

ALTEPET / CHUCHUTSIPI: COSMOPOLÍTICA TERRITORIAL TOTONACA-NAHUA Y PATRIMONIO BIOCULTURAL EN LA SIERRA NORORIENTAL DE PUEBLA, MÉXICO

ALTEPET / CHUCHUTSIPI: NAHUA-TOTONACA TERRITORIAL COSMOPOLITICS AND BIOCULTURAL HERITAGE IN THE SIERRA NORORIENTAL OF PUEBLA, MEXICO

Nicolas Ellison*

Fecha de recepción: 24 de julio de 2019 • Fecha de aprobación: 29 de julio de 2020.

Resumen: Este trabajo revela cómo el concepto de comunidad territorial *altepet / chuchut-sipi* es actualizado en el contexto de la amenaza depredadora de los *proyectos de muerte*, como los nahuas y totonacos de la Sierra Norte de Puebla califican tanto a las concesiones mineras como a los maíces transgénicos. En este contexto, ¿qué implican o qué excluyen las nociones de territorio y paisaje biocultural desde la experiencia cotidiana y las categorías locales sobre el medio ambiente?, ¿qué se queda fuera cuando la *defensa del territorio* lleva a encerrar las relaciones locales entre humanos y no humanos en el marco del patrimonio biocultural? Argumentaré que la *defensa del territorio* a través del patrimonio biocultural es un posicionamiento político legítimo necesario, pero que oculta al mismo tiempo la complejidad (incluso las hibridaciones y reelaboraciones) de las percepciones, prácticas cotidianas y representaciones ecológicas ancladas en la cosmopolítica totonaca-nahua.

Palabras clave: cosmopolítica; *altepet*; paisaje biocultural; nahuas; totonacos.

* Centre de recherches sur les mondes Américains (CERMA) / École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Francia, nicolas.ellison@ehess.fr.

Abstract: This work reveals how the Nahua-Totonac concept of territorial community, known as “*altepet* / *chuchutsipi*” respectively, is updated in the context of the threat of “death projects”, as the Nahua and Totonac people in the Sierra Norte de Puebla (Mexico) call both mining concessions and transgenic maize. In this context, what do the notions of territory and biocultural landscape imply from the perspective of everyday experience and local categories about the environment? What do they exclude? And in the same way, what is left out when the “defence of the territory” leads to enclosing local relations between humans and non-humans within the framework of biocultural heritage? I will argue that the “defence of the territory” through biocultural heritage is an necessary and legitimate political position, which however hides the complexity (including hybridizations and re-elaborations) of the perceptions, daily practices and ecological representations anchored in Totonac-Nahua cosmopolitics.

Keywords: cosmopolitics; *altepet*; biocultural landscape; Nahuas; Totonac.

Résumé : Cet article révèle comment le concept nahua-totonaque de la communauté territoriale, « *altepet* / *chuchutsipi* » respectivement, est actualisé dans le contexte de la menace prédatrice des « projets de mort », comme les peuples Nahua et Totonaque de la Sierra Nord de Puebla (Mexique) désignent à la fois les concessions minières et les maïs transgénique. Dans ce contexte, qu’impliquent les notions de territoire et de paysage bioculturel appréhendées à partir de l’expérience quotidienne et des catégories locales sur l’environnement ? Qu’est-ce qu’elles excluent ? Et de la même manière, que reste-t-il lorsque la « défense du territoire » conduit à enfermer les relations locales entre humains et non-humains dans le cadre du patrimoine bioculturel ? La « défense du territoire » par le biais du patrimoine bioculturel apparaît comme une position politique légitime qui est nécessaire mais qui cache en même temps la complexité (y compris les hybrides et les ré-élaborations) des perceptions, des pratiques quotidiennes et des représentations écologiques ancrées dans la cosmopolitique nahua-totonaque.

Mots-clés : cosmopolitique ; *altepet* ; paysage bioculturel ; Nahuas ; Totonaques.

Introducción

En el contexto de defensa de los derechos de los pueblos indígenas, es común que integrantes de estos mismos grupos, las organizaciones que los representan, así como los antropólogos, insistan en la *cosmovisión* o la *cosmología* de cada grupo originario para argumentar sus derechos al territorio, reivindicando una posición privilegiada en particular en relación con la cuestión ambiental. Sin restarle nada a la legitimidad política de tales estrategias discursivas –que llegan incluso a formar un discurso panindígena en los foros correspondientes de la ONU (Martínez Mauri 2008)–, varios autores han subrayado que esta generalización de una *cosmovisión indígena* se construye en gran parte sobre «malentendidos productivos» (retomando la noción de Bohanan 1964 y Sahllins 1982) entre pueblos indígenas y sus apoyos ambientalistas urbanos u occidentales (Albert 1993; Conklin y Graham 1995). Estos malentendidos se extienden al ámbito del patrimonio biocultural (Ellison y Martínez 2009; Foyer y Ellison 2018).

Lo que propone el presente artículo es partir de la etnografía para mostrar lo que –en términos de percepciones, actitudes, prácticas cotidianas o rituales y representaciones ancladas en la epistemología propia– es de alguna manera ocultado por palabras abstractas como las de *cosmovisión*, *cosmología* y *patrimonio biocultural*, movilizadas en afán de defender el territorio.

Me apoyaré para ello en observaciones de campo en comunidades nahuas y totonacas de la Sierra Nororiental de Puebla, realizadas en estancias largas y medianas entre el 1999 y el 2019, en el caso totonaco, y repetidas estancias cortas entre el 2017 y 2019, en el caso nahua.

Esta subregión (que es parte de la Sierra Norte de Puebla en la Sierra Madre Oriental de México) abarca una treintena de municipios con poblaciones totonacas (o tutunakus, según su nueva autodenominación), nahuas (o *maseuales* según su autodenominación) y mestizas.¹ En toda la sierra los campesinos (indígenas y mestizos pobres) practican, con matices locales, pero, en general, con un alto grado de agrobiodiversidad, el sistema de la *milpa* o de cultivo del maíz en asociación con otros productos agrícolas (frijoles, calabaza, jitomate y papa, según los casos) y plantas semisilvestres comestibles (los llamados *quelites* en español mexicano).² La población mestiza minoritaria, más acomodada, históricamente se ha dedicado al comercio por arriería (y por transporte motorizado a partir de la década de los ochenta del siglo xx), a la ganadería y a la transformación y comerciali-

zación del café y de otros productos (la de la caña de azúcar en aguardiente por ejemplo).³

La explotación económica y la dominación política por parte de los mestizos sobre las poblaciones campesinas indígenas han caracterizado y siguen caracterizando a las relaciones interétnicas en la región. Desde la década de los setenta del siglo xx, sin embargo, la mayor intervención del gobierno federal, con apoyos a la producción campesina y a la comercialización de la misma,⁴ ha abierto espacios de mayor participación política para las comunidades indígenas, desembocando —en conjunción con el movimiento de las CEB—⁵ en la creación de varias organizaciones políticas indígenas; entre ellas, dos de las principales son la Cooperativa Tosepan Titataniske, en Cuetzalan, fundada en 1977, y la Organización Independiente Totonaca, en 1989.

En las dos primeras décadas del presente siglo, estas organizaciones, al mismo tiempo que alcanzaron una mayor vinculación regional, se han enfocado primero a la cuestión de la transcripción en leyes locales del principio de autonomía de los *territorios indígenas*, tal como lo estipula el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado por México en 1989. En una segunda etapa y como lo describiré aquí con más detalle, la movilización escaló en torno a la *defensa del territorio* frente a lo que las organizaciones ambientalistas y campesinas-indígenas llaman los *proyectos de muerte*, como la posible introducción de maíz transgénico y proyectos extractivos (concesiones mineras, proyectos hidroeléctricos y de extracción de petróleo y gas).

En este contexto, ¿qué implican las nociones de territorio y de paisaje desde la experiencia cotidiana y las categorías locales sobre el medio ambiente? ¿Qué excluyen? Y, de la misma manera, ¿qué se queda fuera cuando la *defensa del territorio* lleva a encerrar las relaciones locales entre humanos y no humanos en el marco del patrimonio biocultural? Argumentaré que la *defensa del territorio* a través del patrimonio biocultural es un posicionamiento político legítimo y necesario que juega sobre la imagen del *indígena buen ecologista* (versión moderna del *bon sauvage* de Rousseau), pero que esconde a la misma vez la complejidad (incluso las hibridaciones y reelaboraciones) de las prácticas y representaciones ecológicas nahuas y totonacas.

Los datos sobre los que me apoyaré cubren el área totonaco-nahua de la parte meridional del Totonacapan serrano sobre un periodo de 20 años, con múltiples estancias etnográficas de duraciones muy variables. Así, se complementan datos de la zona totonaca, principalmente en el municipio de Huehuetla, obtenidos en estancias de inmersión etnográfica largas (dos periodos de nueve meses en 1999-

2002) y medianas (de tres meses en 2003 y 2005), o más cortas (de uno a dos meses en 2006 y 2008) y con datos más recientes de estancias cortas pero repetidas mensualmente (entre tres y cuatro días y tres semanas cada segundo mes) a lo largo del periodo 2015-2019, tanto en la zona totonaca (municipios de Huehuetla, Olintla y Hueytlalpan) como nahua (municipios de Xóchitlan y Cuetzalan). Los datos etnográficos propios sobre la zona nahua son complementados por una literatura etnográfica (y de otras disciplinas), mucho más abundante comparados con los de la zona totonaca, especialmente sobre el municipio de Cuetzalan, sede de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske (U. C. Tosepan en lo que sigue).

El análisis se apoya también sobre la experiencia y los datos recogidos en las dinámicas de intercambio de conocimientos entre científicos (de ciencias sociales y naturales) y campesinos en dos encuentros de saberes coorganizados por el autor del presente artículo en Cuetzalan, en 2017 y 2018.⁶

El argumento se divide en tres partes: primero, explico cómo la noción de cosmopolítica territorial aplica al área mesoamericana introduciendo algunos elementos de continuidad entre las concepciones prehispánicas del territorio y las actuales; después, expongo la complejidad de relaciones que se dan en la aprehensión ecológica totonaca-nahua entre humanos, personas no humanas y otras entidades, en particular a partir de los usos de la milpa y del monte, para así ilustrar los elementos prácticos y simbólicos que conforman la comunidad territorial *altepet / chuchutsipi*, y, finalmente, discuto las implicaciones de las movilizaciones en torno al patrimonio biocultural para esta cosmopolítica territorial.

La cosmopolítica territorial mesoamericana

Para entender la relación de cualquier sociedad con su territorio, es necesario abarcar tanto las representaciones (las ideas, los sistemas de concepciones estructuradas sobre las relaciones entre personas y medio ambiente, así como las relaciones de poder que las rigen) como las prácticas de uso (materiales o simbólicas) de su entorno o, en otras palabras, entender lo que llamaría su *aprehensión del medio ambiente*. En muchos estudios etnológicos y antropológicos es común partir de la cosmovisión (o cosmología) para luego explicar cómo esta se traduce en las prácticas. La apuesta teórica seguida aquí es que lo simbólico y lo material, la praxis y las representaciones, solo se entienden como un conjunto: la relación de una sociedad con su entorno o con la *naturaleza*, como le lla-

mos en las sociedades occidentales, solo se estudia bien etnográficamente y se puede entender antropológicamente si tomamos en cuenta el conjunto de interacciones entre percepción, praxis y representaciones. El análisis de los datos etnográficos entonces debe integrar tanto el estudio de las percepciones –o sea, de los aspectos fenomenológicos de la *experiencia en el mundo* (Ingold 2000, 157-188)–, de la praxis –es decir, los aspectos materiales de las interacciones con el medio ambiente– y de las representaciones (o *cosmovisión*) –esto es, las construcciones simbólicas que se hacen a partir de esas mismas percepciones y prácticas materiales–.

Desde la década de los noventa del siglo xx, una crítica al concepto de cosmovisión ha consistido en denunciar el sesgo occidental en la insistencia sobre lo visual frente a las percepciones basadas en otros sentidos en la interacción entre personas humanas y su entorno (Feld 1996; Ingold 2000). Partiendo de esta constatación y de su modelo ontológico de relaciones de identificaciones entre humanos y no humanos, Descola (2011) propone la noción de *mundiación* (que se refiere a los procesos de «hacer mundo»)7 para abarcar los grandes rasgos manifestados por la variedad de sociedades humanas en su relación frente al mundo. Aquí lo que nos interesa es un aspecto particular de este proceso de «hacer mundo»: la relación con el territorio o cosmopolítica territorial.

En la antropología se ha vuelto relativamente consensual en las dos últimas décadas hablar de *cosmopolítica del territorio* para designar cómo están organizadas las relaciones de las personas, sean personas humanas o no humanas, y de manera más general, de la sociedad con los espacios de su entorno, incluso en términos concretos de los usos de la tierra (o del agua, del mar, etcétera). Basándose en los escritos de Latour (2002 y 2004) y Stengers (1996-1997 y 2005), el concepto se ha ido aplicando al análisis de casos etnográficos de las luchas indígenas por el territorio (para ejemplos etnográficos mexicanos véanse Liffmann 2012; Benciolini 2019; para los Andes, Cadena 2010). La idea no es completamente nueva y abarca ideas similares que ya se planteaban autores, filósofos y antropólogos en particular, bajo otra terminología: así, por ejemplo, algunos antropólogos hablan de *topología*, retomando el término en la usanza que le dieron los filósofos Deleuze y Guattari (Smith 2004; Gloczewski 2008). Sin embargo, el concepto de cosmopolítica tiene la ventaja de insistir en las relaciones de poder y en que estas no se desenvuelven únicamente entre grupos humanos, sino –en el caso mesoamericano, esto es particularmente pertinente– entre diferentes seres y colectivos del cosmos. En el caso totonaco, he calificado estas relaciones entre diferentes tipos de entidades, incluyendo humanos, ancestros y seres divinos, de *concepción*

sociocósmica de la vida (Ellison 2013) en un sistema que desde el punto de vista ontológico se acerca al ideal-tipo del analogismo propuesto por Descola (2001).⁸

La intención del presente trabajo es exponer lo pertinente que es partir de la cosmopolítica del territorio en Mesoamérica, mostrando en los casos totonaco y nahua cómo esta se expresa a través de la complementariedad práctica y simbólica que existe entre la milpa y el monte, y discutir su pertinencia en el entendimiento de los procesos de patrimonialización biocultural en la región de estudio.

Empezaré haciendo cuatro observaciones sobre algunos elementos generales de la relación entre el espacio, el territorio y el uso de la tierra en la Mesoamérica⁹ prehispánica y los elementos de continuidad de esta relación en la actualidad de las comunidades indígenas de la región. No pretendo aquí ser exhaustivo, sino solo subrayar algunos de los puntos comunes de estas cosmologías que me parecen importantes como contextualización para la presentación ulterior de mis datos etnográficos.

La primera característica importante a denotar en relación a los propósitos de este trabajo es la *concepción territorial discontinua*, retomando la expresión de Garavaglia (1995, 1315). La imposición del orden territorial virreinal puso fin a esta relación particular con el territorio, por lo menos para las escalas político-territoriales arriba del nivel local. Para la Mesoamérica prehispánica, Kirchhoff (1985) describe, por ejemplo, el control reticular del territorio en lo que él llama el *imperio tolteca* y Carrasco (1996, 49-66) expone el *entreveramiento* territorial del *imperio tenochca*. En el contexto contemporáneo de la Sierra de Puebla, aunque en el nivel jurídico-político la relación territorial se ha alineado al derecho nacional (basado en la tradición del derecho romano), es interesante notar cómo la relación con los diferentes espacios del entorno cotidiano y los usos del territorio es organizada en el nivel simbólico en soberanías sobrepuestas entre diferentes *espíritus-dueños* y santos católicos sobre los mismos espacios (Ichon 1969), como es el caso por ejemplo de la tutela que ejerce para los totonacos la Virgen de Guadalupe sobre los espacios de caficultura en competencia con el Dueño del Monte (Ellison 2013).

Esta complejidad de la relación no euclidiana con el territorio, con soberanías entrelazadas y territorios discontinuos con espacios *vacíos* o utilizados solo intermitentemente, está revelada en la amplia discusión entre arqueólogos y etnohistoriadores sobre la noción mesoamericana del *altepetl*, demasiado rápidamente traducida como ‘pueblo’ por los primeros colonizadores (y consecuentemente utilizada como la traducción en el náhuatl, *lingua franca* en las primeras décadas de la Colonia, de la figura jurídica de *república de indios* [véase García Martínez 2005]).

Literalmente la palabra *altepetl* está compuesta por los lexemas *atl*, ‘agua’, y *tepetl* ‘cerro, montaña’. Conlleva fuertes referencias cosmogónicas en relación con el concepto de la montaña-cueva como fuente de fertilidad agraria y como origen de los ancestros, incluso como punto de salida de los antepasados en sus migraciones originarias (Brotherston 1992).

Síntesis de la organización social y territorial –o, más precisamente, de la red territorial– que esta abarca, en los contextos prehispánicos se refiere a la unidad (o el complejo) político-territorial básica sobre la que se construyen los niveles superiores de control político-territorial (Vilchis 2007, 111-118).

Garavaglia (1995), en su estudio de la transformación colonial del acceso al agua y a la tierra en el Valle de Atlixco, basándose en las fuentes etnohistóricas, deja muy claro esta relación con el territorio desde la cuestión del control de los recursos naturales, con prácticas agrícolas escalonadas en diferentes pisos ecológicos, no sin recordar el modelo andino del control territorial en *archipiélago* descrito y teorizado por Murra (1975).

Regresaremos a la aceptación de esta palabra de *altepetl* y su equivalente totonaco *chuchutsipi* en el contexto de la cosmopolítica territorial contemporánea (parte II).

Una segunda característica común en el contexto mesoamericano es la orientación heliocéntrica del cosmos. Así, por ejemplo, es muy conocido que los mapas prehispánicos estaban orientados no al norte, sino con el oriente arriba en razón del carácter primordial en la organización del paso del astro solar por el firmamento (Gruzinski 1988). Es solo desde esta concepción heliocéntrica, como lo demostró Stresser-Pean (2006), que se puede entender la conflación, desde la época colonial, entre la figura del Cristo y la divinidad solar en el culto al Cristo-Sol.¹⁰

Una tercera característica común es la asociación de los cuatro rumbos cardinales con colores y, más específicamente, con los cuatro principales colores del maíz, que es sistemática en el área mesoamericana y, con variantes, tanto en el mundo andino como en los grupos pueblos en Arizona y Nuevo México.¹¹

Por último, una cuarta característica es la relación de correspondencia entre microcosmo y macrocosmo, algo que es particularmente manifiesto en la arquitectura vernácula y en las formas rituales. Por ejemplo, los arqueólogos concuerdan en que el sentido de las bases piramidales de los templos es replicar a los cerros y montañas. Esto es, a veces, el caso con el entorno inmediato, como en la relación entre la gran pirámide de Cholula y el volcán Popocatepetl (Plunket Nagoda

y Uruñuela Ladrón de Guevara 2012; Arnold 1999) o con la montaña sagrada genérica del origen del sustento (el Tonacatepetl de la cosmogonía de los antiguos nahuas). Hoy en día, entre los totonacos y nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla, esta relación entre microcosmo y macrocosmo está específicamente presente en los altares de ofrendas, como los estudió, por ejemplo, Lozada (2008) para la fiesta de Santujni/Todos Santos. Otra vez, dentro de una perspectiva macromesoamericana, Patrick Pérez constató algo similar en los altares hopis, con una relación explícita no solo entre el altar doméstico y el cosmos, sino también con el paisaje inmediato como marcador calendárico de las posiciones de los astros en diferentes periodos del año (Pérez 2004).

Los ejemplos desarrollados arriba, de manera expedita por falta de espacio, dibujan un marco general de una cosmopolítica mesoamericana del territorio basada en un modelo sociocósmico donde los diferentes seres terrestres, celestes y del inframundo interactúan en un espacio-tiempo de geometría variable, y donde el ritual sirve de *integrador cósmico* (Descola 2005, 373-376), garante de la continuidad de los ciclos de la vida. Y donde existen relaciones a distancia entre diferentes elementos del cosmos que explican que acciones nefastas en una parte del mundo o del cosmos pueden tener efectos negativos concretos y muy locales en otra parte.¹² Así se entiende el comentario de un amigo totonaco, Aquino, en 2003, a propósito de una sequía que afectaba las cosechas en las milpas: «es por la guerra de Bush en Irak, ¡Kinpuchinakan (Dios) no está contento y por eso hace mucho calor!».

Veamos ahora concretamente cuál es la cosmopolítica del territorio compartida entre totonacos y nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla, a partir de las relaciones que mantienen estas poblaciones con los espacios de la milpa y del monte.

Chuchutsipi / Altepet: la milpa y el monte en la relación con el territorio

Antes de poder analizar cómo operan el discurso y la práctica del patrimonio biocultural en la región, es importante entender los contrastes que existen entre las concepciones locales sobre el medio ambiente y las nociones que conllevan el discurso y la práctica de la conservación biocultural —en particular los conceptos de naturaleza, territorio y paisaje—. A partir de las relaciones que mantienen los totonacos y nahuas con los espacios de la milpa y del monte, se trata

de subrayar a qué tipo de interacciones entre humanos y no humanos, y entre seres terrestres y cósmicos, se refieren con los conceptos locales que ellos movilizan para hablar de la naturaleza y del paisaje.

Como en la mayoría de las lenguas amerindias, los conceptos de *naturaleza* y de *paisaje* no tienen traducción directa en náhuatl y totonaco. En náhuatl, a la naturaleza se le puede nombrar con la palabra *anahuac* o *semanahuac*, que realmente designan al mundo terrestre, y si uno quiere referirse muy explícitamente a la naturaleza relacionando esta noción con la de *biodiversidad*, se suele usar la expresión *taltipak nemilis*, o sea, ‘toda la vida en la tierra’, como me explica mi amigo Florencio, hombre de unos cuarenta años de edad y presidente auxiliar de la comunidad nahua-hablante de Zoateopan (municipio de Xóchitlan).

En totonaco hay dos formas de referirse a la naturaleza: *katuxawat* o *kakiwin* (como ya lo he analizado en más detalle [véase Ellison 2007]). La palabra *kakiwin* (*ka-* prefijo locativo + *kiwin* ‘árboles’) se refiere al monte, pero se utiliza también para designar el campo en general –y en ejercicios de elicitación fotográfica donde se describe lo que el observador occidental rápidamente calificaría de *naturaleza* o *medio ambiente*, es frecuente utilizar esta palabra (Ellison 2004, 49)–. Es el monte como entorno, envoltura común de la vida cotidiana.

Por otro lado, la palabra *katuxawat* se usa para referirse al mundo en general y es construida a partir del lexema *xawat* (‘milpa’) y su traducción literal sería ‘en donde puede haber milpa’. La naturaleza, entonces, es el mundo como milpa potencial. Pero si uno pregunta cómo traducir al español la palabra *katuxawat*, la respuesta más frecuente es ‘el mundo donde se puede vivir’. ¡La milpa es el sinónimo por excelencia de la vida! A tal grado que dicen los nahuas «el maíz es más vivo que nosotros» (Lupo 1995).

A partir de estos vocablos vernáculos y su campo semántico extendido, se hace aparente la complementariedad simbólica que existe entre el monte y la milpa, y el lugar central que ocupan estos espacios dinámicos en la relación con el mundo y, muy materialmente, en el proceso de *hacer mundo* cultivando maíz. Dinámicos, porque todo espacio de monte es una milpa en potencialidad y viceversa. En este caso, el vocabulario y las concepciones asociadas son una expresión directa de las prácticas agroforestales en la región. Esta concepción de complementariedad entre monte y milpa se basa muy concretamente en las prácticas agrícolas y el sistema de rotación de la milpa. Si bien, por razones de presión agraria y demográfica, hoy en día ya no se practica el cultivo de la milpa de manera itinerante, hasta mediados del siglo pasado en la región (y como se practica todavía en otras regiones de México) se abría una nueva milpa cada año, tumbando monte

primario o secundario. Se hacía una rotación anual de los terrenos cultivados, y después de la cosecha se dejaban *descansar*: en esta región tropical cálido-húmeda, en pocos años se restauraba un monte secundario.¹³

La relación con el medio ambiente y, por ende, con el territorio, se da entonces principalmente a través de los espacios del monte y de la milpa (el campo de policultivo alrededor del maíz). Y aunque no haya traducción directa de las palabras *territorio* y *paisaje*, las palabras que más se acercan a estas dos nociones son *altepet*,¹⁴ en nahuatl, y *chuchutsipi*,¹⁵ en totonaco. Sin embargo, estos vocablos realmente designan el territorio comunitario y la misma comunidad de personas y seres que lo conforman —con algo de complejidad sobre el tipo de seres que puede incluir este concepto, como hemos visto en el caso del *altepetl* prehispánico y como lo mostramos enseguida en el caso de sus equivalentes contemporáneos—. Cabe subrayar que el *altepet* / *chuchutsipi* no se puede traducir solo por ‘comunidad’ en el sentido de la comunidad local (*village* en francés), pues esta se designa con otra palabra de uso cotidiano: en totonaco *pulataman* (literalmente ‘donde se vive’) y *xolal* en nahuatl.

En totonaco, la palabra *chuchutsipi* es ya un poco arcaica, pero se suele *resucitar* en ciertos contextos, ligados a la acción ritual y política.¹⁶

Conviene aquí describir con un poco de detalle un ejemplo etnográfico que corresponde a tal situación de resurgimiento del vocablo en un contexto de acción colectiva. En julio del 2005, en el municipio de Huehuetla, Luz María Lozada y yo estuvimos filmando el proceso de preparación de la danza de los voladores, desde la búsqueda del árbol que serviría para hacer el mástil de la danza hasta su erección frente a la iglesia de la parroquia.

El proceso de conseguir el árbol adecuado tardó varias semanas. Se tuvo que ir a buscar en varios pueblos del territorio de la parroquia. Después de elegir un espécimen, se tenía que negociar con el propietario del terreno y asegurarse de que se tenga acuerdo de este propietario para donar el árbol, donación que se hace para apoyar a esta danza ritual y así participar en la ofrenda comunitaria al Santo Patrón, en su fiesta anual, a través de la danza.

En un primer caso, ya se había escogido un árbol en la comunidad de Chiloyco, pero resultó haber una duda sobre el lindero del terreno del propietario que quería ofrendar el árbol, con lo cual surgió un desacuerdo con su vecino, quien empezó a exigir una compensación monetaria para dejar tumbar el árbol. Aunque se resolvió el pleito de manera favorable, se decidió abandonar el proyecto de cortar este árbol para la danza: ya no servía porque había sido el objeto de un conflicto, de emociones negativas. Para contribuir al ritual de la danza y así a las

ofrendas que se hacen en la fiesta al Santo Patrón (san Salvador, en el caso de Huehuetla), a los demás santos y a los antepasados para agradecerles por las cosechas y la salud de la comunidad y al mismo tiempo para pedir su protección continua, el árbol debe ser entregado con espíritu de buena voluntad y de servicio¹⁷ a la comunidad. Esto corresponde a una sensibilidad común en Mesoamérica y varias partes del mundo amerindio en general, según la cual los afectos, las emociones, son energía y pueden tener influencia positiva o negativa, en particular en la acción ritual.¹⁸ Y en el contexto mesoamericano, estas energías son a menudo clasificadas en frías o calientes: el exceso de cualquiera de estos términos de la polaridad frío-caliente es nefasto (Foster 1978; López Austin 1980). El enojo (como resultó del conflicto sobre el lindero) provoca un exceso de calor (Ellison 2013, 211).

Unos días después fue señalado otro árbol en la comunidad de Lipuntahuaca. Estaba en el fondo de una profunda barranca. Se hicieron las ofrendas requeridas de aguardiente, vertiendo este en los cuatro puntos cardinales al pie del árbol, donde se había encendidos unas velas. Se hicieron los rezos (padres nuestros), para pedir la bendición divina del trabajo ritual que se iba a emprender dirigidos por el jefe (*capitán*) de la danza, que es el violinista, el músico principal. A pesar de haberse ejecutado todo el ritual debido para pedirle permiso al árbol y a su dueño, Kiwi Kgolo', a la hora de tumbarlo se quebró y cayó sobre una roca grande.

Hubo mucho desánimo entre la tropa de danzantes rituales. Unos días más tarde, con ayuda de algunos pobladores de Lipuntahuaca, encontraron otro árbol, en otra barranca, en un terreno cuyo dueño estaba orgulloso de regalarlo para la danza.

La tercera fue la vencida. Una vez realizados los debidos procedimientos rituales, los integrantes del grupo de danza se turnaron con un hacha para tumbar el árbol de más de veinte metros de alto (no se invitó al etnólogo a tomar el hacha por no ser integrante de la danza ritual). Y, una vez tumbado, se corrió la voz en el pueblo y otras rancherías de Huehuetla con el fin de llamar a voluntarios a que vinieran el día siguiente para ayudar a traer el árbol, jalándolo con cuerdas y pura fuerza humana hasta la cabecera municipal, donde se realizaría esta danza ritual.

Cuando se reunieron los hombres para este trabajo colectivo, se volvieron a hacer ofrendas de aguardiente (*kuchu*): se roció la punta del tronco, donde fue cortado, para evitar que este causara algún accidente. El peso de un tronco de este tamaño en movimiento es por supuesto bastante peligroso. Pero ese día se reunieron solo alrededor de ochenta hombres. A pesar de mucho esfuerzo, no fuimos

suficientes para jalar el árbol y sacarlo del barranco donde se había tumbado. Entonces la presidencia municipal ofreció mandar camiones o incluso una máquina de obra para ayudar a traer el tronco hasta la cabecera municipal. Esto fue percibido por los presentes como un afán político de adueñarse del esfuerzo comunitario y se rechazó la ayuda del ayuntamiento. La intención no era buena, y por lo tanto no era adecuada para un buen desarrollo del ritual de la danza.

Al día siguiente se juntaron casi doscientos hombres y fue posible traer el árbol y levantarlo frente a la iglesia parroquial. La atmósfera del trabajo colectivo estaba cargada de alegría, de humor, de tremenda energía colectiva y de orgullo. Puedo decir que participar en ella fue uno de los puntos sobresalientes de años de observación participante en la región. En varios puntos del traslado, estallaron espontáneamente gritos orgullosos de *akinin chuchutsipi!*, ‘¡nosotros somos *chuchutsipi*, la comunidad-territorio!’.

Y, al final del recorrido, con el árbol atravesando la cabecera municipal, donde viven las familias mestizas acomodadas que tienen el control del poder, en este contexto político de tensión interétnica, los mismos gritos en totonaco fueron acompañados de su traducción en español: «¡Somos el pueblo de Huehuetla, somos la fuerza del pueblo indígena!».

Chuchutsipi entonces es el pueblo como comunidad-territorio en acción. Y esta comunidad, como se obvia al participar en la labor para traer el tronco, incluye seres como el mismo árbol (hay árboles que se dejan y otros que no), su dueño Kiwi Kgolo’, Dios/Kinpuchinakan, quien bendice todo el esfuerzo y muchas más entidades, personas humanas y no humanas.

Esta concepción de la comunidad-territorio la encontramos de manera muy similar entre los nahuas, vecinos sureños de los totonacos de la Sierra Nororiental. El *altepet* no es solo la comunidad territorial de geometría variable, superposición solo parcial de la parroquia y del municipio (cuyos territorios frecuentemente no coinciden), como eslabón dentro de la territorialidad nahua entre el pueblo local (al que se refieren como «mi comunidad» o «ranchería» en el español de la región) y el nivel regional. Como lo dice, en español, Carmen, oriunda de San Andrés Tzicuilan (ranchería del municipio de Cuetzalan): «es todo el territorio del municipio y al mismo tiempo es toda su gente».¹⁹

Florencio, de la comunidad de Zoateopan (municipio de Xóchitlan), explica que «todo pueblo mayor, como por ejemplo Zoateopan, aunque oficialmente no es municipio, puede ser *altepet*, pues tiene todo, tiene el agua y tiene los cerros, tiene todo para la vida».²⁰

Y como lo aclara con más detalle Guillermo Garrido Cruz, lingüista nahua-hablante de Huauchinango: «No es solo toda la gente dentro de ese territorio, *altepetl* o *altepet* según la variante, abarca todo, o sea, la comunidad incluye los animales, las plantas, todo tipo de seres».²¹

De aquí a acercar este concepto indígena al vocabulario de la ecología occidental es solo un pequeño paso discursivo, aunque remita a otro orden epistémico. Un paso que, como veremos más adelante, los activistas de las organizaciones indígenas toman frecuentemente. Por ejemplo, uno de los fundadores de la ecología moderna, Aldo Leopold, se refiere a la «comunidad de lo viviente» (Leopold 1949) para designar el conjunto de interacciones entre especies vivas, humanos incluidos, dentro de un ecosistema. La diferencia en el caso de las concepciones mesoamericanas es que esta comunidad de lo vivo es una comunidad sociocósmica donde participan todo tipo de personas no humanas, incluyendo divinidades, espíritus-dueños, además de plantas y animales.

Las relaciones que implica el cultivo de la milpa permiten ilustrar algunos de los componentes de esta comunidad sociocósmica de lo viviente, solo mencionaremos aquí algunas. Primero, el trabajo humano en los campos es considerado como un *servicio* –*litay* (totonaco) o *tekit* (náhuatl)– que dan los hombres a Dios (en tanto que Cristo-Sol) y a los santos, quienes son los verdaderos productores del maíz y de las demás cosechas. Por eso no se puede separar el ciclo agrícola del ciclo ritual: son vertientes del mismo ciclo de reproducción sociocósmica. El momento mismo de la siembra es ritualizado. Las mujeres preparan para sus esposos una comida festiva: carne de pavo o de puerco en salsa de mole, con tortillas de maíz hechas a mano. De ahí se ofrendan dos platos en el altar doméstico, para el santo patrón o el santo escogido para el día de la siembra. Estos manjares son consumidos en la futura milpa (las mujeres y los hombres juntos, aunque en general las mujeres no participan del trabajo mismo de sembrar). Como hayan sido preparados y consumidos puede afectar como salga la cosecha: por ejemplo, entre los totonacos se insiste mucho en que «hay que comerlo todo», si no el maíz no crecerá bien. Si la milpa fue abierta en un terreno que está rodeado por espacios boscosos y se teme que los tejones (coatís) u otros animales silvestres vendrán a robar los elotes, se hacen ofrendas al Dueño del Monte (Kiwí Kgoło' o Tepeyolot, para los nahuas) o al Dueño de los Animales para que controle a *sus hijos*.

Al mismo tiempo, el ciclo agrícola es parte del ciclo ritual y viceversa. Como lo mencionamos con el caso de los voladores, las danzas rituales son parte de

los esfuerzos de la comunidad para asegurar la buena voluntad del santo patrón en la forma de buenas cosechas. Si el santo patrón no es satisfecho, puede llevar su fuerza vital (*listakni/yoloŋ*) a otro territorio, a otro *chuchutsipi/altepet*, causando malas cosechas por sequía o exceso de lluvias (Ellison 2013, 201).

Así, los ciclos agrícolas, las buenas cosechas, como la vida en general, dependen de relaciones adecuadas, entre personas humanas (a través de la labor y el comportamiento adecuado) y personas no humanas: plantas, animales, espíritus-dueños y divinidades con influencia sobre los ciclos celestes (de la luna, del sol, de las lluvias...). Más allá de posicionamientos políticos, son estas relaciones esenciales a la vida las que para los actores locales, no solo a los principales activistas, dan todo su significado a la *defensa del territorio* contra lo que consideran *proyectos de muerte*.

El patrimonio biocultural en la defensa del territorio

Como se acaba de exponer, a partir de ejemplos de interacciones con los espacios del monte y de la milpa, las relaciones nahuas y totonacas con el territorio son constitutivas de una cosmopolítica compleja. No se puede reducir a los elementos clásicos del territorio y de la biodiversidad como definidos en el marco jurídico mexicano y occidental. Sin embargo, al negociar con el Estado (sea a nivel federal o estatal), las organizaciones indígenas se tienen que ubicar dentro del marco establecido por las categorías oficiales de los derechos territoriales de los pueblos originarios (Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), Ley Federal de 2001, etcétera) y de las políticas ambientales vigentes, escogiendo movilizarse en torno a los elementos de estas que sean más compatibles con sus reivindicaciones. Uno de estos campos de movilización y de diálogo potencial entre la cosmopolítica totonaca-nahua y el marco político-legal oficial es en torno a la definición del patrimonio biocultural.

La regionalización de las reivindicaciones indígenas frente a nuevas amenazas

Para entender cómo se moviliza hoy la categoría de patrimonio biocultural en el contexto del movimiento de *defensa del territorio*, primero es necesario dar unos elementos sobre cómo se ha regionalizado la vinculación entre organizaciones indígenas locales en torno a nuevas amenazas territoriales.

Con el repliegue del Estado en su papel de apoyo a la agricultura y a la economía rural en el país a partir de finales de la década de los ochenta (Hoffmann 2002) y el surgimiento de un movimiento indígena nacional con el levantamiento del EZLN²² en enero 1994, la cuestión de la autonomía o de la autodeterminación de los pueblos indígenas en su relación con el Estado mexicano se volvió el tema dominante para las organizaciones indígenas de la Sierra de Puebla (como en muchas otras regiones indígenas del país).

Como lo analizaron Smith (2004) y Ellison (2007 y 2013) en el caso totonaco, esta lucha por la autodeterminación, aunque era sinónima de liberación de la dominación mestiza y de su condición de dependencia económica, no significaba para nada una ruptura con el Estado mexicano. Al contrario, la participación política electoral de las organizaciones y de la población totonaca, pero también la negociación en torno a los *derechos y culturas indígenas* (ley federal de 2001, ley estatal de 2004) y de las políticas de desarrollo *sustentable* apuntalan hacia el regreso a una mayor presencia gubernamental, pero bajo las prioridades locales. En otros términos, se trata de una autonomía relativa con el objetivo principal de una mayor incidencia de las poblaciones indígenas sobre la definición de las políticas públicas. Esta fue la intención en la formación de la Unidad Indígena Totonaca-Nahua (UNITONA), creada en 2001 para coordinar la Organización Independiente Totonaca (OIT), debilitada por la pérdida del poder municipal en Huehuetla (1998), con una decena de pequeñas organizaciones en trece municipios de la Sierra.

La cuestión ambiental ha sido una de las piedras angulares de las movilizaciones regionales (Hernández García 2012). Por ejemplo, en los años 2003-2006, una de las principales demandas de la UNITONA fue en torno a los derechos de talar árboles y la autonomía de decisión de las comunidades indígenas al respecto (Ellison 2007, 19). En el caso del municipio totonaco de Huehuetla y de los que lo rodean, el logro de la OIT fue que estos permisos se pudieran obtener con el recién creado Juzgado Indígena, cuyo juez fue nombrado por la OIT, a pesar de ser una dependencia del estado de Puebla.

Este ejemplo, además, nos lleva a un punto de mayor importancia para lo que sigue: este caso de la negociación de los derechos de tala reveló un desplazamiento en la ecología totonaca (incluyendo su ecología política y *simbólica*), donde la soberanía sobre los árboles tradicionalmente atribuida a una entidad no humana, el Dueño del Monte, se trasladó hacia la esfera política en el sentido occidental (entre humanos, en el marco de instituciones gubernamentales y administrativas de la estructura de poderes constitucionales).

En efecto, en las comunidades campesinas totonacas, se acostumbraba pedirle ritualmente a Kiwi Kgolo' el permiso antes de tumar un árbol (y todavía se pide en ciertas circunstancias) –en una relación con el mundo del monte con muchos puntos comunes con lo que describe Méndez Sánchez (en este volumen) para el caso de los nahuas de la Sierra Negra–. Sin embargo, el tratamiento de los árboles como recursos naturales negociables y negociados entre agrupaciones políticas campesino-indígenas e instituciones gubernamentales –en vez de tratarlos como seres vivos pertenecientes al dominio del Dueño del Monte– opera un desplazamiento en el que tales entidades no humanas (o *sobrenaturales* como se solía decir) están excluidas del cuadro de la negociación. No hay en el estado de Puebla, ni en el resto de México, ningún reconocimiento jurídico, ni político, de la posible validez de incluir en el cuadro de negociación derechohabientes no humanos, sean estas entidades naturales (animales, plantas, elementos del ecosistema) o, *a fortiori*, espíritus-dueños como Kiwi Kgolo'.

En el mismo periodo del inicio de los años 2000, surgió otra temática propicia a una articulación de los movimientos indígenas a nivel regional y a la emergencia de un discurso sobre el patrimonio *biocultural*: la amenaza de una posible introducción de maíz transgénico (véase Foyer y Ellison 2018). En estos años, y en un contexto político en el que se consideraba la posible autorización para el cultivo de maíces transgénicos, habían surgido los resultados de Quist y Chapela (2001) sobre la contaminación de los maíces tradicionales (o *criollos*) en el estado de Oaxaca. Junto a los derechos forestales, fue una de las causas enarboladas por la recién creada UNITONA.

Así, en los años 2001-2003 se aplicaron pruebas de detección de transgenes, con una fuerte movilización de miembros de las comunidades representadas por la UNITONA y con el apoyo de dos ONG: el CENAMI,²³ vinculado a la Iglesia católica, y el CECCAM,²⁴ conformado por académicos y militantes ambientalistas. En varios casos, los resultados fueron positivos, y aunque había poca claridad sobre el grado y la gravedad real de esta contaminación,²⁵ sirvieron de catalizador de la movilización regional y de la emergencia de un discurso de defensa del territorio regional de la Sierra movilizando el vocabulario del patrimonio biocultural.

Como consecuencia del estudio sobre la contaminación transgénica, la UNITONA organizó entre 2003 y 2005 una serie de encuentros regionales, albergados por la pastoral serrana de la Iglesia católica, con representantes de comunidades nahuas y totonacas para informar sobre el maíz transgénico y promover la conservación de los maíces criollos y de la biodiversidad local en general. En estos talleres los actores desarrollaron un discurso sobre el patrimonio biocultural,²⁶

hablando del maíz como «nuestra cultura», a la vez que se habló del *paisaje de Dios* que había que defender, refiriéndose con ello a las prácticas tradicionales de la milpa y al manejo de la biodiversidad agroforestal. La defensa del maíz como patrimonio biocultural se había vuelto punto de cristalización de la lucha por la autonomía indígena. El terreno ya estaba preparado para la próxima etapa de las movilizaciones regionales.

En los siguientes años, y en particular desde 2010, el anhelo por la autonomía indígena se ha enfocado en la *defensa del territorio* contra las nuevas amenazas de las industrias extractivas (Beaucage et al. 2017) e, incluso, del crimen organizado bajo el mando de cárteles del narcotráfico.²⁷ Con decenas de concesiones mineras otorgadas en los años 2008-2010, acompañadas de algunos proyectos hidroeléctricos, las organizaciones empezaron a coordinar sus acciones de resistencia a nivel de toda la Sierra, en particular con las asambleas regionales, iniciadas por la UNITONA en 2012 y retomadas por la U. C. Tosepan. Hasta hoy, estas se llevan a cabo en general cada dos meses en algún punto amenazado de la región²⁸ para mostrar la solidaridad que existe entre los pueblos y comunidades campesinas e indígenas de toda la Sierra Nororiental. Cuando iniciaron, reunían cientos de participantes y hoy en día a veces llegan incluso varios miles. De allí se creó el Concejo Tiyat-Tlalli,²⁹ como coordinación de estas acciones regionales.

Con ello, la categoría del *patrimonio biocultural* se ha impuesto progresivamente, por lo menos en los discursos y las acciones políticas de los dirigentes de las organizaciones regionales, como un recurso que pueden movilizar las comunidades indígenas para detener los proyectos desarrollistas.

El paisaje biocultural

Tanto el vocabulario como el trabajo concreto en torno al patrimonio biocultural es más avanzado en la zona de acción de la U. C. Tosepan,³⁰ predominantemente nahua, centrada en el municipio de Cuetzalan, el cual de por sí ya ha sido un territorio de atracción del turismo nacional e internacional desde por lo menos hace treinta años (a diferencia de otros municipios nahuas y totonacos sierra adentro, más alejados y conectados más tardíamente a la red de carreteras pavimentadas).

Tanto por la exposición al turismo como por la mayor y más continua articulación con actores gubernamentales,³¹ a través de sus cooperativas, la U. C. Tosepan ha desarrollado no solamente un discurso sobre el patrimonio biocultu-

ral, sino un verdadero trabajo concreto, incluso con proyectos comerciales, apoyándose en esta categoría como un recurso para el desarrollo local que se quiere «comunitario, cooperativista y sustentable».³²

Además de la valorización comercial de productos como el café de sombra o, más recientemente, la miel de abeja nativa (*Melipona spp.*) –la cual incluso se transforma en una serie de productos cosméticos–, esto se manifiesta en un esfuerzo de sistematización de los conocimientos campesinos y de su experiencia organizativa con el apoyo de antropólogos, ecólogos, agrónomos e investigadores de otras disciplinas bien establecidos, como Eckart Boege, Víctor Manuel Toledo, Patricia Moguel, por citar solo unos cuantos que, por cierto, han tenido un papel protagónico, académico y político, en el movimiento por la conservación biocultural. Este proceso incluso desembocó en años recientes en la producción de una literatura especializada propia por la U. C. Tosepan. Aquí conviene en particular mencionar el libro editado por Víctor Manuel Toledo (2015).³³ Las cosas están claras desde el título: *El Kuojtakiloyan: Patrimonio biocultural nahuat de la Sierra Norte de Puebla, México*. Centrada en las prácticas de manejo agroforestal del monte útil –el *kuojatakiloyan* en nahuat–, esta obra colectiva (que se vende en las oficinas de la Tosepan) reúne una serie de textos escritos algunos por académicos solos, otros por académicos junto con asesores de la U. C. Tosepan.

Así, el capítulo introductorio firmado por Moguel da un panorama de los conocimientos de manejo agroforestal y etnobotánicas de los *maseuales*, dando amplio espacio a extensivas citas de testimonios orales recogidos por la autora. Da un primer inventario del *patrimonio biocultural* de los nahuas (centrado principalmente en las plantas) y explica que el *kuojatakiloyan* es el ‘bosque útil’, el monte trabajado del que se obtienen decenas de frutas y plantas útiles. En general, corresponde a las parcelas de café bajo sombra forestal, claramente distinguidas del monte no cultivado o *kuojtaj*. Corresponde exactamente al cafetal totonaco o *kakapejni*, como lo hemos descrito (Ellison 2004 y 2013). Pero en totonaco al cafetal se le refiere también como *kakiwin*, ‘bosque o monte’: en la lengua totonaca no se diferencia lexicalmente entre monte sin prácticas agroforestales y el *monte útil*.

Según mis propios datos de campo, en la comunidad nahua de Zoatecpán, que se ubica a unos 20 km de Cuetzalan, en la zona alta y más fría donde no se cultiva el café y donde el cultivo comercial de papas se intercala con el cultivo de maíz criollo, el *kuojatakiloyan* se refiere a un lugar montoso transformado para el cultivo de frijoles, de calabazas o de quelites, en oposición tanto a la milpa (*mila*) como al monte sin trabajar (*kuojtaj*). En este caso, con el *kuojatakiloyan* ya no se trata de un verdadero sistema agroforestal como lo son los cafetales de

sombra de la zona baja. Interesantemente, según uno de mis huéspedes, Florencio, un hombre de 40 años, en Zoateopan, la palabra *kuojatakiloyan* se traduce mejor por la noción de ‘el campo’ (tal como en totonaco también se usa la palabra *kakiwin*), como espacio de actividad del campesino en general, en un sentido *tradicional*, incluso contrastado con la práctica actual de la milpa pues:

Las milpas de hoy, como son en general en tierras rentadas, son en terrenos pasajeros, pues ahí ya no cuidamos la tierra ni mantenemos ya quelites, pues el campo cada año es rentado por otra persona, hasta para otro uso, como la papa, y así casi ya no se dan ahí los quelites.³⁴

Dejando de lado por un momento la cuestión más amplia de la cosmopolítica del territorio, vemos desde las prácticas muy concretas de uso de los recursos cómo un concepto erigido en elemento central del *patrimonio biocultural* de los nahuas, el *kuojatakiloyan*, cubre prácticas relativamente distintas de una municipalidad a otra.

En este primer capítulo del libro *El Kuojtakiloyan...*, a través de citas de testimonios de los maseuales (desafortunadamente sin ninguna información sobre quien habla), Moguel menciona algunos conceptos generales de la relación sociocósmica con la tierra.³⁵ Pero es significativo que en los capítulos subsecuentes, los textos ya se enfocan únicamente en los conocimientos etnobotánicos y etnoornitológicos y en las prácticas agroforestales y sus implicaciones para las estrategias de desarrollo sustentable, evacuando toda consideración sobre la cosmopolítica maseual del territorio. No es una crítica la que hago aquí, pues el libro cumple con su objetivo: valorar los elementos de los conocimientos y prácticas indígenas a partir de las categorías de la etnoecología y del desarrollo sustentable.

Pero ocurre entonces lo que suele pasar con las etnociencias: organizando los conocimientos indígenas en función de las categorías científicas occidentales estas se erigen en el patrón con el que se compara todo conocimiento (Descola 2011, 49-54). Y, por ende, evacuan la propia epistemología indígena. Esto lleva a la paradoja de la patrimonialización biocultural que propongo poner en evidencia aquí: lo mismo que las etnociencias en general, evacua la propia epistemología indígena que está en el fundamento de su cosmopolítica del territorio, y esto en nombre de la defensa del mismo.

En este proceso, se seleccionan los elementos de la aprehensión indígena del medio ambiente que son más compatibles con el discurso científico universitario

y con las categorías de acción política del Estado mexicano. Como lo muestran Foyer y Dumoulin (2017) en el caso de la *politización del conocimiento tradicional* en la COP21 de París, se reproduce y generaliza el mismo fenómeno de *selección epistémica* (Vadrot 2014) que se da en el uso del *traditional knowledge* al nivel macro de la lucha internacional contra el cambio climático.

Así, incluso términos que ahora han pasado de la esfera académica a las políticas públicas, como la noción de *conservación biocultural*, aunque bienintencionados, imponen una noción *a priori* y con objetivos externos a las prácticas de esas comunidades campesinas indígenas.³⁶ Esto es una característica de los procesos de *puesta en patrimonio*: la patrimonialización siempre es selectiva entre lo que merece el estatus de patrimonio y lo que no, además suele *congelar* prácticas vivientes dentro de marcos definidos una vez por siempre (Suremain 2017). Aquí, con la construcción de un patrimonio biocultural, lo que se excluye, entre otros elementos, es la complejidad de actantes, de entidades con agencia, en la producción de esta agrobiodiversidad. Dicho de manera más generalizada, la cosmopolítica del territorio –como la hemos descrito arriba– queda excluida. Es lo que llamaré el *reduccionismo patrimonial*.

La patrimonialización biocultural reduce el territorio del *chuchutsipi / altepet* a elementos tangibles, como la agrobiodiversidad, y a elementos *intangibles* superficiales (por ejemplo, una noción genérica de *conocimientos tradicionales*) o abstractos (la *cosmovisión*, con poca explicitación de sus contenidos) y excluye la cuestión ontológica de la relación con el territorio –incluir esta implicaría salir radicalmente del marco ideológico, político y jurídico del Estado y de la cultura dominante, llevando a repensar las sociedades incluyendo humanos y no humanos, dando derechos a los ríos, por ejemplo, o a otros elementos naturales, como se ha hecho en otras partes del mundo.³⁷

Una de las categorías ancilares del proceso de patrimonialización biocultural es la del paisaje, a la que se recurre como intento de rebasar el reduccionismo patrimonial –por lo menos en el discurso institucional–. Precisamente en el contexto mexicano ha emergido en la esfera política en años recientes la propuesta de una nueva categoría jurídica para áreas de conservación de la naturaleza en el derecho mexicano, el *paisaje biocultural* (PB).³⁸ Esta propuesta se inspira de un proyecto piloto en el estado de Jalisco donde la conformación del PB se basa en la selección de ciertas actividades y productos considerados tradicionales para preservar un cierto aspecto del paisaje y a la vez promover comercialmente esas mismas actividades rurales.³⁹

No sorprenderá que el tema del *paisaje biocultural* y de su posible definición jurídica a nivel federal sean ya conocidos por los asesores de la Unión de Cooperativas de Cuetzalan.⁴⁰

Pero la noción de paisaje es tan polisémica que se presta mucho a aquellos «malentendidos productivos» característicos de las alianzas entre luchas indígenas y movimientos ambientalistas (Ellison y Martínez Mauri 2009; Árnason et al. 2012, 1-13). Y, a la hora de definir qué elementos son o serían constitutivos de un PB, la aplicación concreta conlleva inevitablemente la dinámica excluyente de la selección patrimonial.

El tema fue parte de las discusiones en 2017 y 2018 en los ya mencionados encuentros interdisciplinarios de intercambio de conocimientos entre campesinos e investigadores organizados con las organizaciones OIT, UNITONA y U. C. Tosepan. Aunque el primer encuentro se enfocaba en los conocimientos sobre los maíces criollos y el patrimonio local, los mismos participantes de las organizaciones campesinas pidieron que se siguiera con la dinámica ampliando el tema a la defensa del territorio, incluyendo la cuestión del patrimonio biocultural. Así, en la segunda edición, en vez de tres días en Cuetzalan se tomó toda una semana. A lado de talleres sobre la agrobiodiversidad de la milpa y la genética del maíz, se dedicaron varios días a la problemática del patrimonio biocultural y su transmisión.⁴¹ Incluso, Bessy (2017) dio una presentación enfocada al caso del proyecto piloto del PB de Jalisco, y los participantes discutieron sobre los productos *bioculturales* que podrían ser parte de un PB del Totonacapan serrano. Por supuesto, destacaron la milpa tradicional, la producción de miel de abeja nativa, la vainilla (originaria de esta región) y el cafetal de sombra.

Se puede decir, entonces, que las organizaciones de la región, en particular la U. C. Tosepan, ya están encarriladas en la dinámica de selección patrimonial, excluyendo *a priori* la experiencia sociocósmica del territorio que prevalece entre comunidades nahuas y totonacas. Volcándonos de nuevo un poco hacia la UNITONA, contrastando su dinámica y sus discursos con los de la U. C. Tosepan, es interesante notar que, al contrario, la referencia al patrimonio biocultural todavía no es central, y persiste en el discurso colectivo de la organización una mayor referencia a elementos de la cosmopolítica del territorio: como ya lo mencionamos, y como lo subrayaba Smith (2004) en su análisis de la posturas de la UNITONA sobre la relación entre territorio, el mercado y el Estado-nación, la organización regional retoma el tema del *paisaje de Dios* elaborado en la experiencia de la OIT. Formulado primero en el marco de los diálogos entre lí-

deres y catequistas totonacos con los presbíteros de la teología indígena, como parte de su trabajo sobre la *espiritualidad de la tierra*, la cual fue la base ideológica de la creación de la OIT a finales de la década de los ochenta del siglo pasado, el *paisaje de Dios* es un intento de incluir la dimensión espiritual, anclada en la teología indígena, e incluso la cosmopolítica del territorio en el proyecto de autodeterminación. Y es importante notar que en totonaco se decía *xchuchutsipi Kinpu-chinakan* para hablar de este *paisaje de Dios*. Este trabajo de puesta en relación de distintos elementos históricos, culturales, territoriales, religiosos y simbólicos para definir un territorio regional y un proyecto de desarrollo sustentable alternativo Smith (2004) lo llama *topología de la autonomía*. El mismo autor subraya los retos enormes a los que se enfrentaba ya en los años 2000–2003 este proyecto, retos aumentados ahora por las nuevas amenazas de industrias extractivas y de apoderamiento de territorios vecinos en el estado de Veracruz por grupo armados del crimen organizado.

Conclusiones

En la región totonaca-nahua de la Sierra Nororiental de Puebla siguen vigentes algunos de los rasgos de la cosmopolítica mesoamericana del territorio, en particular en torno al concepto de comunidad-territorio *altepet / chuchutsipi* –aunque el contenido de este ciertamente se ha modificado de manera drástica desde la colonización europea hasta nuestros días–. En la actualidad, y en el contexto de reivindicaciones autonómicas sobre los territorios indígenas, los elementos del discurso y de las prácticas políticas ambientalistas en torno a la protección de la naturaleza y del patrimonio biocultural impregnan la aprehensión ecológica totonaca. Como se mostró en la segunda parte, la cosmopolítica del territorio sigue apoyándose en relaciones múltiples y complejas entre personas humanas y no humanas, donde la relación al territorio se define por usos múltiples de la milpa y del monte y, al mismo tiempo, es mediada por una serie de entidades tutelares, desde los Dueños del Monte hasta el Cristo-Sol, pasando por los santos patronos y los ancestros.

Conforme avanza la articulación regional de los movimientos indígenas, en particular en reacción al aumento panregional de amenazas al territorio como las contaminaciones transgénicas del maíz y los proyectos de minería y de producción de energía, las organizaciones indígenas buscan contrarrestar políticamente estas amenazas, movilizando aspectos de su aprehensión ecológica, en

particular aquellos que son más compatibles con el marco legal y político en torno a los derechos colectivos de los pueblos indígenas y la conservación de la biodiversidad. En consecuencia, las organizaciones de la región, en particular la U. C. Tosepan, ya están encaminadas hacia una dinámica de valorización del patrimonio biocultural custodiado por las poblaciones totonacas y nahuas de la región.

Esta vía de valorización –y, por lo mismo, forzosamente de selección– del patrimonio, en el contexto histórico y regional de construcción de una autonomía relativa de esta región indígena, presenta por lo menos dos paradojas. Primeramente, entrar en un proceso de patrimonialización –si es que se va a buscar un reconocimiento oficial, sea bajo la figura del paisaje biocultural u otra– implica una validación por parte de las instancias gubernamentales, pero también un reordenamiento de la actividad de las organizaciones hacia los lineamientos del Estado.⁴² Segundo, en esa misma dinámica se opera una *selectividad epistémica* en cuanto a la relación con el territorio. Es lo que he llamado *reduccionismo patrimonial*. En el anhelo totalmente legítimo por parte de las organizaciones indígenas de hacer valer sus derechos territoriales conforme a las leyes nacionales y en aplicación de los convenios internacionales en la materia, corren el riesgo de dejar encerrar la relación mucha más amplia con el territorio practicada por los habitantes nahuas, totonacos y, en cierto grado, incluso mestizos, dentro de un patrón jurídico, político y económico que destruye las bases mismas de esta cosmopolítica indígena del territorio, pues este marco institucional no reconoce la complejidad de interacciones entre personas humanas y no humanas de la cosmopolítica territorial totonaca-nahua. En este sentido, el reconocimiento del estatus de persona jurídica a entidades del medio ambiente (ríos, cerros, etcétera) puede ser un primer paso hacia la resolución de estas tensiones.

El presente trabajo no se inscribía en los debates de la antropología jurídica, pero, aunque no tenía por objetivo discutir tales propuestas, da algunos elementos de contextualización y de posible comparación que me parece importante subrayar y necesario tomar en cuenta previamente a todo proyecto de implementación de este tipo de derechos de la naturaleza. La perspectiva de la cosmopolítica territorial a partir de los usos locales del *altepet / chuchutsipi* permite poner el énfasis en algunos parámetros que tales debates especializados deberían tomar en cuenta. El análisis de las categorías locales presentado aquí, tanto en el vocabulario como en las prácticas agroecológicas en particular en torno al monte y a la milpa, muestra que un parámetro fundamental a tomar en cuenta es el marco conceptual o el sistema epistémico al que toda nueva legislación al respecto se debe referir. En efecto, es necesario cuestionar la posición hegemónica que tienen

los conocimientos técnico-científicos en la definición de leyes ambientales, para –en cambio– reconocer sistemas locales de conocimientos y más que todo dar un marco legal al intercambio de saberes entre sistemas indígenas (o locales) y conocimientos científicos, y así evitar que estos últimos sean utilizados en contra de los pueblos.

En el caso estudiado, esto implica partir desde una perspectiva exterior al debate jurídico y más bien basada en la etnografía de las prácticas cotidianas de relación con el entorno como reveladoras del marco de conocimientos y de relación con el mundo propio al contexto nahua-tononaco. Y partir también directamente de la perspectiva de los habitantes mismos: en este sentido, el trabajo de antropólogos y otros científicos sociales no sería el de hablar en nombre de los pueblos (conforme a un indigenismo ya rebasado), sino más bien sería como facilitadores de tales diálogos entre sistemas epistémicos locales y científicos y el marco jurídico-político. Esto, desde la investigación, implica explorar las posibles hibridaciones, pero también identificar los puntos de incompatibilidad entre estos sistemas de conocimientos y los referentes cosmopolíticos en que se apoyan. Tomar en cuenta este parámetro podría llevar a una propuesta más amplia: antes de crear nuevos derechos ambientales, se debe de reconocer la validez intrínseca de los sistemas de conocimientos locales incluyendo el postulado fundamental de no separación entre humanos y no humanos, introduciendo así la noción de corresponsabilidad entre colectivos humanos y el medio ambiente. Acercarse a tal planteamiento puede incluso abrir la vía para un replanteamiento del derecho ambiental más allá del caso de los pueblos indígenas: en efecto, la crisis ecológica global llama a cambios profundos en la relación de las naciones, de las empresas privadas (nacionales e internacionales) y de los ciudadanos en general con nuestro entorno. Un paso concreto en este sentido puede ser, por ejemplo, el reconocimiento jurídico del *crimen de ecocidio*, tal como lo propuso recientemente la Convención Ciudadana sobre el Cambio Climático en Francia y como ha sido reclamado por movimientos ambientalistas en el mundo desde los años setenta del siglo pasado.

En la misma lógica, más que medidas, ciertamente necesarias, para proteger a los *guardianes del territorio* o a los activistas ambientales en general –de los cuales tantos han sido amenazados e incluso asesinados en años recientes, tanto en México como en América Latina en general–, se podría plantear que los estados nacionales y el derecho internacional deben garantizar que la defensa del medio ambiente no es solo un derecho fundamental, sino también un deber ciudadano primordial, tanto de los individuos como del conjunto de actores económicos

y políticos. Esto conlleva poner la conservación del medio ambiente por encima de los intereses económicos y también la extinción del derecho de propiedad intelectual privada sobre organismos vivos: el lector se podrá imaginar la resistencia a la que se enfrentaría tal planteamiento por parte de los intereses económicos que afectaría. Se trata, ni más ni menos, de construir otro «régimen de la naturaleza» (Escobar 1999).

Las iniciativas de derechos de la naturaleza son loables y es más que probable que contribuyan tanto a la protección del medio ambiente como a defender los derechos de los colectivos humanos que dependen de ese entorno. Una manera de enfrentar la dificultad de traducir en términos jurídicos las concepciones cosmopolíticas locales es reforzar los sistemas de justicia indígenas, yendo mucho más allá del modelo actual de los juzgados indígenas oficiales (dependencias de los sistemas estatales de justicia). Se trataría de garantizar y dar los medios para que los pueblos desarrollen su(s) propio(s) sistema(s), en los idiomas de la región y con jurisdicciones territoriales amplias. Sin embargo, más allá del enorme reto político que tal planteamiento representa, es permitido preguntarse –y hasta dudar– qué tanto cualquier marco jurídico puede (o debe) garantizar derechos de entidades no humanas, tales como el Dueño del Monte o las divinidades (los santos patronos, por ejemplo) consideradas como necesarias para la mediación entre los humanos y el medio ambiente. Ciertamente, en lo concreto esto es primordialmente una decisión política que a los propios pueblos indígenas les incumbiría tomar en primera instancia. En todo caso, tal marco jurídico tendría que dar amplio espacio a los usos y costumbres y a la jurisprudencia que de ello se pueda desarrollar –algo que es más cercano a la cultura jurídica británica o de países escandinavos que de la tradición de derecho romano que prevalece en otras partes de Europa, así como en México y en América Latina en general–.

En efecto, aun encontrando unas modalidades funcionales de traducción jurídica de los conceptos cosmopolíticos locales, el problema se mantiene en otro nivel: quienes otorguen derechos se posicionan, *de facto* y *de jure*, por encima de la cosa o persona protegida por ese mismo marco legal. En otras palabras, visto desde la perspectiva *emic* de la cosmopolítica indígena, los legisladores, tribunales y otros garantes del derecho tomarían el lugar de las divinidades y otras entidades tutelares que gobiernan los elementos del ambiente. Desde este punto de vista, la primera condición, en términos de derechos, que parece más necesaria es la garantía de verdaderos derechos de autonomía política y territorial que permita a los grupos residentes dentro de un territorio seguir desarrollando su relación con el mundo dentro de su propio marco epistémico. Se trata de garantizar las condi-

ciones mismas de la reproducción socioambiental (Foyer y Ellison 2018) que permiten la continuación de las prácticas y relaciones entre humanos y no humanos propias de la cosmopolítica local. Dentro de tal marco de autonomía territorial (como ha sido experimentado de manera extraoficial por las Juntas de Buen Gobierno zapatistas en Chiapas), se podrían explorar vías en las que los colectivos no humanos puedan ser representados por voceros humanos con una legitimidad local para hacerlo. Por ejemplo, como en el caso neozelandés, un río puede ser representado por una selección de individuos representativos de colectivos de usuarios humanos, incluyendo no solo a especialistas rituales y ancianos como portavoces de los conocimientos locales, sino también a jóvenes que experimentan nuevas adaptaciones de los mismos en el contexto contemporáneo (en el marco del ecoturismo o de nuevas prácticas productivas, por ejemplo).

En este sentido, tomando de nuevo el caso de la Sierra Nororiental de Puebla, parece muy necesario retomar –como lo plantean varias organizaciones en la región– el papel esencial de los Concejos de Ancianos en el marco de lo que queda de los tradicionales «sistemas de cargos», a condición de un debate abierto en las comunidades sobre una refundación del acceso a tales concejos dentro de una redefinición de los servicios comunitarios (o «cargos»). La noción de comunidad territorial *altepet / chuchutsipi* podría ser una referencia conceptual potente en la redefinición de los sistemas de cargos comunitarios y en la construcción de tal marco de autonomía territorial.

Seguramente, tal autonomía deba ser controlada y, donde sea necesario, limitada para impedir que en nombre de ella se destruya el medioambiente. Y no habría razón de aplicarla solo para el caso de regiones predominantemente indígenas. Sin embargo, tal debate jurídico presupone necesariamente un cuestionamiento político de –y, en los hechos, una lucha contra– los modelos económicos y jurídico-políticos imperantes, empezando por la colonización mercantil de la vida. La lógica depredadora de estos queda muy manifiesta, en México y en otros lados, en las industrias extractivas y en la privatización (y por ende la manipulación) del genoma y de lo vivo en general. Visto desde el caso de la Sierra Nororiental de Puebla, desde la perspectiva de reproducción sociocósmica de los ciclos de la vida, hace perfecto sentido que tanto el maíz transgénico como las actividades mineras estén designados por las organizaciones indígenas como *proyectos de muerte*.

Ciertamente, no se debe descartar que el proceso regional de *defensa del territorio* contra estos pueda llevar un día a movilizar políticamente y de manera más

sistemática a algunos elementos de la cosmopolítica nahua-totonaca del territorio, por ejemplo, la noción del *altepet /chuchutsipi* como comunidad territorial de personas humanas y no humanas. Pero que estos tengan sentido para las mismas comunidades no depende tanto del eventual éxito político de las luchas por el territorio en sí, depende primordialmente de que las prácticas de usos ecológicos sobre las que se apoyan estos elementos simbólicos se mantengan en sus usos del medio ambiente. En otras palabras, dependen de que los jóvenes sigan reinventando la milpa y el monte a través de la práctica. Es más, posiblemente el éxito político de la defensa del territorio regional esté subordinado a ello. Por eso, los participantes totonacos y nahuas en el primer intercambio de saberes de Cuetzalan en 2017 insistieron en que la «milpa es una escuela». Y, por eso, también uno de los primeros actos para defender el río Apulco contra un proyecto de hidroeléctrico fue ir a sembrar milpa en un terreno a orillas del mismo.

Referencias

- Albert, Bruce. 1993. «L'or cannibale et la chute du ciel : Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)». *L'Homme* 33 (126-128): 349-378. doi:10.3406/hom.1993.369644.
- Árnason, Arnar, Nicolas Ellison, Jo Vergunst y Adrew Whitehouse. 2012. *Landscapes beyond Land: Routes, Aesthetics and Narratives*. Oxford: Berghahn.
- Arnold, Phillip P. 1999. *Eating Landscape: Aztec and European Occupation of Tlalocan*. Boulder: University Press of Colorado.
- Báez, Lourdes. 2004. *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Beaucage, Pierre. 1994. «Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969-1989)». *Revista Mexicana de Sociología* 56 (2): 33-55. <https://www.jstor.org/stable/4624939>.
- Beaucage, Pierre; Leonardo Durán Olguín, Ignacio Rivadeneyra Pasquel y Claudia Marina Olvera Ramírez. 2017. «Con la ayuda de Dios: Crónica de luchas indígenas actuales por el territorio en la Sierra Nororiental de Puebla». *Journal de la Société des Américanistes*, 103-1: 239-260. <http://journals.openedition.org/jsa/15037>.
- Benciolini, Maria. 2019. «Costumbre y cosmopolítica náayeri: El dilema del hermetismo y la lucha por el territorio en contra de los megaproyectos». *Revista del Colegio de San Luis* 9 (18): 159-181. doi:10.21696/rcsl9182019897.

- Bessy, Annouck. 2017. «Dynamiques et devenir de la Sierra Occidental de Jalisco (Mexique) : Socio-anthropologie d'un projet de conservation de la biodiversité; Le Paysage Biocultural» (tesis doctoral, Museum National d'Histoire Naturelle).
- Bohannon, Paul. 1964. *Africa and Africans*. New York: The Natural History Press.
- Brotherston, Gordon. 1992. *Book of the Fourth World: Reading the Native Americas through their Literature*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Cadena, Marisol de la. 2010. «Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'». *Cultural Anthropology*, 25: 334-370. doi:10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x.
- Carrasco, Pedro. 1996. *Estructura político-territorial del imperio tenochca: La Triple Alianza de Tenochtitlán, Tetzucoco y Tlacopan*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 1992. *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios de México y Centroamérica.
- Conklin, Beth A., y Laura R. Graham. 1995. «The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics». *American Anthropologist* 97 (4): 695-710. doi:10.1525/aa.1995.97.4.02a00120.
- Descola, Philippe, 2001, «Par-delà la nature et la culture». *Débat*, 114: 86-101. doi:10.3917/deba.114.0086.
- . 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- . 2011. *L'écologie des autres: L'anthropologie et la question de la nature*. Sciences en Questions. París: Quæ.
- Dupont, Milena. 2017. «Un statut de personnalité juridique pour la Nature? », acceso el 31 de mayo de 2019, <http://www.ulbinsidecops.com/un-statut-de-personnaliteacute-juridique-pour-la-nature.html>.
- Ellison, Nicolas. 2004. «Une écologie symbolique totonaque, le municipe de Huehuetla (Mexique)». *Journal de la Société des Américanistes* 90 (2): 36-52. doi: 10.4000/jsa.1332.
- . 2007. «Au service des Saints : Cultiver la forêt, nourrir la terre, protéger la communauté». *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, 3: 81-96. doi: 10.3917/cas.003.0081.
- . 2013. *Semé sans compter*. París: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. doi:10.4000/books.editionsmsmh.10572.
- Ellison, Nicolas, y Mónica Martínez Mauri. 2009. «Introducción: Paisaje, espacio y territorio». En *Paisaje, espacio y territorio: Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*, coordinado por Nicolas Ellison y Mónica Martínez Mauri, 7-32. Quito: Abya-Yala.
- Escobar, Arturo. 1999. «After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology». *Current Anthropology* 40 (1): 1-30. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/515799>.
- Feld, Stephen. 1996. «Waterfalls of Song: An Acoustemology of Place Resounding in Bosavi, Papua New Guinea». En *Senses of Place*, editado por Stephen Feld y Keith H. Basso, 91-136. Santa Fe, Nuevo México: School of American Research Press.

- Foster, George. 1978. «Hippocrates' latin american legacy: "Hot" and "cold" in contemporary folk medicine». En *Colloquia in Anthropology*, editado por R. K. Wetherington, 3-19. Dallas: Southern Methodist University.
- Foyer, Jean, y David Dumoulin. 2017. «Objectifying Traditional Knowledge: Re-Enchanting the Struggle against Climate Change». En *Globalising the Climate: COP21 and the Climatisation of Global Debates*, editado por Stefan C. Aykut, Jean Foyer y Edouard Morena, 1-17. Londres: Routledge.
- Foyer, Jean, y Nicolas Ellison. 2018. «Conserver les maïs mexicains : La diversité bioculturelle et ses ambiguïtés». *Études Rurales*, 202: 120-139. doi:10.4000/etudesrurales.15306.
- Garavaglia, Juan Carlos. 1995. «Atlixco : l'Eau, les hommes et la terre dans une vallée mexicaine (xv^e-xvii^e s.)». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6: 1309-1349. doi:10.3406/ahess.1995.279434.
- García Martínez, Bernardo. 2005. *Los pueblos de la Sierra: El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
- Glowczewski, Barbara. 2008. «Guattari et l'anthropologie : Aborigènes et territoires existentiels». *Multitudes*, 34: 84-94. doi:10.3917/mult.034.0084.
- Gruzinski, Serge. 1988. *La colonisation de l'imaginaire : Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. xvi^e-xviii^e siècle*. París, Gallimard.
- Hernández García, Milton Gabriel. 2012. *Historia contemporánea del movimiento indígena en la sierra norte de Puebla*. México: Ediciones Navarra.
- Hoffmann, Odile. 2002. «De paysans à Indiens, les représentations de la paysannerie latino-américaine, de 1970 à 2000». *Caravalle*, 79: 9-19. doi:10.3406/carav.2002.1368.
- Ichon, Alain. 1969. *La Religion des Totonagues de la Sierra*. París: Centre National de la Recherche Scientifique.
- INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas). 2010. *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, acceso el 24 de mayo del 2019, https://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/v_nahuatl.html.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres, Routledge.
- Kirchhoff, Paul. 1943. «Mesoamérica: Sus límites geográficos, composición étnica y características culturales». *Acta Americana* 1 (1): 92-107.
- . 1985. «El imperio tolteca y su caída». En *Mesoamérica y el Centro de México*, recopilado por Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez Rocha, 249-272. Biblioteca del INAH. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Latour, Bruno. 2002. Cosmopolitiques, quels chantiers ? ! *Cosmopolitiques: Cahiers Théoriques pour l'Écologie Politique*, 1: 15-26. https://archive.boullier.bzh/cosmopolitiques_com/cosmopolitiques_com_archive_boullier_bzh_1-latour.pdf.
- . 2004. «Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?». *Common Knowledge* 10 (3): 450-462. http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/92-BECK_GB.pdf.
- Leopold, Aldo. 1949. *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press.

- Liffman, Paul. 2012. «El movimiento de lo sagrado por wirikuta: La cosmopolítica wixárika». Ponencia presentada en el simposio Mostrar y Ocultar en el Arte y en los Rituales: Perspectivas Comparativas, Ciudad de México, mayo de 2012.
- López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 t. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Lozada, Luz Maria. 2008. «Chaleur et odeurs pour nos morts»: La cuisine cérémonielle de la Fête des Morts dans une communauté totonaque de Puebla, Mexique». *Food and History* 6 (2): 133-154. doi:10.1484/J.FOOD.1.100495.
- . 2014. «El espíritu del maíz: Circulación anímica y cocina ritual entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla (México)». *Nuevo Mundo Mundos Nuevo, Questions du temps présent*. doi:10.4000/nuevomundo.66812.
- Lupo, Alessandro. 1995. «“El maíz es más vivo que nosotros”. Ideología y alimentación en la Sierra Norte de Puebla». *Scripta Ethnologica*, 17: 73-85.
- Martínez Mauri, Mónica. 2008. «De sociedades a ONG: Mediación cultural y organización política en Kuna Yala (Panamá)». *Société Suisse des Américanistes*, 70: 31-38. http://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa70_06.pdf.
- Murra, John. 1975. *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez, Patrick. 2004. *Les Indiens Hopi d'Arizona: Six études anthropologiques*. Inter-National. París, L'Harmattan.
- Plunket Nagoda, Patricia, y Gabriela Uruñuela Ladrón de Guevara. 2012. «Los volcanes de Tetimpa y la cosmovisión mesoamericana». En *América: Tierra de montañas y volcanes I; Huellas de la arqueología*, coordinado por Margarita Loera Chávez y Peniche, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera, 131-148. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quist, D., y Chapela, I. 2001. «Transgenic DNA introgressed into traditional maize landraces in Oaxaca, Mexico». *Nature*, 414: 541-543. doi: 10.1038/35107068.
- Sahlins, Marshall. 1982. «The Apoteosis of Captain Cook». En *Between Belief and Transgression: structuralist essays in religion, history and myth*, coordinado por Michel Izard y Pierre Smith, 73-102. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, William D. 2004. «The Topology of Autonomy: Markets, States, Soil and Self-determination in Totonacapan». *Critique of Anthropology* 24 (4): 403-429. doi:10.1177/0308275X04047842.
- Stengers, Isabelle. 1996-1997. *Cosmopolitiques*. 7 t. París: La Découverte.
- . 2005. «The Cosmopolitical Proposal». En *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, 994-1003. Cambridge: MIT Press.
- Stresser-Pean, Guy. 2006. *Le Soleil-Dieu et le Christ: La christianisation des indiens du Mexique*. Recherche Ameriques Latines. París: L'Harmattan.
- Suremain, Charles de. 2017. «Cuando la alimentación se hace patrimonio: Rutas gastronómicas, globalización y desarrollo local (México)». *TRACE*, 72: 165-181. doi:10.22134/trace.72.2017.114.

- Surrallés, A. 2003 *Au cœur du sens : Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Toledo Manzur, Víctor Manuel, ed. 2015. *El Kuojtakiloyan: Patrimonio biocultural nahuat de la Sierra Norte de Puebla*. Morelia: Red Patrimonio Biocultural / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vadrot, Alice. 2014. *The Politics of Knowledge and Global Biodiversity*. Londres: Routledge.
- Vilchis Flores, Blanca. 2007. «El altépetl: En búsqueda de una definición». En *Antropología fractal*, editado por Fernando López Aguilar y Fernando Brambila Paz. México: Centro de Investigación en Matemáticas.

Notas

- ¹ Las poblaciones de habla totonaca suman alrededor de 90 000 habitantes en la Sierra Nororiental (esto es, sin contar los hablantes del grupo septentrional de la Sierra Norte, los de habla náhuatl, alrededor de 218 083, divididos entre los que practican la variante nahuat –sin l–, en el sur y oriente, y los de habla náhuatl, en el poniente y norte de la región [Báez 2004, 18]). Dentro de la población de habla náhuatl de la Sierra Norte de Puebla, la de la subregión Sierra Nororiental es estimada entre 60 000 y 70 000, basándose en la información del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI 2010).
- ² *Quelite*, en español de México, derivado de la palabra náhuatl *quelitl* (*kilit* en náhuatl), designa hierbas comestibles muy nutritivas, también conocidas localmente como las *espinacas indígenas*. En totonaco corresponde a la categoría *kaka*. Estas plantas semisilvestres, favorecidas en el cultivo de la milpa, tienen un aporte nutricional muy importante en la dieta local. Su consumo, sin embargo, se va perdiendo en las jóvenes generaciones.
- ³ Hoy en día, sin dejar la ganadería y las actividades de comercio más tradicionales (tiendas de abarrotes, dispendios de alcohol, procesamiento del café, etcétera), esta población se ocupa en las actividades comerciales en general, así como en una variedad de puestos, como administrativos, en gobiernos locales y del estado de Puebla, profesionistas del sector de salud y de educación, entre otros. Estas fuentes de empleo profesionalizado también incorporan más y más jóvenes indígenas bilingües, aunque sea en su mayoría en posiciones subalternas.
- ⁴ Las dos principales instituciones con un papel muy importante en la región eran el Instituto Mexicano del Café (INMECAFE, creado en 1958, pero llegado a la Sierra a finales de la década de los sesenta y extinto en 1989) y la Comisión Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo, creada en 1961 y extinta en 1999). El primero organizó a los campesinos cafecultores en cooperativas, apoyándolos para la transformación y comercialización del café con créditos sobre la cosecha –sin nunca desplazar por completo a los intermedios mestizos–, mientras la segunda permitía el acceso a productos de subsistencia a precios subvencionados (en parte comprando la producción campesina de maíz cuando y donde había excedentes en esta).
- ⁵ Comunidades eclesiales de base: este movimiento religioso popular progresista surgió en Brasil en los años sesenta del siglo pasado dentro de varias denominaciones cristianas (principalmente en la Iglesia católica). Se difundió en toda la América Latina. En su articulación con la teología de la liberación ha desembocado en el México de la década de los setenta del siglo xx en

la teología india, cuyo más conocido promotor fue el arzobispo Samuel Ruiz, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

- ⁶ Los dos encuentros –coorganizados entre el CEMCA, el IRD, la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP) y las organizaciones OIT, UNITONA y U. C. Tosepan– fueron llevados a cabo durante varios días en la sede de la U. C. Tosepan en Cuetzalan, en septiembre de 2017 y septiembre de 2018. El primer encuentro empezó en la UDLAP con un coloquio interdisciplinario en torno a la cuestión de las biotecnologías (18 y 19 de septiembre 2017), siguió un intercambio de saberes en torno a la milpa con campesinos miembros de las organizaciones campesinas (21 y 22). El encuentro de 2018, después de una jornada académica de antropología ambiental en torno a Philippe Descola como invitado de honor, se organizó sobre cinco días en Cuetzalan (del 17 al 22 de septiembre). Al lado de talleres sobre la agrobiodiversidad de la milpa y la genética del maíz expuestos tanto por campesinos nahuas y totonacas como por biólogos, agrónomos y antropólogos, se dedicaron varios días a la problemática del patrimonio biocultural y su transmisión intergeneracional.
- ⁷ «Mais une fois que ce processus de mondialisation a été mis en place, le résultat n'en est pas une vision du monde, soit une version parmi d'autres de la même réalité transcendante ; le résultat en est un monde à part entière, système de propriétés partiellement actualisées, saturées de sens et remplies d'agentivité, mais qui chevauche en partie d'autres systèmes similaires qui ont été actualisés différemment et institués par des personnes différentes». (Descola 2011, 104).
- ⁸ Descola (2001) propone un modelo de contrastes entre diferentes modos de identificación entre humanos y no humanos basado en la oposición interioridad-fisicalidad.
- ⁹ Aceptamos aquí el uso convencional del concepto de Mesoamérica como área cultural tal y como lo propuso Paul Kirchhoff (*Acta Americana*, 1, 1943), sin embargo, teniendo en cuenta que esta propuesta no es definitiva. Así, como bien lo mostró Patrick Pérez (DEP), los pueblos del gran “South-West” de EE. UU., sean los anasazi de tiempos arqueológicos, o los hopis y zuñi después, comparten muchos rasgos considerados como mesoamericanos, en torno a la sedentariedad, la agricultura centrada en el maíz y el manejo calendárico asociado a ambos (Pérez 2004).
- ¹⁰ Además, esto se refleja en el ámbito lingüístico: en totonaco, el norte se dice ‘de su cara a la derecha’ (*xlakgapak xuki*) y el sur ‘de su cara a la izquierda’ (*xlakgapak stakgat*) refiriéndose al sol en su camino de oriente a poniente.
- ¹¹ Este simbolismo de los colores del maíz asociados con los rumbos cardinales lo encontramos también, pero de manera menos sistemática, en los Andes y en el suroeste de EE. UU., entre los pueblos que se consideran descendientes de los anasazi, como lo muestra Brotherston en su estudio comparativo de los esquemas americanos de cuatripartición del mundo (1992, 96-102 y 247-248). Incluso, lo encontramos también entre los hopis (Pérez 2004), lo cual se ve reflejado hasta en la bandera de esta nación.
- ¹² Por cierto, estas relaciones de causa-efecto entre entidades cósmicas distantes es típica del *analógico* dentro del modelo ontológico de Descola (2001, 99).
- ¹³ Aquí se trata de una variación del sistema conocido como roza-tumba-quema (o *slash and burn* en la literatura en inglés), pues no se hace la quema: la vegetación cortada es dejada a pudrir, cubriendo así el suelo y protegiéndolo de las lluvias y del sol.
- ¹⁴ Sin *l*, pues en la variante nahuat local no existe el sonido *tl*.
- ¹⁵ *Chuchutsipi* es una traducción término por término del *altepetl*: *chuchut*, ‘agua’, y *sipi*, ‘cerro’.
- ¹⁶ Aquí conviene recalcar el paralelo que se puede hacer con la dinámica analizada por Benciolini (2019) en el caso de la movilización de los náayeri contra los megaproyectos.
- ¹⁷ La noción de *servicio*, *litay* en totonaco y *tekit* o *tatekalisti* en nahuat juega un papel importante en la ética colectiva de las ofrendas, de las danzas rituales, de las fiestas patronales y en gene-

- ral de la organización social de las comunidades totonacas (Ellison 2013, 364-366) y nahuas (Chamoux 1992).
- ¹⁸ Véase por ejemplo López Austin (1984) para los mexicas o antiguos nahuas y Surralles (2003) para un caso contemporáneo en la cuenca amazónica, los Candoshi.
- ¹⁹ Conversación del 12 de abril 2019.
- ²⁰ Conversación del 28 de abril 2019.
- ²¹ Comunicación personal, 23 de abril 2019.
- ²² Ejército Zapatista de Liberación Nacional, creado en la selva lacandona de Chiapas, surgió a la luz con un breve levantamiento armado en enero de 1994.
- ²³ Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas.
- ²⁴ Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano.
- ²⁵ Entrevista con Álvaro Salgado, Ixtenco, 13 de abril 2019.
- ²⁶ Algunos contenidos de este han sido analizados en Lozada (2014) y Foyer y Ellison (2018).
- ²⁷ Esta afirmación está basada en testimonios de muchos habitantes de la región que debo, sin embargo, mantener anónimos. Aunque algunas notas periodísticas hacen mención del aumento de la criminalidad en el mismo periodo de validación de más de sesenta concesiones mineras o de proyectos de energía en la región, casi no ha habido publicaciones sobre la vinculación del aumento de criminalidad (asaltos, asesinatos, secuestros) con los cárteles del crimen organizado a nivel nacional. Esto es muy entendible en uno de los países más peligrosos para periodistas a nivel mundial.
- ²⁸ Sea por un proyecto hidroeléctrico (Olintla en 2014), una concesión minera (Ixtacamaxtitlan, 2015 hasta la fecha) o un proyecto de línea de alta tensión (Cuetzalan, 2016-18) para mencionar solo algunas que se hicieron durante mi periodo de investigación.
- ²⁹ Nombre basado en la palabra *tierra* en totonaco (*tiyat*) y en náhuatl (*tlalli*).
- ³⁰ La Unión de Cooperativa Tosepan Tititaniske, con sede en Cuetzalan, donde fue creada, reivindica 30 000 socios a través de sus más de cien diferentes grupos cooperativistas (en áreas como la comercialización de café y pimienta; la producción de bambú para construcción; la producción, transformación y comercialización de miel de abejas nativas [*Melipona*]; el microcrédito; las escuelas cooperativas; el hotel ecoturístico; la vivienda, etcétera). Cubre unos veinte municipios, con mayor presencia en la zona nahua de Cuetzalan y sus alrededores, pero también tiene algo de presencia en algunos municipios predominantemente totonacas, como Tuzamapan de Galeana (donde existen tres grupos cooperativistas) e incluso un par de docenas de socios en Huehuetla. Incluso la ort de Huehuetla en sus inicios funcionó como una cooperativa asociada a la Tosepan.
- ³¹ Muchos de los asesores que coadyuvaron en la formación de la Tosepan Tititaniske a finales de los años setenta llegaron a la zona como empleados de diferentes programas federales de apoyo a la producción agrícola en el marco del Plan Integral de Desarrollo del Estado de Puebla (Beaucage 1994).
- ³² Es interesante, sin embargo, que activistas de otras organizaciones de la región, menos orientadas a la comercialización, consideran que la U. C. Tosepan tiende demasiado la lógica empresarial, incluso en detrimento de la solidaridad entre organizaciones indígenas.
- ³³ Coordinador de la Red de Patrimonio Biocultural de la Universidad Nacional Autónoma de México. Mientras se finalizaba este artículo, Víctor Manuel Toledo Manzur fue nombrado titular de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) del nuevo gobierno federal de México. Fundó y coordinó en 2011 una red temática sobre patrimonio biocultural que reúne hoy 120 investigadores en decenas de instituciones de México (véase el periódico *El Universal* del 27 de mayo de 2019: <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/quien-es-victor-manuel-toledo-nuevo-titular-de-semarnat>).

- ³⁴ Entrevista de Florencio Carlos, Zoateopan, 30 de abril de 2019.
- ³⁵ Por ejemplo: «A nosotros nos enseñaron que la tierra está viva, que debíamos respetarla como la gran Madre que nutre al hombre, la que acepta nuestras ofrendas respondiendo con generosidad pero que también castiga nuestras ofensas y malos tratos con desgracias. Nos enseñaron a que debíamos aprender a dialogar, a negociar con ella, pues tiene su propia fuerza y que si no la cuidamos y en su lugar la agredimos, nos puede revertir en enfermedades y muerte» (Patricia Moguel en Toledo 2015, 21).
- ³⁶ Ver el análisis de Foyer y Ellison (2018) sobre los malentendidos productivos en la conservación de los maíces criollos.
- ³⁷ Por ejemplo, desde 2008 la constitución de Ecuador reconoce el estatus de persona jurídica a la Madre Tierra (Pachamama) y en Nueva Zelanda, el río Whanganui adquirió el estatus de persona legal en 2017 (Dupont 2017).
- ³⁸ Presentada ante el congreso federal en 2018, el proceso de aprobación fue interrumpido por la contienda electoral por la presidencia de la República y la renovación del Congreso. En una reunión conjunta de la AFD, la Embajada de Francia y la CONANP, en marzo 2019, representantes del nuevo gobierno federal anunciaron que la iniciativa para legislar sobre el *paisaje biocultural* estará sometida otra vez al nuevo congreso con mayoría del partido presidencial, Morena. Para más información, véase el sitio del proyecto: <http://www.paisajebiocultural.org.mx/que-es/>.
- ³⁹ La conformación del paisaje biocultural de la Sierra Occidental de Jalisco abarca 2450 km². Para más detalles sobre los mecanismos de gobernanza y los estudios de etnoecología que fundamentaron este proyecto, véase Bessy (2017).
- ⁴⁰ Comunicación personal con Leonardo Duran Olguín, asesor de la U. C. Tosepan (Cuetzalan, agosto de 2017).
- ⁴¹ Así, por ejemplo, en el marco del proyecto *ChildHerit*, un grupo de investigadores del Colegio de San Luis y del IRD trabajó con niños de la escuela preescolar de la Tosepan sobre lo que es el patrimonio para ellos, partiendo de uno de los resultados del encuentro de 2017 en el que los participantes de UNITONA declararon que la «milpa es una escuela».
- ⁴² Agradezco las discusiones con mis colegas Simon Lévy (político) y Bernard Tallet (geógrafo) que me permitieron ver más claramente la importancia de esta relación con el Estado en el contexto mismo de los anhelos autonómicos.