fue que, la familia de Doña Martha se había cambiado de religión, incluso siendo un mes antes parte de la mayordomía. La gente hablaba de que Doña Martha se había vuelto evangélica y eso le generaba conflicto con los miembros de la comunidad. Esa religión estaba en contra de la celebración de las fiestas patronales. Esto se expresa en discursos en los que les decían que, parte de la situación de pobreza en que viven las comunidades, es por los gastos tan grandes que hacen para las fiestas, en lugar de gastarlo para mejorar, supuestamente, sus condiciones de vida.

Como había mencionado, Doña Martha, un año atrás, todavía, formaba parte de las actividades católicas que se celebraban en la comunidad. Fue madrina de varios niños, como siempre lo había hecho. Pero, en esa segunda visita que hice, la noté muy renuente a todo lo que tuviera relación con la iglesia católica, más claramente con la Bendición de semillas. Recuerdo que le pregunté por el tema, pues me cuestionó sobre lo que había pasado en la fiesta, y con quienes había hablado. Tal vez para escuchar a través de mi palabra los eventos recientes, las novedades, todo aquello de lo que fue excluida de tajo. Yo le conté que me habían hablado de la importancia de bendecir las semillas para que la milpa se siga dando. Al no escuchar algo de su interés doña Martha me dijo: "Ah, sí. Yo sé seleccionar maíz".

Me lo dijo cómo si no fuera para ella, en ese momento, tan importante el hecho de bendecir el maíz y, concluyó que era lo mismo, que sólo tenía uno que saber escogerlo. Y al ver que el tema de la bendición de semillas, no le resultaba cómodo, le comenté que una amiga, de la ciudad de Puebla, me había contado que para seleccionar dividían la mazorca en tres partes, una parte para vender, una para comer y otra para alimentar a los pollos. En cuanto mencioné

esto, su semblante cambió y se mostró más abierta a compartir su propia forma de seleccionar el maíz. Incluso me dijo, sí, así yo lo hago. Pero, primero se escoge la mazorca, la grande, no el *molcatl*, que es la mazorca a la que llaman también el pilón, porque es mucho más pequeña, es la mazorca que sale extra de la milpa, así me explicaron para poder entender. Doña Martha me dijo, se debe seleccionar del Zontlil, la mazorca de mayor tamaño. La parte de arriba, la de la punta de la mazorca, se le daba de alimento a los animales. La parte del medio era donde obtenían las semillas para sembrar y la parte de abajo de la mazorca, se usaba finalmente para el consumo humano.

Las semillas, como nos contó Perita, tienen vida. Pero también se mueven, a través del afecto por los otros. Se mueven como un regalo. Perita aprendió con las semillas que le obsequió su familiar de Mazateopan. Don Fede, por ejemplo, nos dijo que la semilla de las plantas de café, que ahora se conocen como criollas, llegaron de por allá de Veracruz. “Mis abuelos me decían que uno de sus vecinos lo trajo, la semilla, de allá abajo por donde andaban trabajando, por el plano, por Axapa, por allá por Ixtacapan”.

Lo trajeron para experimentar, por si se daba de la misma forma en que lo hacía de donde lo trajeron. Hoy es un cultivo importante para el sustento de las familias en San Sebastián. Pero eso fue gracias a que alguien lo trasladó y lo compartió con sus cercanos. Y ese compartir que tiene que ver con los afectos se sigue dando. Don Beto, por ejemplo, recibía las semillas de café que Becko compartía con tanto cariño. Las plantas que don Beto recibía provenían de los espacios de aprendizaje tecnificado, de los programas a los que Becko accedía, como estudiante y como un agente de cambio, como miembro activo de la comunidad desde los programas y proyectos para la tecnificación del campo.

Lo trajeron en Semilla, yo lo propagué, lo sembré por primera vez, salieron las pesetillas y lo embolsé, yo los traje y sembré unas matas aquí, ahora son más grandes que dan café y de aquí lo saqué, está terraceado. Me lo trajo un ingeniero. También Becko ha traído. Entonces yo lo tuve que sembrar, de ahí saqué la producción.

Pero Becko, al compartirlas con su padre, al intercambiar y dialogar sus saberes, no reproducía la lógica del mercado si no la lógica de su comunidad, la de compartir. Así lo hizo cuando Becko llevó a San Sebastián la variedad de café colombiano que Don Beto hizo crecer en Ojo de Agua, el cual nos mostró en una de nuestras visitas.

En las anteriores experiencias, pudimos ver diferentes formas de relacionarse con semillas como el maíz y el café. En el caso del maíz, vimos la importancia de su carácter sagrado y de considerar en el maíz a un ser con características humanas, que tiene un hermano o hermana y, que, además, tiene deseos y de éste surge algo nuevo. También pudimos ver, retomando las palabras de Rengifo (2009, p. 22), que:

La modernidad es un proceso que se construye sobre la base de la destrucción de estos lazos de reciprocidad y familiaridad del humano con la naturaleza, porque se considera que están en la base del atraso de estos pueblos.

De esa forma vemos que a través de instituciones como la iglesia, que consideran una actitud basada en la “superstición” a prácticas como la bendición de las semillas, se rompe la relación con lo sagrado y con la naturaleza, cambiando la dinámica de las personas, centrándose en el individualismo, desligándola de la vida comunitaria. En San Sebastián Tlacotepec y la Cumbre, las instituciones, como la iglesia y las organizaciones estatales y no estatales. Han fracturado también esa relación por medio de discursos que reducen la experiencia del saber campesino a la manipulación técnica de la naturaleza y todo lo que de ella se desprende, viéndolos como un recurso. Del café, por ejemplo, se dice que se hace con técnica o se hace desde la empiria. Pero el saber campesino no habla de efectividad y rendimiento, sino que lo entendemos desde dimensiones afectivas y cosmogónicas. La reproducción del conocimiento campesino, lo situamos en una dinámica, siguiendo a Velázquez (2014, p. 43), “En la que ni la acción ni sus contenidos, ni los productos son desligados de la persona que los produce, no son enajenados como ocurre en el caso de la mercancía”

Por eso, el conocimiento campesino, curiosamente, siempre parte de un otro. Ese otro puede ser una planta, una variedad de semilla diferente y, por supuesto, ese otro que comparte un saber. Y, la dimensión técnica no explica por completo ese saber.

## 9. El joven

En las vísperas de la fiesta de San Isidro Labrador asistí al baile popular de la comunidad de La Cumbre. Tuve la ingenua idea de ir con el propósito de observar y hacer mi trabajo, registrar los aspectos más relevantes, hacer entrevistas informales y registrar todo cuanto pudiera. De hacer observación participante. A pesar de que yo generalmente soy una persona muy tímida a la que ni en mi propio contexto le gusta bailar o, mejor dicho, me da mucha pena. Ese tipo de situaciones, incluso personalmente, me imposibilitan socializar. Aun así, estaba decidida a ser lo más respetuosa y profesional que pudiera, aunque en realidad era yo todavía una estudiante. Me resistía a considerar que los asistentes me iban a percibir no como una investigadora, sino, como una mujer que iba a asistir al baile de la fiesta patronal. Y una mujer que además es foránea y de cualquier forma puede causar extrañeza.

Para aminorar esa tensión busque la compañía de las mujeres más jóvenes de la familia de doña Martha. Una de las primeras mujeres que participaban en los procesos organizativos, como Ipantepetl, para la producción orgánica de café. Con ella también pude presenciar algunos conocimientos sobre el cultivo de maíz como vimos anteriormente. Las hijas de doña Martha irían al baile después de arreglarse. Yo por supuesto me sentí decepcionada por tener que esperarlas, pues estaba nerviosa por el hecho de no registrar algo importante, aunque no sabía exactamente qué. Pero consideraba que simplemente no podía ir sola, porque desde que había comentado mis intenciones de asistir, se me había advertido que tuviera cuidado de los hombres que en ese momento específico toman mucho. Siempre me decían: “cuidado, porque luego los hombres andan ya bien borrachos”. Yo en realidad no quería esperar a que se arreglaran, pero sabía que no podía ir sola. Y yo consideraba que una de las formas de protegerme de esa situación era asistiendo con mi indumentaria de investigadora: pantalones de mezclilla gruesa, blusa de cuello polo y unas botas de hule, que había adoptado en mis estancias en campo. Botas a la usanza de los cafecultores, que usan para poder caminar en el lodo, atravesar los arroyos y sobre todo para ir a trabajar en el campo.

Estando en el baile evité cuanto más pude bailar con algún varón de la comunidad, hasta que fue inevitable. Un señor me pidió bailar una pieza. Yo de cualquier forma me sentí incómoda. Sin embargo, para mí fue más incómodo cuando él me dijo, entre otras cosas que no quise escuchar, que me compraría mis huaraches.

Previamente les había preguntado a las mujeres de esta familia cuáles eran los códigos para aceptar un baile, ya que en una de las piezas que estaban bailando, vi que una señora aceptó bailar con otro señor que no era su esposo. Ellas me dijeron que eso no se tomaba a mal porque solo era un baile. Yo consideré que no había problema de aceptar bailar, pero obviamente, cuando el señor me pidió una segunda pieza no acepté y me enfoqué en platicar. Cuando les compartí mi experiencia con aquel personaje, las hijas de doña Martha morían de risa. Me comentaron que eso era algo que ese señor acostumbra a decir a las mujeres. Pero en ese momento yo no sabía por qué me lo había dicho. Así fue como ellas me dijeron que era porque había ido con mis botas. Aquella decisión que para mí significaba comodidad, al señor le hablaba de una posible carencia, pues las botas se usan en el contexto del trabajo campesino y no todas las mujeres trabajan en el campo, a menos que sea por necesidad. Esto no es una regla, porque a muchas de ellas les agrada el trabajo del campo, como la pizca del maíz y el corte del café, tomando en cuenta que, son actividades que pueden realizar las mujeres, frente a otras que sí consideran más propias a los varones, como el chapeo o la limpia de los cultivos.

Ese y otros sucesos que menciono en otro relato me hicieron sentirme poco segura, al grado en el que lo compartí con una mujer de la comunidad que me inspiró confianza. Ella me dijo desde su perspectiva en qué personas no podía confiar y en quienes sí. Ella me dijo que no podía recibirme en su casa porque ya había recibido invitados, pero me recomendó a una persona de la comunidad. Cuando ella me lo describió inmediatamente lo reconocí diciéndole: “¡sí, claro, el señor Rigo!”. Ella me dijo: “No, cuál señor, ¡él es un joven! Con él quédate, vas a estar tranquila con él, no te va a hacer nada, no pasa nada porque es muy buena persona. Pero pues él pues no...”

No supe cómo afrontar su comentario sin ser irrespetuosa o indiscreta, o asumir algo que yo ni siquiera había conversado directamente con él, quien además era muy respetuoso conmigo y con todos los que interactuaba. Rigo era un hombre que no correspondía a los arquetipos

de masculinidad de la comunidad. Empezando por el hecho de que Rigo asumía los cuidados de sus seres queridos. En ese momento, por ejemplo, cuidaba a su abuelo que estaba enfermo. También cuidaba a su hermana menor de dieciséis años en la ausencia de sus padres. Además de que él se involucraba en la preparación de alimentos que compartía con su hermana cuando llegaba de la escuela. Incluso en la fiesta patronal participó en la elaboración del caldo de toro que se ofreció, así mismo elaboraba sus propias tortillas al igual que su hermana. Todo esto no se veía con otros varones en la comunidad. Además, se dedicaba al campo. Organizaba su propia siembra de maíz al tiempo que apoyaba a otros. Rigo era muy solidario con la comunidad, también participaba en las faenas.

Pude interactuar con Rigo no sólo a raíz de una mala experiencia con respecto al comportamiento de los hombres de la comunidad. Ese no fue el puente de nuestras conversaciones. Rigo tenía una participación importante en la organización de su comunidad. Cuando yo fui a campo en el 2015, era parte de la mayordomía, la cual me explicó que se conformaba por 5 mujeres y 5 hombres, quienes cumplían su función como parte del comité de festejos. También hay un presidente y una presidenta. Rigo comentó que ellos, por cierto, eran sus tíos.

Después está otro comité que aquí les decimos policías. Ellos se encargan de la inspección, se encargan de lo del baile. Ellos pusieron lo de la cerveza, pero esa se vende para pagarle al grupo y para la caja de ahorro del pueblo. Cada dos años se cambia de mayordomos. Es el 24 de diciembre, cuando se acuesta al niño, que se cambian. Se hace asamblea general y ya se propone a los mayordomos para la fiesta del Santo Patrón, San Isidro Labrador.

La fiesta de San Isidro Labrador en la comunidad de La Cumbre marca el inicio del ciclo agrícola. A mitad del mes de mayo las familias siembran sus semillas de maíz criollo que ellos mismos seleccionan. En esta celebración se bendicen las semillas de maíz y los instrumentos de trabajo de los campesinos: el azadón y la moruna. La cumbre es anfitriona de ocho comunidades que se reúnen en la cumbre para llevar a cabo una peregrinación por toda la comunidad que se reúnen para conmemorar al santo patrón y al trabajo que día con día realizan. También es motivo para pedir por su bienestar y salud, para no ser presos de los peligros que implica el trabajo campesino. Peligros que en las comunidades se expresan de

distintas formas. Por ejemplo, en la Cumbre el mayor peligro tiene que ver con el desgaste físico y el choque que puede haber entre el calor que se genera del trabajo con el frío del agua al bañarse o hacer otras actividades domésticas como lavar trastes, la artritis que se puede presentar en las manos por el uso del azadón, una enfermedad que después impide hacer el trabajo campesino. En Tlaco, por ejemplo, los peligros se relacionan con los seres no humanos que habitan en la naturaleza, como el chaneque. Que vive en la ceiba o árbol de *amatl* y que se lleva tanto a niños como a grandes. Pero también hay el peligro de ser mordido por los diferentes tipos de víboras. En la siguiente Figura podemos apreciar algunos elementos que condensan la celebración a San Isidro Labrador.

### **Figura 19**

*Celebración a San Isidro Labrador en la comunidad de La Cumbre*



Fuente. D. Palma Patiño, 2015, fotografía digital.

Ese aspecto fue evidente para mí cuando en la misa escuché al Padre decir en su sermón que había llegado tarde por lo difícil que era para él trasladarse a pie de una comunidad a otra. En su sacrificio reconocía lo difícil que puede ser el trabajo en el campo. “Fue interesante

escuchar que él le dijera a la gente que había llegado tarde por esa razón, y no por las habladurías”, su sermón era más o menos así. Si mis notas de campo no omiten muchos detalles:

Quisiera comenzar comunicándoles que, a pesar de ciertos rumores, aun no me iré de esta comunidad. Voy a continuar aquí y no tengo miedo. Ustedes saben que es cansado y a veces no puedo ir a todas las comunidades. Pero no es que me esté quejando. Hay peligros, como, por ejemplo, que me salga una víbora en el camino. Así como ustedes temen cuando van a trabajar. Por eso esta fiesta es tan importante para ustedes, ¿verdad? Pero yo a esas víboras no les tengo miedo.

Después de la misa el mismo padre bendijo las semillas que se colocaron en un altar encabezado por la imagen del Santo Patrón. Ahí las personas depositaron canastas con mazorcas, flores y una milpa sembrada en una maceta. Luego de eso los mayordomos se preparaban para salir a recibir a los peregrinos que venían de las comunidades que conforman el municipio, cada comunidad, representada por su mayordomo en turno. Todos llevando con respeto el estandarte que representa a su comunidad. San Isidro Labrador portando el elemento estelar de esta celebración: el maíz, tal como lo podemos ver en la siguiente figura.

Mientras que, los miembros del comité de festejos, entre ellos Rigo, se encontraba sirviendo la comida, los platos de caldo de toro, las tortillas, sirviendo el agua que ofrecieron a los peregrinos. Rigo era, por cierto, el único miembro del comité involucrado en la cocina, con los alimentos. Dirigiendo a las mujeres que recababan los dos kilos de tortillas que se habían encargado por cada mujer de familia.

Fue en casa de una de sus tías que él aceptó conversar conmigo. Por supuesto uno de los temas que me ubicaban en la escena de la celebración, fue mi incidente con el señor que comedidamente se ofreció a comprarme unos huaraches. La tía de Rigo me dijo que había hecho lo mismo con su hija. Me aconsejó decirle en una próxima vez *amo texkueso*, es decir, no me molestes, o *ne amo niknek*, yo no quiero. Rigo no se interesó mucho en esa plática, por suerte. Mencionó sentirse muy cansado. Rigo se había quedado en el baile popular hasta las 2 de la mañana y la había pasado bien, por lo que dejó ver. Me anticipé a preguntarle si podía ir a verlo en esos días para que me contara sobre los preparativos de la fiesta y sus responsabilidades como mayordomo.

Precisamente él había visitado a su tía para preguntarle si su tío podía ayudarle a sembrar, pero aún no tenía un día fijo. Apenas se estaba organizando y, conforme les fuera tocando a los que tenía que ayudar, también para sembrar maíz. Me dijo que ya sabiendo eso, me diría cuando podría ir a ver su siembra. Cuando la pequeña reunión terminó, el joven Rigo, me invitó a ver su casa. Su tía ya me había hablado de ella, dijo que era muy linda. Rigo tenía una actitud jovial que me transmitía mucha confianza, así que lo acompañé. Su casa estaba en la periferia de la comunidad, mucho antes de la inspectoría, junto al jardín de niños. Pasamos por la tienda de uno de los miembros de Ipantepetl, ahí también hay una zapatería, un internet y el molino. Nos adentramos en una vereda. El joven me indicó que continuara caminando, siguiendo esa vereda. Logramos llegar a una pequeña siembra de milpa que tenía en el centro un espantapájaros con prendas de vestir y una máscara de Halloween. Me cuenta que la máscara fue idea de su hermana.

La milpa que había trabajado tenía aproximadamente dos meses. Apenas se estaban dando los jilotes o elotes muy tiernos, me explicó. Pasamos el baño y luego por fin vi su casa que estaba rodeada de árboles. Su casa era un aspecto del que hablaban las personas, para hacer notar que Rigo era un joven diferente a los otros.

Cuando la vi, también me maravilló. Era diferente a todas las demás. Estaba hecha de madera y bambú. Tenía ventanas con una estructura cuadrículada, como una protección, pero no tenía vidrios, como ninguna en la Cumbre. Tenía techo de dos aguas y tejas de madera. Era más pequeña que todas las casas que vi, pero contaba con cocina de humo, espacio para los alimentos, una mesa redonda, algo no muy común en las casas que vi en la comunidad. Y el piso. Este era de tierra salvo que, en algunos espacios, como en la habitación, Rigo había incrustado corcholatas de distintos colores, haciendo un diseño con formas y letras. Se veía muy prolijo. Era un trabajo muy detallado, de mucha paciencia. Le dije con mucho entusiasmo que me encantaba su casa.

Me compartió que a muchas personas les gustaba su casa. Como no contaba con electricidad era un lugar muy tranquilo. Rigo al final me pidió que dejáramos la entrevista para después, pues en ese momento él tenía que preparar la comida para recibir a su hermana de 16 años. Mencionó que estaba muy próxima a llegar a su casa. Me prometió que en los siguientes días podría invitarme a ver cómo sembraban. Todavía pude acompañarlo un rato más mientras,

cortaba chiles secos y asaba ajos que después molió en un molcajete. Amablemente me invitó a cenar con ellos. Esa tarde preparó un caldo de toro que me advirtió era un poco diferente al que había probado en la fiesta.

**Figura 20**

*Forma en la que se siembra el maíz en la comunidad de La Cumbre en terrenos inclinados*



Fuente. D. Palma Patiño, 2015, fotografía digital, La Cumbre, San Sebastián Tlacotepec, Puebla, México

Cuando por fin llegó el día de la siembra de Rigo, me sorprendió ver que en su siembra sus trabajadores, que eran sus primos, eran muy jóvenes. Tenían edades desde los dieciséis hasta los veinte años. Su hermana menor estaba ahí. Dos de ellos eran migrantes que retornaron a su comunidad justo por la fiesta a San Isidro Labrador. Uno de ellos llegaba de la Ciudad de

Tehuacán y el más joven, migraba a Guadalajara por cuestiones de trabajo. Me di cuenta de que, en las comunidades de San Sebastián Tlacotepec, los jóvenes y, especialmente quienes migran, se involucran en las labores campesinas en el contexto de las celebraciones religiosas, como la fiesta patronal, pero también en momentos más lúdicos y familiares, como en la pizca.

Debo admitir que Rigo no me dejó participar en su milpa, sembrando la semilla. Me dijo que estaba muy feo, refiriendo al hecho de que su terreno estaba muy inclinado, como podemos ver en la Figura 20.

Esa inclinación del terreno es una característica que, por cierto, dificulta que el maíz capte mejor los beneficios del abono, pues este se deslava con las lluvias. Esta característica también justifica que las milpas en San Sebastián estén muy distanciadas unas de otras, además de que eso permite que posteriormente la milpa se pueda doblar, para evitar que la humedad se concentre en las mazorcas y estas se pudran.

Rigo me pidió que ayudara a su hermana, que iba a participar desde la preparación de la comida. Rigo mencionó que, aunque él sin problema puede preparar su propia comida, la costumbre es que, la mujer se dedique a hacer la comida y las tortillas, mientras los hombres trabajan. Al no tener padres, eran ellos quienes tenían que asumir esa responsabilidad.

Yo tuve que acoplarme a esa situación y cumplir con el rol que me correspondía al lado de la hermana de Rigo. Lo primero que nos asignó fue poner el nixtamal y luego llevar el maíz al molino. Después de eso, regresamos a su casa a echar tortillas. A las 11 teníamos que llevar agua a los trabajadores. La llevamos en botellas de refresco de tres litros. Esa fue mi oportunidad para observar de cerca una siembra en La Cumbre. Los jóvenes trabajadores me enseñaron cómo se tenía que sembrar: “Pues para sembrar maíz no más se hace el hoyo y se echan las semillas y ya. De a cinco semillas. Es fácil, nomás sigues el surco del otro y mides como de a un metro”.

Me enseñaron cómo se entierra el cavador a la tierra: se manipula un poco, hacia enfrente y atrás, pero sin retirar el cavador de la tierra, y al hacerlo con el movimiento, la tierra cubre las semillas. Lo que vi en esa ocasión fue muy relevante, porque eran jóvenes quienes estaban reproduciendo la tradición, haciendo la mano vuelta. Los más jóvenes lo hacían por el aprecio a sus primos, pero también, porque Rigo participaba de igual modo en las

siembras de sus padres. La comida que su hermana preparó fue así misma una muestra de respeto ante esa relación de reciprocidad. Los trabajadores, como les llaman a los participantes de una milpa, son muy importantes pues:

Cuando uno es celoso o envidioso y no quiere pedir ayuda o no hace la comida que se acostumbra se tarda uno en sembrar y entonces crece disparejo y con el tiempo de lluvia se pierde, por lo mismo no crece igual. Incluso el maíz se pudre con la lluvia.

Reflexionar sobre ello ahora me hace nuevamente reconocer que, en ese tiempo, yo dirigía la atención en aquellas personas que encabezan el trabajo campesino, ya sea desde el aspecto económico, como por representar una jerarquía familiar, por ejemplo, la figura del hombre proveedor. Pero con Rigo pude, una vez más, darme cuenta de la diversidad de personas involucradas. Yo jamás pregunté a Rigo sobre su postura como un hombre joven que representa otro tipo de masculinidad. Y lamento mucho no haberlo hecho. En ese momento consideraba que eso no era algo que pudiera interferir con su saber, pero claramente sí lo hacía, porque él representaba un papel fundamental para la reproducción de la vida de su familia y también de la comunidad, incluso a través de su participación se siguió reproduciendo un año más el ciclo festivo, religioso y católico, específicamente, representando un rol importante en la organización comunitaria, la mayordomía.

En ese momento pensaba que esa distancia me permitía posicionar en un mismo lugar tanto su conocimiento como el de cualquier otro productor. Sin embargo, al no indagar más sobre su propia diversidad visibilice que a través de esa diversidad que encara otras formas de establecer relaciones para el cuidado de la vida, es posible reproducir el saber de una comunidad con respecto a su entorno y a la forma en que, transforma su trabajo en un bien que alimenta a la comunidad, a la familia y alimenta a un nivel sagrado, el maíz

## 10. “¡Mango!, ¡mango!”

Los niños son para Walter Benjamin los últimos habitantes del mundo mágico. Para ellos, nada se limita a existir. Todo es elocuente y sumamente significativo. Una intimidad mágica los conecta con el mundo. Se aproximan a las cosas y las tantean jugando, transformándose en ellas.

Byung-Chul Han (2023)

Tlaco nos prometía la humedad y el calor del sol. Volver lo más cercano a la familia. Estar como en casa. Sólo habíamos pasado, mi compañero y yo, una semana en la parte alta y ya deseábamos con ansias regresar. La neblina y el frío de La Cumbre se disipaban conforme avanzábamos entre las veredas. Después dejamos de ver casas. Durante un tramo, caminando, sólo tuvimos las panorámicas de los cerros. La fatiga nos hizo parar por un rato. Decidimos sentarnos sobre unas rocas a orillas de la carretera. Ahí varados, sedientos, hambrientos y sin poder seguir, nos encontramos con un personaje importante de la mitología de San Sebastián. Un zopilote se acercaba en el cielo. Volaba muy alto y después descendía y se apreciaba cada vez más. Ya estaba mucho más cerca. Llegaban otros más y volaban en círculos sobre nosotros. Bromeamos si nuestro cansancio era lo suficientemente grande como para que los zopilotes ya nos estuvieran rondando, esperando nuestro final. Nos sorprendió lo grandes que eran. Desde nuestra perspectiva parecía que con sus alas extendidas alcanzaban un metro. Al ver eso entendí lo que don Joel me había dicho sobre ese tipo de aves tan grandes que habitan en los cerros:

Pues cuentan que: Allá, en el cerro Cuixtepetl anidaba un águila gigante. Y esa águila

bajaba y se llevaba a los borregos, chivos, guajolotes y hasta a personas menudas. Cuentan que se llevaba a los niños. Esa águila gigante era muy fuerte, no se sabe de qué tamaño era. Pero hubo un valiente que se cubrió con canastos y espero a que el águila gigante se lo llevara. Y se lo llevó. Pero el valiente lo mató con su machete. Por eso las personas al salir de sus casas, en vez de usar sombreros, usaban canastos, por miedo al águila. Así, cuando bajaba el águila, se llevaba el canasto y de esa manera salvaban sus vidas. Actualmente no se sabe si se extinguió. Pero aún se habla de un águila gigante.

Aquellos zopilotes nos dieron un motivo más para resistir y seguir hasta Tlaco. Ya para cuando el olor a café tostado y molido nos indicó que habíamos llegado a Zacatilihuic, el alma nos volvió al cuerpo pues, llegando ahí, prácticamente, estaríamos en la cabecera municipal. La humedad y el calor nos daban la bienvenida al lugar anhelado.

Aun así, tuvimos que veredear un poco más para llegar a la casa que don Beto nos había prestado, pero nuestro ánimo era otro. Incluso con el calor del mediodía, que era demasiado intenso para nosotros, seguimos avanzando. Estábamos llegando cuando las personas normalmente regresaban de ir a la milpa o al cafetal. Los reconocíamos porque venían con la moruna a un lado, gorras o sombreros, y con sus botas para poder transitar en el lodo y el agua. También anunciaba el medio día el sonar de las manos haciendo tortilla en las cocinas de leña.

En ese paisaje se presentó ante mí una revelación: cuatro pequeños, parados frente a un árbol de mango, descalzos y en shorts. No eran tan grandes porque no estaban en la escuela a esa hora, tal vez iban al jardín de niños, tal vez no. Estaban brincando. Expectantes, mirando fijamente a un mango maduro. Un fruto de un amarillo intenso que rayaba en lo anaranjado, como un atardecer. Los cuatro gritaron entre risas: “¡Mango!, ¡mango!, ¡mango!, ¡mango!”, esperando a que este cayera, sin intervenir, sólo esperando e invitándole a caer. ¿Por qué no le gritan a otro? ¿Cómo saben que éste o aquel va a caer? ¿Por qué no simplemente suben al árbol y lo cortan?

Seguramente lo habían contemplado desde hacía un tiempo. Sabían justo el momento en el que iba a caer. Yo ya había conocido por las personas de Tlaco y sus comunidades la importancia de respetar los ciclos de las plantas: como en la milpa el no pisarlas, aunque no

sean propias; como no cazar tepezcuintle solo porque sí y, mucho menos venderlo. La enseñanza era tomar de la naturaleza sólo lo necesario y como un miembro más en la trama de la vida<sup>36</sup>.

\*\*\*

No lo he mencionado, pero tengo que contar que, antes de convivir más directamente con la familia Carrera, conviví con la familia Esperón, la familia de don Donato. Él vivía con sus dos hijas, que a su vez tenían su propia familia, unos de sus nietos son Ricardo y Poncho. Ellos fueron algunos de los pequeños que se unieron a ir a nadar conmigo y mis compañeros antropólogos. A don Donato lo conocimos justamente en el bautizo al que nos invitaron. Don Donato tenía un papel fundamental en la comunidad. Para comenzar fue uno de los primeros hombres en migrar a otro estado de la república, en su caso a Sonora, cuando era muy joven. Nos contó que para migrar tuvo que viajar un par de veces en la avioneta, que fue la primera forma de transporte en Tlacotepec y un medio impulsado por las autoridades religiosas en San Sebastián. Don Donato, era el único panadero en la cabecera municipal. Hacía su pan en horno de leña. Sus hijos y nueros trabajaban con él haciendo la recolección de la leña que traían en una camioneta. Don Donato nos contaba que había aprendido el oficio de panadero en sus migraciones.

Recuerdo que Ricardo, el nieto de don Donato, me acompañaba todo el tiempo. Yo recuerdo hacerle siempre preguntas sobre las plantas, sus nombres en náhuatl y para qué las usaban. A él le llamó la atención el tema de los animales, se enfocó particularmente en los insectos. Me dio una clasificación interesante: me habló de los animales buenos y malos que se encontraban en el monte. Me contó que los animales buenos eran aquellos como las mariposas, y luego se enfocó en advertirme de los animales malos: el escorpión, el escarabajo, que se encontraban debajo de los árboles podridos, y me habló del gusano *techichine* y lo dibujó en mi libreta. Dijo que si lo veía debía tener cuidado porque era más

---

<sup>36</sup> Esta revelación, me mostró que el conocimiento es incluso la mirada que los pueblos originarios tienen de la naturaleza con la que conviven. Una mirada que incluye a todos los miembros de la trama comunitaria, como en este caso la de las infancias. Esta postal de la vida en San Sebastián nos revela que no es únicamente en una técnica o una forma de manipular una planta o una herramienta en la que el conocimiento está presente. La literatura que había leído en ese momento me hacía buscar en San Sebastián un conocimiento que separa, que clasifica. Buscaba las taxonomías locales, para darle rigurosidad a mi investigación y hacer uso de los nombres correctos en náhuatl de la flora y la fauna. Pero aquellos niños con los que conviví me mostraron que el conocimiento es también una mirada y es diversa desde el lugar donde se mide.



del cultivo del café pareciera eclipsar otras prácticas destacan las actividades de a familia de Ricardo; la recolección de la leña, los traslados a los lugares donde ellos juegan, como el arroyo a donde van a nadar en Semana Santa. se muestra, además, la fauna que sólo se encuentra en dicha época. En esa imagen Ricardo, también habló de los lugares donde la vida campesina cobra relevancia. Ricardo me habló de los montes, pero lo hizo a partir del trabajo que él conoce que hacen las personas de su comunidad, su misma familia<sup>37</sup>.

Recuerdo que me sentía muy ignorante porque yo no lograba identificar la diferencia entre el monte, una parcela, un rancho, una siembra o un cafetal. Consideraba que tenía que entender primero eso para poder preguntar por las técnicas o por el contexto del uso de la tierra. Recuerdo haber preguntado lo mismo con adultos que se sorprendían y frustraban al no poderme explicar a modo que yo pudiera entender. La explicación de Ricardo fue para mí muy inquietante, fue la forma en la que lo comprendí. Fue gracias a su propia experiencia, pues desde su mirada me fue posible entender qué es el monte, a partir de las precauciones que se deben saber sobre éste.

El monte es el lugar o lugares que los campesinos deben atravesar para llegar a su cafetal. Deben estar alertas en él para no ser sorprendidos por los *chaneques*, pues estos seres te pueden perder. Pero también es un lugar que se transforma en un cafetal o una milpa por medio del trabajo. Existe en varias formas: el monte chico y el monte grande. Formando éstos parte de algo mucho más grande que es el cerro. En palabras de Ricardo:

Es grande, arriba, el cerro. El monte es más abajo, hay que llevar dos litros de agua. A veces son iguales, pero en el monte hay puro café, en el cerro hay animales: zorros, tepezcuintle, víboras, venados; hay pasto y hay plantas, hay tierra para sembrar. En el monte, ahí se hace la roza, que es cuando quitan los árboles para sembrar o construir

---

<sup>37</sup> La cartografía que nos obsequia Ricardo nos habla de un proceso biocultural muy importante en el contexto de San Sebastián Tlacotepec. En ella es posible identificar los cerros como aquellos lugares donde se sitúa la praxis campesina donde, desde la mirada de las infancias, subyacen otras formas del saber- hacer no hegemónicas, como los cultivos comerciales, Pues desde este conocimiento situado vemos la relevancia que tienen otras actividades campesinas como la recolección de leña que se emplea para la elaboración de pan, como en el caso de la familia Esperón. Ricardo nos revela desde su visión sobre su mundo un tiempo que no es lineal, porque conjunta varios procesos de distintas temporalidades en una sola imagen: la siembra, la Semana Santa y las actividades diurnas, como el juego para los niños y la socialización de los adultos. Respecto a este último punto, ejemplifica los lugares en los que ellos se relajan o descansan, lo cual demuestra también la forma en que interactúan o perciben las infancias a los adultos. Hecho que Ricardo destaca al dibujar la tienda con la rockola a través de la palabra: cervezas.

una vivienda, ahí se tiene que recolectar la leña, en el monte.

Tomando en cuenta la perspectiva de las infancias, también pude darme cuenta de que en estos lugares el comportamiento de las personas se modifica según el caso, a partir de las actividades que uno hace en el monte o en la siembra. Si esto no llega a ser totalmente claro, me gustaría contar una experiencia.

En Tlaco pude ir en algunas ocasiones a las siembras. La temporada en que yo podía ir a hacer trabajo de campo, coincidía con la siembra del maíz. Aun así, mi experiencia siempre fue muy distinta, porque dependía de quién me invitaba. Una vez me invitó un joven que encabezaba una siembra y me permitió ver y convivir, pero no me permitió participar, según su explicación, debido a lo inclinado de su terreno y por evitar un accidente. Una vez pude acompañar a una mujer en la comunidad de La Cumbre y, como era ella la que iba a sembrar, fue más abierta frente al hecho de dejarme participar. Pero la vez que, ahora voy a contar fue diferente, porque me invitó la amiga de Aracely Carrera, Silvia. Ella me invitó, muy amable, a acompañarla a la siembra de su familia. Silvia no participaría sembrando milpa, pero sí llevando el taquito a los hombres de su familia. Con ella iban Lauro y Wendy, su hija de nueve años, quien me recibió de forma muy cálida y efusiva. Lauro era un chico de trece años que aparentaba menos edad.

Lauro tenía la tarea de llevar los cuatro kilos de tortilla que ofrecerían en la comida previa la siembra. Silvia llevaba la masa para el *pozol* y la comida. Entre Wendy y yo nos turnamos para llevar las botellas con agua fresca con la que prepararían el *pozol*, una bebida que está hecha a base del nixtamal que ha pasado por un proceso de fermentación que hace que adquiera un sabor agrio, dependiendo del grado de fermentación. En San Sebastián esta bebida se sirve en jícaras de huaje y con un chile en vinagre. Esa es la costumbre, después de una siembra<sup>38</sup>.

Lauro era de entre nosotros quien mejor conocía el camino. Mientras avanzamos entre las veredas, Lauro iba haciendo ruidos muy específicos para saludar a otros trabajadores, que reían y bromeaban con él. Lauro sonreía ante los juegos o la carrilla, pero se ponía rojo mostrándonos que el hecho de ir con nosotras era una actividad que lo separaba del resto de

---

<sup>38</sup> También me tocó probarlo de otra forma. Me sirvieron un *pozol* en un vaso escarchado con sal, eso ya era una innovación, porque en el contexto de la siembra no lo vi.

hombres que estaban trabajando en la milpa. De hecho, se avergonzaba si le mencionábamos la posibilidad de ayudarlo con la carga que le habían encomendado. A pesar de lucir cansado, continuaba a paso firme. Wendy se cansaba, igual que yo, pero ella si pedía descansar. Yo no lo hacía, pero no por falta de ganas, sino más bien por pena: teníamos que avanzar para llegar a dar el taco, no podíamos hacer esperar a los trabajadores.

Cuando llegamos a la siembra me encontré con una situación muy significativa: Wendy y Lauro comenzaban a jugar. En el juego estaba representando lo que estábamos viviendo. Wendy prendió una fogata muy pequeña, apenas con unas ramitas, empezó a colocar insectos. Ella estaba preparando una comidita. Lauro la seguía: tomó algunas de las herramientas y empezó a jugar a rozar y a enterrar una de las coas que son unos palos largos con un extremo en punta, para poder cavar los agujeros en la tierra para depositar las semillas. Se adentraba en el juego de Wendy, pero se apenaba cuando se sentía observado y dejaba de jugar.

Esto me hizo preguntarme acerca de la participación de los niños en las actividades campesinas. Como una vez don Rubén me compartió, existen momentos en la vida campesina en que se puede compartir más con la familia. La siembra del maíz es el ejemplo por excelencia, porque reúne a toda la familia y de hecho es motivo para el retorno de jóvenes al trabajo del campo, aunque sea momentáneo, pues ellos siempre se encuentran migrando. De igual forma en el cultivo del café, hay momentos en los que la participación de la familia cobra relevancia. Por ejemplo, en la fase del corte de la cereza, que coincide con los últimos meses del año y con las vacaciones de temporada decembrina. Esto permite que algunos productores lleven a sus hijos al cafetal.

Don Rubén, por ejemplo, me contaba en una entrevista que a él le gustaba llevar a sus hijos a Ojo de Agua a cortar café. Pues menciona que él a su vez vivió la misma experiencia con su papá y así aprendió lo que era ese trabajo. Deseaba enseñar a sus hijos lo que cuestan las cosas, el valor del trabajo. Su testimonio me llevó a guiar mis preguntas con otros productores hacia ese mismo lugar. Les preguntaba a los cafeticultores si ellos llevaban a sus hijos al cafetal, pues mi hipótesis estaba guiada a considerar que el conocimiento campesino se desarrollaba al interior de las familias y que el trabajo familiar era una estrategia para poder lograr la subsistencia. Mi sorpresa fue que algunos productores empleaban fuerza de trabajo

guiados en distintas situaciones. Don Rafa, de La Cumbre, por ejemplo, me dijo que no, que él no lo hacía muy a menudo, porque los niños jugaban a la hora de ir al cafetal, se comían las cerezas, porque de hecho son muy dulces y agradables en cuanto a textura, porque ésta es suave y fresca al mismo tiempo. A don Rafa, le divertía contar esa anécdota, pero prefería que los niños no hicieran ese trabajo.

De mi experiencia con las infancias descubrí que, no todo el conocimiento sobre la naturaleza se encuentra en los cultivos comerciales o tradicionales, sino que todo en cuanto los rodea genera un saber-hacer. Las infancias, desde posicionamientos como el juego, nos muestra que la figura del productor como único agente de conocimiento se rompe. Pues las infancias al contemplar algo tan cotidiano, como la caída del mango, nos enseñan que son posibles otras maneras, no mediadas por el capital (Echeverría, 2012) de convivir con la naturaleza. Una de éstas es el juego, puesto que en la vivencia contada vemos que preparan los alimentos que se van a compartir, después del trabajo campesino, al tiempo que viven la siembra del maíz y nos muestran la importancia que tiene el cuidado del otro para la reproducción de la vida.

## 11. “De grande quiero ser antropóloga”

Con el inicial grupo de estudiantes de antropología, con quienes fui a San Sebastián por primera vez, hice varios recorridos por los alrededores de la cabecera municipal. Esos paseos se convirtieron en largas caminatas en las que solíamos tomar fotos del paisaje. Desde que llegamos al municipio las infancias se interesaron. Nuestra presencia no pasó desapercibida en nuestra breve estancia de campo en el mes de septiembre, que sucedió en el marco de la exposición que mencioné en el primer relato de esta tesis.

Fue un fin de semana largo, porque coincidió con el puente de las fiestas patrias. Eso contribuyó a que asistieran muchas personas, de diversas edades a la exposición. Las infancias eran las más entusiastas. Mis compañeros lo notaron enseguida. Recuerdo que estábamos muy emocionados por conocer a las personas de las que las doctoras del colegio hablaban en sus investigaciones. Así conocimos a Víctor, nieto de una de aquellas personalidades destacadas por su saber en la medicina tradicional. Víctor fue muy agradable y sociable. En ese entonces era muy inquieto, como un torbellino. Pronto hizo migas con nosotros y atrajo a más de sus amigos. De pronto se hizo un grupo de alrededor de 10 niños. Con ellos empezamos a ir a todas partes. Recuerdo especialmente haber ido con ellos al panteón y al potrero El Centenario.

Organizaban retas de fútbol con las infancias. A mí no me gusta el fútbol, pero los acompañaba. Las libretas de notas de campo y las cámaras fotográficas les producían demasiada curiosidad. En ese tiempo los celulares todavía no eran tan indispensables para el trabajo como ahora. Mis compañeros les daban las cámaras digitales y les enseñaban a usarlas, aunque, yo creo que más bien ellos eran muy intuitivos y curiosos, por eso aprendieron a usar las cámaras enseguida. Yo no me sentía muy convencida. Pero pensé que, como los demás, debía hacerlo.

Debo reconocer que tenía miedo de que le pasara algo a mi cámara y me avergonzaba sentirlo, porque, en ese entonces, era mi primer y único instrumento o dispositivo tecnológico para hacer investigación. Otro pensamiento que me abrumaba era sentirme muy lejana a los

pequeños, porque notaba que a los compañeros los apreciaban mucho. Yo misma percibía a mis compañeros más simpáticos y seguros de sí mismos. Esa soltura me hizo asumir un papel muy poco activo y me reservé a observar y acompañar.

Además, me sentí un poco torpe, ya que las conversaciones con las infancias eran muy cortas, incluso me parecían triviales. Podía notar que mis compañeros lograban conversar con ellos “más a fondo”. Recuerdo los imaginarios de investigación entre los estudiantes de antropología de mi generación respecto al rapport, el cual consideraban tenía que ver con la simpatía, con caerle bien a la gente y participar de algunas de las actividades relevantes de la vida cotidiana, aunque a veces, se hacían una sola vez, ocupando tiempo que las personas de la comunidad podrían haber empleado para otras actividades

Olvidé muchas cosas de esos recorridos, creo que cometía el error de enfocarme únicamente en los aspectos del café y no ver esos momentos que estaba viviendo de forma transversal. Una de las cosas que más recuerdo es lo incomoda que me sentí con algunas de las preguntas que les hacían a las infancias, aunque, en ese tiempo, no entendía por qué. Eran preguntas que parecían espontáneas o audaces, aparentemente para conocer mucho mejor a la comunidad en un contexto casual. No estaba de acuerdo con la forma, pues pensaba que eran preguntas que teníamos que hacer directamente a los adultos.

¿A qué se dedican tus padres? ¿tus papás producen café? ¿dónde venden su café?<sup>39</sup> ¿cómo cuánto café produce? ¿cuánto pagan por el café? Y muchas otras preguntas que me perdí. Algunas de las preguntas que yo hice a los niños tenían que ver con el entorno que yo no lograba entender del todo ¿qué es el monte? ¿Qué es el cerro? y ellos me contestaban desde lo que reconocen, desde lo que les es familiar, desde su propio rol en la comunidad.

Yo me consideraba muy penosa en el campo y, aun así, no me gustaba ir por ese camino. Me sentía más segura con la opción de buscar una entrevista, con lo que ello implica, poner la cara y decir desde el inicio el tema que deseaba saber, aunque eso pareciera una forma muy rígida y poco horizontal.

En ese entonces mi opinión era que no me sentía preparada sobre alguna metodología para abordar a las infancias. De hecho, recuerdo que, en la exposición de las fotografías organizada por el Colegio

---

<sup>39</sup> Porque sabíamos que había una tensión en cuanto a la venta de café con los llamados coyotes y de esa forma querían indagar.

de Antropología, se improvisó una dinámica en la que mis compañeros quisieron transmitir a los niños qué era la antropología. Recuerdo haber dicho algo muy formal y haber mencionado la palabra cultura. Eso provocó la mirada desaprobatoria de uno de mis compañeros y yo simplemente sentía que mi presencia ahí era un rotundo fracaso. Luego, ellos tomaron la iniciativa. No recuerdo sus palabras ni intento que éste sea un debate sobre una definición. Pero este relato se basa en los efectos de nuestra presencia.

## Figura 22

*Recorridos con las infancias que culminaban con momentos de nado en los arroyos*



Fuente. D. Palma Patiño, 2014, fotografía digital, San Sebastián Tlacotepec, Puebla, México

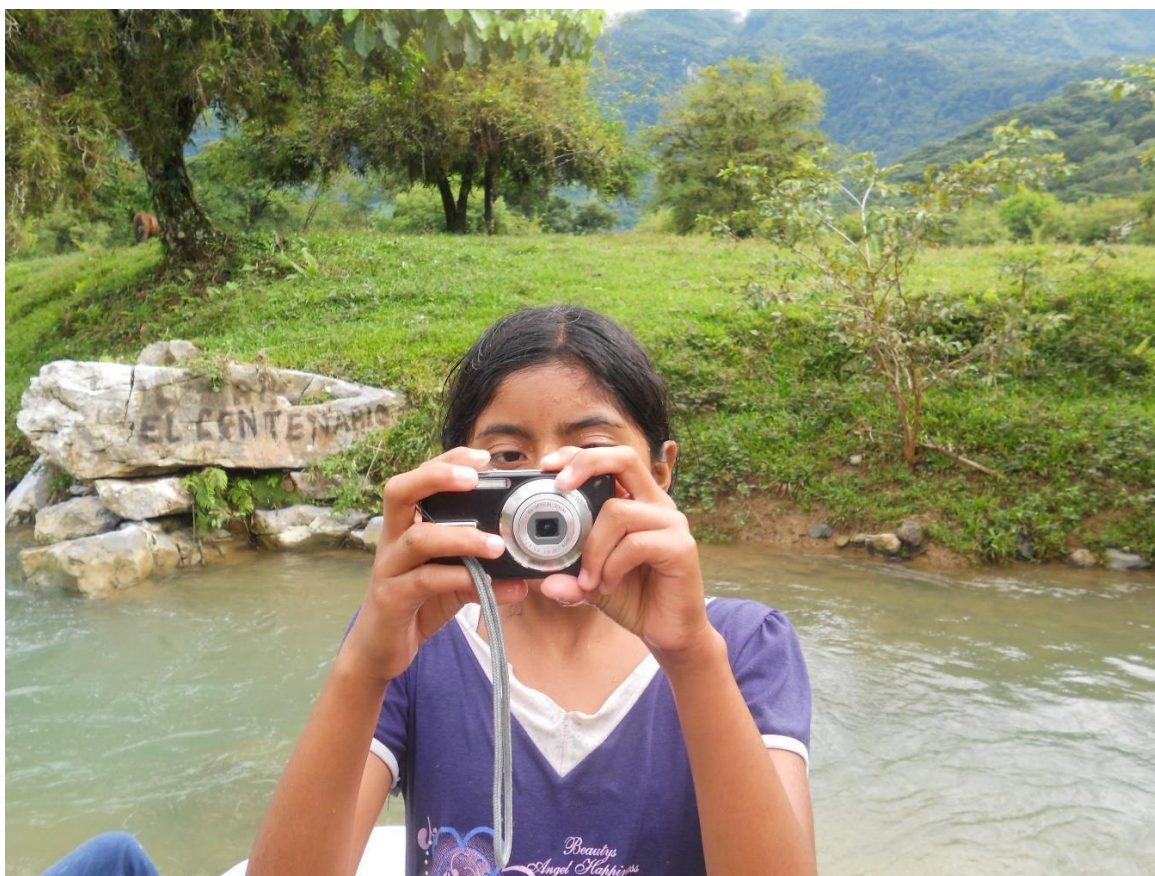
Los días subsecuentes, aparentemente sin nada que hacer, nos dedicamos a ir casa por casa a pedir permiso para que las infancias salieran a jugar futbol con nosotros o a nadar. El *speech* introductorio fue que éramos estudiantes, los de la exposición fotográfica que se había hecho en la presidencia. Decían que ahí habíamos conocido al pequeño o pequeña y que, si podían darles permiso de acompañarnos a conocer los arroyos y a jugar, como muestro en la siguiente figura.

Para mí era demasiada responsabilidad, me abrumaba mucho, pues en la ciudad no estamos acostumbrados a cuidar de los otros. Y cuidar a un grupo de diez niños, para mí, era muy imprudente. Sin embargo, la respuesta de sus padres fue muy favorable, nos tuvieron confianza. De esa forma, al presentarse con los padres de las infancias, se iban abriendo camino, conocían gente y se hacían notar en la comunidad.

Íbamos a nadar al potrero El Centenario y les prestamos las cámaras para que tomaran fotos de lo que ellos quisieran. Pero nunca conversamos al respecto, se volvieron un recuerdo de nuestros primeros pasos. No se retomaron para considerar su propia mirada sino como un instrumento para atraer la atención. Sin embargo, en esa interacción, nosotros también fuimos observados por la mirada de los niños, como podemos evocar con la siguiente figura.

### **Figura 23**

*Las infancias observando y registrando en el proceso etnográfico*



Fuente. D. Palma Patiño, 2014, fotografía digital, San Sebastián Tlacotepec, Puebla, México.

Afortunadamente nunca sucedió algo que expusiera la seguridad de las infancias. Incluso, era muy divertido convivir, por las intervenciones y ocurrencias que tenían y por su generosidad. Pero, yo siempre tuve la duda de si nuestro acercamiento podría no ser muy bien visto, pues siendo jóvenes, no restaba el hecho de que fuera extraño que un grupo de adultos se interesara por ir a nadar y a jugar con los niños. En el contexto de dónde vengo, el otro siempre genera desconfianza.

La buena respuesta de los padres de esas infancias me hizo cuestionarme sobre otras formas de vincularse con los otros. Sin embargo, la idea de establecer un puente con las infancias desde los

términos de la vida adulta y no desde su propio papel en la comunidad, me parecía un tanto desequilibrado. No hay una forma horizontal de construir un puente con los otros si justo lo hacemos desde una relación de poder, especialmente si consideramos a las infancias como un medio para llegar a la lógica de la vida adulta.

También persistía en mí un temor, me preocupaba que alguno de ellos tuviera un accidente, a pesar de que, obviamente la mayoría de ellos conocían perfectamente los lugares recorridos y, en realidad, sus pasos nos cuidarían más de lo que nosotros hubiéramos podido hacer. De regreso, era la misma dinámica, devolverlos a sus casas y hablar un poco con los padres de familia.

En las siguientes idas a campo los acercamientos con los adultos surgían en el mismo tenor de recordar esas anécdotas con los pequeños, eso abría la pauta para poder conversar con los adultos. Intentábamos, tal vez, acordar una entrevista. Al parecer esa forma de aproximarse a las personas de la comunidad tuvo éxito y dejé de insistir en si esa forma era una buena práctica o no. Solo aquella vez de la exposición fuimos ese grupo de antropólogos, en las siguientes visitas sólo fuimos Pablo y yo. Dejé que mi compañero tomara las decisiones más importantes sobre la forma en que nos moveríamos en campo. Pensé que eso era hacer trabajo de campo y me limité, cuando estaba con él a escuchar y a intervenir de vez en cuando en las primeras entrevistas que hicimos juntos. Para mí era muy duro que, en muchas de esas entrevistas, especialmente con varones, ellos ni siquiera me mirarán a la cara y dirigieran su respuesta hacia mi compañero, a pesar de que yo elaboraba preguntas pertinentes, o que a ellos mismos les resultaban interesantes.

Mi experiencia con las personas que conocí por cuenta propia, como en el caso de don Rubén Carrera, fue muy diferente. De hecho, fue la primera persona que nos habló del café y quien me motivó trabajar el tema del conocimiento campesino, para la elaboración del proyecto de tesis. Me desesperaba dejar que “las cosas fluyeran”, pero afortunadamente no tuve un plan B, sólo ser persistente. Aun así, siempre existieron claves que me permitieron reflexionar sobre todo el proceso que implicó para mí hacer campo en el contexto campesino. Mi brújula fue, precisamente, no perder de vista que también fuimos observados y percibidos de una forma muy particular. Entender que mi papel dentro de la comunidad, si bien era como investigadora en formación, también lo era como mujer. Con el paso de los años, mi investigación también se convirtió en parte de la cotidianidad, e incluso me fueron guiando en lo que ahora estoy construyendo.

Tal como lo suponía, en una ocasión, conversando con don Federico Olmedo, nos mencionó que se le hacía curioso que fuéramos a pasear con las infancias y nos dijo que: “al principio si causamos

intriga, porque había pasado que, hace tiempo, se hablaba de la presencia de robachicos en San Sebastián”. Ese tipo de cosas me hacían desconfiar de la posición tan pasiva que había adoptado, pues simplemente, no estaba tan equivocada, nuestra presencia podría significar algo, por mínimo que fuera, y las personas nos lo hacían saber de una u otra forma. Como cuando en el autobús de regreso a la Ciudad de Tehuacán, conversando con un señor, me dijo que me reconocía bien, aunque yo no lo recordaba para nada. Y me dijo que me había visto en el río, nadando. Una actividad que personalmente me causaba conflicto, porque, ni siquiera sabía qué tipo de ropa era apropiada para hacerlo, así que me metía al agua tal cual iba vestida, mientras que, los muchachos se tomaban la libertad de quitarse las playeras. Yo de cualquier forma me sentía observada sólo por ser mujer. Por lo menos al principio, porque después fui acompañando a los nietos de don Donato Esperón, pero fuimos con su mamá y eso me hizo sentir diferente pues, fue más bien una convivencia familiar.

Otra de las cosas que más me conflictuaba es que me sentía muy incómoda cuando no tenía ninguna actividad planeada, cuando no había una entrevista o un recorrido en la agenda del día, pues eso era lo que nos daba un motivo para poder estar en esa comunidad. Era como una sensación de orfandad pues sentía una profunda ansiedad por sacar adelante el trabajo, pues no me sentía con las habilidades sociales frente a la forma en la que percibía a mi compañero. Él siempre llevaba consigo artículos que le daban un aura de “buena ondita”: su guitarra, juguetes, binoculares y sus lápices de colores con los que se ponía a dibujar en los ratos libres, cosa que causaba mucha curiosidad en las infancias.

Sin duda, compartir algo de lo que sabes con otro es muy valioso y una forma de interactuar con los demás mediante un diálogo de saberes. Pero también hay delgadas líneas que nos llevan a otro lugar, tal vez sea una cuestión de actitud. No podemos suponer que existe una total neutralidad en nuestro oficio, porque este depende de múltiples factores, de nuestra sensibilidad frente a lo que estamos viviendo en campo, porque ponemos el cuerpo.

Muchos de nuestros primeros días se tornaron en largas mañanas y días sentados en las mesas de las familias. Mi compañero dibujando a veces con las infancias, viendo a las mujeres de la comunidad hacer la comida, lavando los trastes, esperando a que algo relevante sucediera. Escuchando a mi compañero tocar la guitarra un par de veces en la Cumbre, caminando y recolectando plantas o rocas interesantes, a veces haciendo notas y escribiendo los diarios de campo y buscando hacer entrevistas cuando ya sentíamos que nuestra presencia podía incomodar. La estrategia era dejar a las infancias usar nuestras cámaras, sacando fotos.

A mí me tomó años no sentir esa diferencia entre los tiempos vacíos y una verdadera cotidianidad en San Sebastián, ser parte en sus propios términos, ir a la tienda, ayudar, ver la novela juntos, mientras tomábamos café con un pan, recolectando un poco de leña, acompañar a visitar a un conocido, ir a misa como cualquier persona, sin la intención de registrar algo.

La última vez que mi compañero y yo hicimos trabajo de campo juntos fue en La Cumbre. Ahí conocimos a Marbella, una niña muy cálida que nos acompañaba a todos lados, de hecho, gracias a ella conversamos con su abuelita. Ella tenía mucho aprecio por los dos, pero sentía una afinidad más marcada por él debido al gusto en común por el dibujo. Cada que bajábamos a Tlaco, nos obsequiaba una de sus creaciones, como una especie de despedida.

El último que nos dio era el dibujo de un árbol muy frondoso con un ave amarilla rodeándolo. Nos escribió sobre lo mucho que nos quería. Después de un día de juegos y caminata, la última que hicimos juntos, nos dijo Marbella: “Ay, yo de grande quiero ser antropóloga. Se ve que es bien fácil, solo vas a las comunidades, así como ésta y vas a dibujar y a jugar con los niños”. Esa expresión reforzó mi sentimiento de orfandad. No supe entonces de qué se trataba hacer campo. Supe que ninguno de los dos hasta ese momento supo explicar qué es lo que hace un antropólogo o antropóloga en las comunidades, y para qué, porque ni siquiera nosotros lo teníamos claro.

Convertirse en una antropóloga o en un antropólogo es un camino difícil. No sólo porque el hecho de que debes manejar un arsenal de categorías teóricas acorde a la disciplina, sino porque, el principal paso para culminar como un profesional del área es enfrentarse al trabajo de campo, pues eso es la base de donde surge todo lo demás. Eso lo entiendo ahora y lo entienden muy bien las instancias que hacen de la antropología una herramienta para incidir en la vida de las personas. Pero cuando se inicia, ese episodio del trabajo de campo es un tanto incierto y diferente, porque siempre implica una práctica situada donde el investigador también ocupa un lugar. Es trillado decirlo, pero ciertamente, no existe una fórmula infalible, intervienen muchas situaciones, de las cuales siempre deberíamos hacernos preguntas.

En mi experiencia pude ser consciente que los miembros de la comunidad no fueron los únicos observados, porque ellos también hicieron de nosotros un sujeto sobre el cual reflexionaron. Nadar no fue en sí una actividad recreativa y me causaba conflicto porque no era un lugar cualquiera, sino que era una dimensión territorial que los miembros de la comunidad de San Sebastián significan de muchas formas. Hay una dimensión sagrada que implica la presencia de seres no humanos que cuidan de elementos de la naturaleza como el agua, pero también es un espacio donde las personas

tienen momentos de juego, de convivencia, incluso de encuentros amorosos. No es cualquier lugar cuando los adultos van a nadar, como en algunos momentos lo hice con mis compañeros y con otros miembros de la comunidad de edades similares.

Hacer trabajo de campo en tanto mujer con un compañero tiene implicaciones. En la comunidad eso hacía pensar que él era mi pareja, hecho que determinaba algunas situaciones. A veces era una ventaja, pues aparentemente me sentía protegida. Pero en la mayoría de los casos reforzaba la idea de asumir un papel secundario frente a él. Un varón que podía salir a las calles de noche o reunirse con varones en las fiestas y celebraciones, para conocer a más personas, tomar y lograr concretar entrevistas con los cafecultores y al mismo tiempo ser aplaudido y aprobado por las mujeres cuando hacía tortillas, por mencionar solo un ejemplo. Mientras que, en ese contexto, para una mujer es simplemente inimaginable que no domine una actividad como esa.

Las palabras en el dibujo que Marbella nos regaló no sólo me hicieron reflexionar sobre el papel que asume un antropólogo o antropóloga como un ser ajeno a la comunidad que quiere generar un vínculo de respeto para establecer un puente o un diálogo de saberes. Me hizo pensar en el carácter productivista de una visión de conocimiento, como el científico, que es lineal, pues en él, aparentemente el conocimiento es un proyecto a futuro. No obstante, el conocimiento en el contexto campesino se da mediante los vínculos y el cuidado de los otros y donde todos conocen algo importante porque todos forman parte de su propio entorno.

## Conclusiones

Escribiendo  
Acurrucados  
junto a la muerte  
Somos sus secretarios

Leyendo a la luz de  
la vida completamos  
su libro mayor

donde termina  
ella colegas  
míos,  
empezamos nosotros, a ambos lados del cadáver,

y cuando la citamos  
lo  
hacemos sabiendo que la historia está  
a punto de acabar

*Contadores de historias*

John Berger

A lo largo de esta tesis he planteado que el conocimiento campesino parte de una aproximación desde vínculos no lineales con el mundo, esto considera los lazos de reciprocidad entre el territorio, los seres humanos y no humanos en los contextos de pueblos originarios. También he argumentado que el conocimiento campesino se evidencia en situaciones sociales de las que destellan, como relámpagos, imágenes dialécticas donde podemos apreciar resistencias desde la memoria y las prácticas campesinas frente a la modernidad occidental, capitalista, patriarcal y colonial.

Esa dialéctica se manifiesta en los valores de uso, donde podemos incluir una ética de reciprocidad con el territorio y las entidades que habitan en él, la cosmovisión, la ritualidad, los mitos y la reproducción de la vida cotidiana a partir de los cuidados, pero también la

técnica, vista no desde una posición técnico-productivista, sino desde un proceso intersubjetivo en el que la experiencia del otro pasa a ser propia porque se comparte a través de la memoria. Lo anterior demuestra la enorme capacidad vinculante del conocimiento campesino. No obstante, existe otra cara en esa dialéctica que puede mostrarnos esos mismos elementos a través del valor de cambio. Ese conocimiento sería entonces parte del proyecto inconcluso de la modernidad, en el que el elemento técnico y productivo es el centro del saber-hacer. Por lo tanto, el conocimiento campesino puede verse como una alternativa y resistencia frente a la modernidad o bajo un proceso de dominación. Esa es la complejidad de la realidad que abarca el conocimiento campesino.

Hemos visto, también, que los/as actores/as de San Sebastián resisten y luchan desde su saber-hacer, desde la memoria y su lengua ante la lógica modernidad homogenizante que arrasa con la vida del territorio, puesto que la concibe como una fuente inagotable de recursos y conocimientos. Una relación que, siguiendo a Walter Benjamin (2008) y a Byung-Chul Han (2023), se traduce en una relación extrínseca y causal que refleja una pobreza de experiencia y de mundo que, nos posiciona en un lugar que invisibiliza la historia subalterna, esa historia que se encuentra en los márgenes de la modernidad capitalista occidental.

Es por esa razón que a lo largo de esta tesis he ubicado la reflexión desde una aproximación alternativa con ese mundo que refiere al conocimiento campesino, a partir de los vínculos no lineales y de una relación horizontal con los/las actores sociales de San Sebastián Tlacotepec, dando cuenta de que buscar hacer una etnografía totalizante con una pretensión de neutralidad y objetividad reproduce la colonialidad del saber (Lander, 2000) que pretende englobar esa realidad en el relato de la modernidad, mediado por el discurso antropológico.

Por otra parte, en esta investigación se ha mostrado que, así como el conocimiento campesino es una experiencia corporizada, me he posicionado dentro del proceso etnográfico como una narradora más dentro de la comunidad de narradores que expresan su conocimiento desde una posición única en el contexto sociocultural de San Sebastián. He mostrado cómo el problema de investigación se fue transformando y cómo fue adquiriendo su forma a través del relato, pues sólo a través de éste he podido contar la experiencia vivida en campo con las personas que colaboraron en esta investigación desde figuras-pensamiento que aluden a un lenguaje que intenta no separar la naturaleza de la cultura, el vínculo del registro etnográfico

y, especialmente, porque los relatos se han conformado desde la inquietud de recuperar lo vivido en el olvido y la memoria. El ejercicio de construir la narrativa etnográfica desde relatos se originó por la inquietud de hacer una ruptura con aquellas violencias epistémicas que invisibilizan a los sujetos.

Estos relatos son fragmentos de lo complejo que puede ser el conocimiento campesino. Muchos han quedado fuera, no por una elección que tiene que ver con una muestra lo suficientemente representativa, sino por el hecho de que, cada anécdota contada, es significativa para apelar a esa urgencia de recuperar la experiencia que existe, incluso en el olvido, desde un anhelo por traer de vuelta la palabra de los que ya no están. Quizá hubiera sido diferente esta tesis si la pandemia no nos hubiera alcanzado. Recuerdo que tenía intención de dedicarme al proceso de escritura en el año 2020. La última vez que hablé con don Beto y doña Feli fue justo cuando inició el confinamiento social. Don Beto imaginó que podía permanecer segura en San Sebastián y al mismo tiempo volver a conectar con la tesis. La razón principal por la cual decidí no ir fue por un profundo miedo de llevar el virus del COVID-19 a San Sebastián. Don Beto enfermó y partió de este mundo. En un lapso muy breve de tiempo doña Feli también. Su muerte me hizo sentir que una parte del vínculo que se formó se quebró. Ese hecho me implicó el compromiso de contar lo vivido en cada una de las estancias de campo desde otras claves de experiencia, ya no desde un lenguaje objetivo y neutral que se enfocara en el dato etnográfico, sino en un lenguaje que, de alguna manera, los trajera de vuelta, junto con todas las personas que abarcaron esa red de vínculos. Como he mencionado a lo largo de la tesis, he tratado de construir esta forma de escritura con la certeza de que no pretende ser una historia unívoca de San Sebastián Tlacotepec, pues como dijo Walter Benjamin en su tesis VI:

Articular históricamente el pasado, no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto

de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiados que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer (Benjamin, 2008b, p. 40).

Esto significa que, si partiera de un posicionamiento en el que la etnografía es vista como un método y no como un proceso, estaría invisibilizando la otra historia, aquella que se fundó a partir del vínculo. Porque la historia que se intenta plasmar no es la de la técnica inscrita en la racionalidad de un discurso científico que es parte de un modelo de conocimiento occidental, capitalista, colonial y patriarcal, puesto que, aquello representaría acercarme a ese momento de peligro del que habla Walter Benjamin en el que esa modernidad triunfa y las voces de los/las actores sociales, se convertirían “en una herramienta en manos de las clases dominantes” (Löwy, 2002, p. 76) a través de su principal instrumento, la ciencia occidental, lo cual que implicaría traicionar la lucha y la resistencia que se gesta en de San Sebastián Tlacotepec desde su hacer y saber.

Los hallazgos en ese proceso se han narrado a lo largo de los once relatos presentados. En el primer relato, *Ellos no son productores*, conocimos la tensión existente entre el conocimiento campesino y los discursos técnico-productivos de la modernidad a partir de la experiencia de los cafeticultores adscritos a proyectos productivos, más encaminados a la tecnificación de los cultivos y, por otra parte, encontramos en la experiencia de los llamados “convencionales” una forma de abrir el conocimiento campesino hacia los procesos de apropiación de la naturaleza y en vínculo.

En el segundo capítulo, *Los caracterizados*, se presentó a personajes clave para entender los eslabones entre el presente y el pasado en la historia del territorio que abarca San Sebastián Tlacotepec. Desde los relatos sobre los “caracterizados”, nos aproximamos a la relación de reciprocidad entre seres humanos y seres no humanos en el territorio, reconociendo el papel activo de los sabios que se vincularon con éste a partir del trabajo colectivo como la faena y la ritualidad, quienes han dejado una huella profunda en la memoria.

En el relato titulado *Aprender a caminar: no pises la milpa*, se narran las principales dificultades y retos de hacer trabajo de campo en el contexto del conocimiento campesino.

Partiendo de la idea de que éste no sólo es un conocimiento técnico-productivo, sino que se revela en expresiones tan cotidianas como caminar en el cafetal, el monte o la parcela a través de un proceso de escucha y de una mirada que privilegia la reciprocidad, el cuidado de la seguridad y el trabajo de los otros.

*No te metas allá porque allá hay uno que manda*, es un relato en el que surgen las propias narrativas de los/las actores/as sociales sobre el territorio y los seres que habitan en él. Revela que, el conocimiento campesino es una mirada situada, que se releva y es resistente a la modernidad que traduce la experiencia campesina a una experiencia de muerte que convierte en mercancías a los elementos del entorno. Esta resistencia se condensa en entidades como los dueños de los lugares sagrados *Ehekameh*, *Achane*, los chaneques. Seres que actúan en respuesta al comportamiento humano. En este relato se demostró que no sólo saben los que cuentan, sino que también deja un legado la vivencia de aquellos que actuaron en contra del territorio, como por ejemplo en el caso de la cacería despiadada del tepezcuintle, porque su experiencia pasa a ser la de los demás al contemplar no volver a cometer el mismo agravio contra la naturaleza.

*Camino a Capula* problematiza la noción del laboratorio campesino de Ortiz (2009). Si bien podemos reconocer que las prácticas agrícolas se desarrollan en espacios como la parcela, el monte o el traspatio, la idea de un laboratorio social implica ver al conocimiento campesino no como una experiencia intersubjetiva, sino como un experimento controlado mediado por una relación sujeto objeto que se asemeja más al conocimiento científico.

*Las arañas* es un relato que destaca la participación de las mujeres en el trabajo campesino y su papel central en la reproducción de la vida comunitaria. Problematiza también el rol que ocupa una mujer al realizar una investigación antropológica. Retomar esta situación, permite develar, además, que las investigadoras nos adentramos a la trama comunitaria según el contexto, nuestra edad y el momento de vida que representamos para poder relacionarnos en campo y cómo a través de ese posicionamiento partimos para elaborar nuestras reflexiones.

*A mí no me traten como niña* retoma la posición de las mujeres dentro de la trama comunitaria tanto desde el lugar que implica la migración para las mujeres en el contexto campesino, representando una aproximación con el territorio a partir de volver a conectar con las prácticas agrícolas y desde la memoria.

*¡Pero siémbrales ya!* presenta, a través del saber de las mujeres, las formas en las que se socializan los conocimientos referentes al manejo de las semillas de maíz y del café. Es una mirada que se desplaza de la figura del varón experto que ostenta el conocimiento campesino desde una posición de propietario de la tierra y administrador de una unidad productiva. Así mismo, nos muestra el carácter ambivalente del conocimiento campesino a partir del vínculo con el mundo, que tanto puede partir de los valores de uso, de la ritualidad y la cosmovisión de los pueblos originarios que ven en las semillas entidades con características humanas, como el parentesco, el deseo. O por otra parte puede situarse, el manejo de las semillas, desde la lógica del mercado y las instituciones que, como la iglesia, ven en las semillas ese vínculo sólo desde el valor de cambio.

*El joven* es un relato que abona a la reflexión sobre la diversidad sexo genérica que está desdibujada de la comprensión que tenemos del hacedor del conocimiento campesino heteronormado. Las experiencias narradas en este relato alrededor del personaje principal proponen una alternativa a la figura del varón propietario que encarna atributos comunitarios desde la lógica patriarcal.

*¡Mango! ¡mango!* se centra en la experiencia campesina desde el posicionamiento de las infancias. A través de su mirada fue posible dar cuenta de un vínculo con el territorio que trasciende a la idea lineal del tiempo y el espacio. Porque, la mirada de las infancias condensa los procesos de los ciclos de la naturaleza, en ella podemos observarla integración de los espacios en diferentes capas de temporalidad desde la imagen dialéctica que viene y va entre el trabajo y el juego.

*De grande quiero ser antropóloga* cierra este recorrido contemplando que el conocimiento campesino abona a la reflexión antropológica la necesidad de hacer etnografías vinculantes, comprometidas con las comunidades y en constante diálogo para romper con la relación sujeto-objeto de investigación, puesto que trabajamos con personas, no con informantes. Partiendo de que todos poseemos un conocimiento profundo y significativo, en este relato se muestran las infancias activas y expectantes de nuestra presencia en campo. Esto lleva a plantear los escenarios futuros de nuestra disciplina, pensar en la clave de la retribución social comunitaria, puesto que es importante cuestionar la forma en la que transmitimos la identidad de nuestra práctica. Ese ha sido uno de los principales retos a los que me he enfrentado al

escribir esta tesis, pues me apego a la idea de escribir etnografías que sean leídas por las comunidades y no solo en el círculo académico.

Una puerta que se abre a partir de todo lo dicho es situar a la etnografía no sólo en la clave de memoria sino también en la clave del olvido. Esto implicó reflexionar lo vivido durante casi una década no únicamente a partir de los registros audiovisuales, de escritura, si no en la clave de la restitución, de la lucha y las resistencias frente a la modernidad capitalista, patriarcal y colonial. Esto abre otra posible vertiente de investigación dirigida a estudiar y profundizar en el concepto de las violencias epistémicas que atraviesan todo lo que los pueblos originarios y campesinos saben y han aportado a lo largo de la histórica, visibilizando la riqueza de las variantes lingüísticas de la cultura como un proceso en continua transformación. Lo anterior puede plantearse pesando la violencia epistémica situada en la Sierra Negra, una región que no se puede sólo explicar en las fronteras del Estado neoliberal.

Finalmente, otro camino que se propone seguir en el estudio del conocimiento campesino partir de una ruptura con las formas adultocéntricas y androcéntricas de concebir esta categoría. El conocimiento campesino tradicionalmente ha sido pensado como depositado en la figura del hombre propietario que encarna atributos comunitarios, pero sería pertinente pensar qué pasa con las infancias, qué pasa con las mujeres que migran y retornan, qué pasa con las disidencias sexo genéricas. Es pensar desde una antropología interesada y comprometida con los diferentes sujetos antropológicos y los vínculos no lineales que tejen en la construcción del conocimiento campesino.

## Referencias

- Alonso, J. & Sandoval Álvarez, R., (2015). Sujeto Social y Antropología. Despliegue de subjetividad como realidad y conocimiento. En R. Sandoval Álvarez, & J. Alonso Sánchez (coords.) *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía* (pp. 61-125). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Agroenlace. (2023), *¿Qué es una despulpadora de café y cómo funciona?* <https://agroenlace.co/despulpadora-de-cafe/>
- Anzola Rodríguez, J. S. (2020). “Uno hace la finca y la finca lo hace a uno”: trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca. Gente Nueva Editores
- Austin, A. L. (1997). El árbol cósmico en la tradición mesoamericana. *Monografías del Real Jardín Botánico de Córdoba*, (5), 85-98.
- Barabas, A. M. (2010). El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Avá. Revista de Antropología*, 17, 11-22.
- Barranco Torres, N. (2003). Presencia mazateca en el sur del estado de Puebla. En E. Masferrer-Kan, G. Vences-Ruiz, N. Barranco-Torres, E. Díaz- Brenis y J. Mondragón-Melo (eds.), *Etnografía del Estado de Puebla*. (p.. 232-253). Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.
- Benjamin, W. (2008a). *El narrador*. Metales Pesados.
- Benjamin, W. (2008b). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Boada, M. & Toledo, V. (2003). *El planeta, nuestro cuerpo. La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

(2021)

<http://www5.diputados.gob.mx/index.php/esl/Comunicacion/Boletines/2021/Marzo/02/5988-La-Camara-de-Diputados-actualiza-el-nombre-de-la-Sader-en-la-Ley-de-Energia-para-el-Campo>

Carlin, M. (2014) El fetiche etnográfico de Michael Taussig. *EntreDiversidades*, 1(2), 13-44. <https://doi.org/10.31644/ED.2.2014.a01>.

Delgado, Y. F. (2019). Dialogar con Quijano: la colonialidad como categoría para comprender el ambiente construido en el sistema-mundo moderno/colonial. *Revista de Sociología*, (28), 49-64.

Data México. (2023). Acerca de San Sebastián Tlacotepec. Secretaría de Economía. <https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/san-sebastian-tlacotepec#:~:text=La%20poblaci%C3%B3n%20total%20de%20San,%25%20mujeres%20y%2049.2%25%20hombres>

Díaz, G., Núñez, I. & Ortiz, P. (2011). Interculturalidad, saberes campesinos y educación. En Argueta, A., Corona, E. & Hersch, P. (coords.). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. (p. 235-255). Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México.

Díaz, J. L. (2014). Salvia divinorum: enigma psicofarmacológico y resquicio mente- cuerpo. *Salud mental*, 37(3), 183-193.

Durand, L. (2000). Modernidad y romanticismo en etnoecología. *Alteridades*, (19), 143-150.

Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. Viola, A. (comp.) *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina* (pp. 169-215). Ediciones Paidós

Echeverría, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Echeverría, B. (2009). *¿Qué es la modernidad?* Universidad Nacional Autónoma de México.

Echeverría, B. (2012). *Valor de uso y utopía*. Siglo veintiuno editores.

- Espinosa Gámez, A. (2012). *San Sebastián de Tlacotepec de Porfirio Díaz: un pueblo nahua de la Sierra Negra de Puebla*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras.
- Fagetti, A. (2011). Fundamentos de la medicina tradicional mexicana. En A. Argueta Villamar, E. Corona-M. & P. Hersch (coords.) *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 137-151). Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Han, B. C., (2023) *La crisis de la narración*. Herder.
- Gómez Esteban, J. H. (2016). El acontecimiento como categoría metodológica de investigación social. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(1), 133-144.
- Korsbaek, L., (2020). *La antropología de Max Gluckman*. Altres Costa-Amic Editores
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-40). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Larrosa, J. (2006). Sobre la experiencia. *Aloma. Revista de Psicologia i Ciències de l'Educació*, 19, 87-112. <https://raco.cat/index.php/Aloma/article/view/103367>.
- Löwy, M. (2002). *Walter Benjamin: Aviso de Incendio, una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Fondo de Cultura Económica.
- Montemayor, C. (coord.) (2019), *Diccionario del náhuatl en el español de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial.
- Ortiz, P. (2009). *Conocimientos campesinos y prácticas agrícolas en el centro de México. Hacia una antropología plural del saber*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Peirano, M., Martínez Moreno, M. J., & Mayorga Sánchez, E. C. (2021). Etnografía no es método. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 1(44), 29-43. <https://doi.org/10.7440/antipoda44.2021.aop.01>.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342–386. <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228>.
- Quijano, A. (2001). Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Milenio: Revista de Artes y Ciencias*, 5-6, 9-61. <https://milenio.uprb.edu/Milenio2001-2002/6Colonialidad01-02.pdf>.
- Rengifo, G. (2009). *El retorno a la naturaleza: apuntes sobre cosmovisión amazónica desde los quechua-lamas*. PRATEC-Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.
- Romero, L. (2007). La noción de persona y el concepto de ixtlamatki en la visión del mundo de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla. *Revista pueblos y fronteras digital*, 2(4), 181-221. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.221>.
- Romero, L. (2020). *Saber ver, Saber soñar. El proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec*. Universidad de las Américas Puebla.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Katz.
- Rosas, T. (2013). La epistemología náhuatl y la descolonización desde las lenguas originarias. En S. Hernández, M. Ramírez, Y. Manjarrez & A. Flores (coords.) *Educación Intercultural a nivel superior: Reflexiones desde diversas realidades latinoamericanas* (pp. 81-95). Universidad Intercultural del Estado de Puebla / Universidad Campesina Indígena en Red / Universidad Pedagógica Experimental Libertador.
- Santos de Sousa, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Abya-Yala.
- Schwab, K. (2020). La Cuarta Revolución Industrial. *Futuro hoy*. 1(1), 6-10. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4299164>.
- Staroselsky, T. (2020). Una flor imposible: Walter Benjamin y la experiencia en crisis. *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 1(1). 1), 9-22. <https://doi.org/10.46652/resistances.v1i1.16>.
- Taussig, M. (2004). *Mi museo de la cocaína*. Universidad del Cauca

- Toledo, V. M. & Alarcón-Cháires, P. (2012). La Etnoecología hoy: Panorama, avances, desafíos. *Etnoecológica*, 9(1).
- Vázquez, H, O. (2022). La invención de un Marx moderno-colonial. El ocultamiento de su crítica al colonialismo moderno-colonial en el capitalismo. *PACHA. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, 3(7).  
<https://doi.org/10.46652/pacha.v3i7.83>.
- Velázquez Galindo, Y. (2014). El intercambio de" ayuda: economía y organización social entre los nahuas de la sierra norte de Puebla, México. *Diálogo andino*, (43), 41-50.  
<http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812014000100004>.
- Zemelman, H. (2021). Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas. *Espacio Abierto*, 30 (3), 234-244.)