Disponible en www.sciencedirect.com

Anales de Antropología

Anales de Antropología xxx (2017) xxx–xxx

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015)

Critical Anthropology, shared ethnography and autoethnography among the Maseualmej in Puebla's Northeastern Sierra (Mexico) (1984-2015)

Pierre Beaucage y Taller de Tradición Oral Totamachilis◊

Département d'Anthropologie, Université de Montréal, Quebec, Canadá

Recibido el 15 de julio de 2016; aceptado el 9 de marzo de 2017

Resumen

En este artículo esbozaré cuatro décadas de investigaciones antropológicas que realicé con dos organizaciones maseual. Con la Unión de Cooperativas Tosepan hice —y hago todavía— lo que se llama "antropología crítica", relacionada con su proyecto de cambio social y económico en la región. Se trata de analizar la problemática sociocultural, local y global en función de objetivos compartidos por la organización y el antropólogo. Con el Taller de Tradición Oral Totamachilis echamos a andar un proceso de "antropología compartida" en el que se modificaron las formas clásicas de interacción entre el antropólogo y los actores indígenas para la producción del saber antropológico. De entrada, se acordó la formulación conjunta de los objetivos de la investigación, la elaboración metodológica común y la doble autoría en las publicaciones. Por medio de discusiones, se buscó el consenso en las interpretaciones. Después, hablaré del surgimiento, en la misma región, de jóvenes etnógrafos maseualmej que producen una reflexión original sobre su idioma y su cultura, en relación con preocupaciones pedagógicas y políticas. Esa reflexión adopta la forma de la monografía, del diccionario, del cuento y, más recientemente, del documento audiovisual o del programa de radio.
© 2017 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Palabras clave: Maseualmej (Nahuas); Sierra Norte de Puebla; Movimiento indígena; Colaboración antropólogo/investigadores indígenas

Abstract

I shall sketch here four decades of anthropological research with two maseual organizations. With the Unión de Cooperativas Tosepan, I did, and still do, what is called 'critical anthropology', related with their project of social and economic change in the region. I analized socio-cultural themes in function of objectives shared by the anthropologist and the organization. With the Taller de Tradición Oral Totamachilis, we went through a process of shared ethnography, which entailed a deep change in the classical forms of interaction between the anthropologist and the indigenous actors for the production of anthropological knowledge. From the very beginning, we agreed that we would define together the objectives of the research, elaborate the methodology, and publish under double authorship. Through discussions, we would try to reach consensus on the interpretations. After, I will talk about the rise —in the same area—of young maseualmej ethnographers which started producing an original reflection on their language and culture, in relation with their pedagogical and political concerns. This reflection may take the form of a monograph, a dictionary, a tale and, more recently, an audiovisual document or a radio programme.
© 2017 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Keywords: Maseualmej (Nahua); Sierra Norte de Puebla; Indigenous movement; Anthropologist/native researcher collaboration

Correo electrónico: pierre.beaucage@umontreal.ca

◊ Más información sobre el Taller y sus integrantes en el anexo

La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.03.002

0185-1225/© 2017 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Cómo citar este artículo: Beaucage, P y Taller de Tradición Oral Totamachilis. Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015). *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.03.002

El objetivo principal de este artículo es analizar cómo, paralelamente a la antropología crítica, surgieron y se desarrollan dos formas nuevas de la práctica antropológica, la etnografía compartida y la autoetnografía, entre los maseualmej[1] de la Sierra Nororiental de Puebla (México). Son tres formas contemporáneas de contestar a la pregunta planteada hace casi cinco décadas por la revista *Current Anthropology* (1968): ¿Cuál es la responsabilidad social de los antropólogos sociales?[2]: Defino la "antropología crítica" como un conocimiento antropológico que analiza a las comunidades y a las culturas indígenas dentro del marco de sus relaciones con las sociedades de clase en las que están insertas. La etnografía compartida es un proceso en el cual la producción de conocimiento sobre una cultura es el fruto de la relación dialéctica entre un(os) investigador(es) académico(s) y actores autóctonos, considerándose ambos corresponsables y coautores de los estudios. En cuanto a la autoetnografía o antropología propia, la realizan de forma autónoma investigadores/autores indígenas; mientras que los resultados de la antropología crítica y de la etnografía compartida toman generalmente la forma de la monografía escrita, la autoetnografía se está presentando ahora en una gran variedad de formas, incluyendo las audiovisuales. Hablaremos primero de investigaciones de larga duración que realicé en cooperación con la Tosepan Titataniske y el Taller de Tradición Oral Totamachilis. Luego haré comentarios sobre unos estudios autoetnográficos realizados en San Miguel Tzinacapan, Municipio de Cuetzalan, Puebla.

De la antropología social a la antropología crítica con la Tosepan Titataniske

Entre 1969 y 1972, con estudiantes canadienses y mexicanos, hice un estudio de antropología social de siete comunidades nahuas (maseual) y totonakú (totonacas) de la sierra alta y baja del noreste de Puebla. Pusimos el énfasis en la organización económica y política, comunitaria y regional. En la sierra baja encontramos que la expansión del cultivo de café se había traducido por una jerarquización socioeconómica interna en las comunidades y una mayor dependencia de una burguesía regional de intermediarios que proveían insumos y comercializaban el aromático. Esas comunidades, tanto maseualmej como totonacas, organizan espléndidas fiestas patronales y tienen sistemas elaborados de parentesco ritual. En la sierra alta vecina los campesinos, también hablantes de una variante de maseual, practican una agricultura de subsistencia; durante los años 1960 emigraban estacionalmente para el vecino estado de Veracruz a trabajar en la zafra, en las milpas o en los potreros. Allí, la jerarquía social interna era más limitada y las estructuras ceremoniales, poco desarrolladas (Beaucage, 1974).

A principios de la década de 1970 se afianzó en la sierra alta un movimiento agrarista radical encabezado por la Unión Campesina Independiente (UCI); este logró una victoria importante contra el alza del impuesto predial y luego se enfocó a la redistribución de la tierra (Ramos García y Magnon Basnier, 1979). Como muchos jóvenes antropólogos de la época, yo me adhería a la corriente crítica que nos orientaba hacia una antropología distanciada del indigenismo oficial y comprometida con los movimientos sociales. Pero los líderes de la UCI no sentían la necesidad de antropólogos para determinar el camino a seguir. Lo conocían de entrada: era la lucha por la tierra y contra los caciques. El crecimiento rápido del movimiento en los años setenta pareció darles razón. En otras palabras, nuestra antropología crítica no fue una antropología comprometida, porque ¡no nos querían! Después de 1979, el agrarismo en la sierra alta terminó rápidamente con la represión y la derrota de la UCI.

En la misma década de 1970, el Estado mexicano implementó en el campo políticas orientadas a la modernización productiva, educativa, de transportes, etcétera. Nacieron en Cuetzalan, en la sierra baja, varias organizaciones. Primero a nivel comunitario, como las que impulsó en San Miguel Tzinacapan, a partir de 1973, un grupo de jóvenes profesionistas cristianos de origen urbano que formaron la asociación PRADE A.C. y pusieron en marcha proyectos económicos, educativos y culturales[3]. En 1975, a nivel regional, apoyada por jóvenes agrónomos progresistas[4], se formó la Unión de Pequeños Productores de la Sierra (UPPS), que en 1980 cambiaría su nombre por Sociedad Cooperativa Regional Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (SCARTT). Se centró en la comercialización de los productos del campo (pimienta gorda, café, artesanías) y en el abasto de productos básicos. Los campesinos maseualmej participaron masivamente en esas organizaciones que correspondían a sus necesidades sentidas, e incluso lograron imponer sus propias prioridades a los interventores foráneos.

En agosto de 1984 llegué a México por un año sabático. Fui a ver a la mesa directiva de la Tosepan Titataniske y les propuse hacer un estudio sobre la historia de la cooperativa. La idea no interesó y se me propuso más bien un tema muy prosaico: las posibilidades de comercialización de productos alternativos al café, principal producción de la sierra baja. Acepté. Los resultados debieron parecer satisfactorios, puesto que me pidieron en seguida indagar sobre un tema más delicado: la "conciencia cooperativa" en las cooperativas locales. Esa vez, los resultados decepcionaron a varios activistas: fuera de las tres comunidades donde se había creado la Tosepan, ¡no existía tal conciencia! Mi estudio incitó a que se realizara una gran campaña de educación en la cooperativa durante los meses siguientes. Mientras que en el periodo anterior yo había diseñado y realizado mis estudios críticos de forma independiente (¡esperando que sirvieran!),

[1] Los indígenas de la región de Cuetzalan, Puebla, han sido conocidos bajo varios nombres: "mexicaneros", "nahuas", "nahuat". Hoy un sector importante reivindica su etnónimo: maseualmej (sing. maseual). Es el término que adoptaremos aquí.

[2] Ver los artículos de G.D. Berreman (1968), G. Gjessing (1968) y K. Gough (1968). Para México, ver Warman, Nolasco, Bonfil, Olivera y Valencia (1970).

[3] Para una relación detallada de la experiencia de PRADE en San Miguel, véase la escrita por dos de sus protagonistas (Sánchez y Almeida, 2005).

[4] En cuanto a la agenda propia de esos dos grupos, los jóvenes cristianos adherían a esta vasta corriente que nació después del Concilio Vaticano II, conocida como "teología de la liberación", para la cual la consolidación del catolicismo es indisociable de la justicia social. Para los agrónomos progresistas un desarrollo auténtico del campo no podía provenir solamente de una modernización impulsada desde arriba: exigía la creación de organizaciones campesinas independientes.

Cómo citar este artículo: Beaucage, P y Taller de Tradición Oral Totamachilis. Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015). *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.03.002

ahora la organización era la que proponía temas de estudio y los resultados eran incorporados a su acción. Desde un principio yo aclaré mi propio interés por estudiar el funcionamiento de la organización, y ellos lo aceptaron. A diferencia del movimiento agrarista, las organizaciones tanto comunitarias como regionales admitían la colaboración de académicos (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 2013, pp. 31-45).

Desde 1984, en mis estancias anuales en la Sierra mantuve esta relación de colaboración con la Tosepan. Muchas veces nuestros intercambios se centraron sobre lo que unos llaman la "etnografía al revés". A las decenas de miembros de los múltiples comités les interesaba poco aprender del mundo de los antropólogos. Pero sí querían saber más del capital financiero internacional, del Banco Mundial, de la inflación y de la devaluación, de cómo se fijan los precios del maíz y del café y, más recientemente, de las empresas mineras canadienses: mi formación anterior en economía política me sirvió más, entonces, que mis lecturas de Claude Lévi-Strauss y Philippe Descola. Por ejemplo, en 2014, apenas llegado, me pidieron participar en una reunión de emergencia. La Minera Autlán acababa de conseguir una concesión que abarca partes de tres municipios, incluyendo el sur de Cuetzalan, donde están las fuentes de agua potable de 47.000 personas.

> Hemos consultado un abogado. Nuestra mejor defensa es utilizar el Convenio 169 de la OIT, ratificado por México, que obliga a una consulta previa antes de cualquier megaproyecto en tierras indígenas. Pero tenemos que probar que somos un pueblo indígena que vive en sus tierras ancestrales. ¿Nos puedes ayudar? —Creo que sí. . .

Durante unas semanas elaboré una síntesis de mis treinta años de investigaciones con el Taller de Tradición Oral Totamachilis, texto que discutimos y reformulamos varias veces. En el curso de las presentaciones y discusiones los maseualmej de la sierra baja aprendieron que antes de ser cuetzaltecos o zacapoaxtecos pertenecían, junto con los maseualmej de la sierra alta vecina, al señorío de Tlatlauquitepec, unidad política que fue fragmentada por las autoridades coloniales para dar lugar a las "repúblicas de Yndios", precursoras de los actuales municipios. Con su movilización y con este texto de dieciocho páginas (Beaucage, 2015) lograron un amparo contra la Autlán (se espera aún el juicio definitivo).

En San Miguel Tzinacapan: la antropología compartida

A la par de mis labores con la Tosepan, establecí y mantuve durante todos estos años una relación intensa con el Taller de Tradición Oral Totamachilis, en el pueblo maseual de San Miguel Tzinacapan. Todo empezó en el mismo año 1984, cuando ya llevaba dos meses colaborando en distintas investigaciones con la Tosepan Titataniske. Un joven maseual me saludó en una vereda: "¿Eres antropólogo, verdad? Yo soy miembro del Taller de Tradición Oral, en San Miguel. Recolectamos cuentos. Los ancianos también nos contaron vivencias de los tiempos de antes. ¿Nos podrías ayudar con eso?". Acepté, feliz, la invitación, y a los pocos días me trasladaba de la cabecera, sede de la cooperativa regional, a esa comunidad. Para mí fue el principio de una experiencia antropológica nueva que dura hasta la fecha y tomó la forma que llamamos hoy día "antropología compartida".

El Taller había sido formado cinco años antes por el maestro Alfonso Reynoso Rábago para "recolectar, analizar y difundir la tradición oral". Tenía entonces once miembros, ocho de los cuales eran jóvenes maseualmej de San Miguel: siete hombres y una mujer. Era la primera generación de jóvenes que habían aprendido a leer y escribir su idioma; habían estudiado en la "escuela secundaria abierta", fundada por el grupo de jóvenes cristianos al que me referí antes, PRADE. Además del maestro Reynoso, participaban también en el Taller otros dos miembros de PRADE: una educadora del preescolar Inchankonemej (Yolanda Argueta Mereles) y un sacerdote, vicario de la parroquia de San Francisco Cuetzalan y que tenía a su cargo a la comunidad de San Miguel, Francisco Sánchez Conde. Los tres hablaban maseual fluidamente. Durante los primeros años el Taller obtuvo un financiamiento de la Secretaría de Educación para elaborar materiales pedagógicos en maseual. Rápidamente el valor cultural del material recogido rebasó mucho la dimensión lingüística y escolar y se presentó como una ventana privilegiada sobre la cultura y sus valores. Habían adoptado un funcionamiento participativo: se planeaba el trabajo y se discutían los resultados en grupo (Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral, 2006, vol. 1, pp. 41-43).

A mi llegada, los miembros de Taller estuvieron divididos en cuanto a colaborar conmigo, puesto que pocos meses antes habían tenido una experiencia negativa con otro antropólogo (ver Beaucage y Valderrama, 1991)[5]; querían conocer mis motivos profundos por residir en San Miguel y trabajar con ellos. Yo aclaré que quería aprender el idioma y conocer mejor esa comunidad, cuna del movimiento regional; como antropólogo me interesaba mucho lo que ellos iban descubriendo sobre la cultura maseual. Yo podía aportarles mi experiencia en la investigación antropológica. Un joven contestó: "Pierre, ya no queremos ser informantes de antropólogos que luego se van y publican cosas y ni sabemos si es cierto lo que dicen [. . .]. ¡Queremos escribir los libros nosotros!". Acepté que seguiríamos el modelo de funcionamiento ya establecido por el Taller y se hizo un acta precisando el objetivo de la cooperación: la prioridad era devolver a las comunidades maseual, en una forma escrita accesible, los elementos de la tradición oral que iríamos recopilando. Las publicaciones con fines académicos vendrían después. Así, se precisaron las responsabilidades de cada parte. De los 18 artículos, sobresalen los puntos siguientes:

- Juntos, realizaríamos proyectos de investigación cuyos resultados serían accesibles para la población regional "dentro del proyecto de publicaciones del Taller".
- Yo "daría pláticas a los integrantes del Taller sobre metodología de la investigación antropológica".

[5] En una de las primeras reuniones a las que yo participaba uno sugirió, incluso: "Mejor ya no colaboremos con extranjeros. Dejemos las cosas como están hasta que nosotros podamos hacer esos estudios solos". Sin embargo, la mayoría estuvo de acuerdo en colaborar conmigo, pero estipulando las condiciones en el acuerdo escrito y firmado.

Cómo citar este artículo: Beaucage, P y Taller de Tradición Oral Totamachilis. Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015). *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.03.002

- Los miembros del Taller se comprometían en contribuir "transcribiendo, traduciendo [...] oportunamente los materiales". Concretamente, como yo podía dedicarle a la investigación solamente unas cuantas semanas a cada verano, estaba claro que ellos serían los que efectuarían la gran mayoría de las entrevistas de campo.
- Para todas las publicaciones hechas a partir de nuestras investigaciones comunes se aplicaría el principio de la doble autoría.
- Quedarían en San Miguel los originales de las fichas de campo así como las cintas de las entrevistas grabadas y el herbario. Yo me llevaría copias de los datos y otros ejemplares de las plantas.
- Yo tendría acceso a sus archivos (un acervo de más de trescientos cuentos y relatos) a condición expresa "de no sacarlos ni prestarlos a terceras personas", una clara alusión a su desventura anterior.
- Yo buscaría recursos para financiar la investigación, es decir, mis costos de viaje y de estancia, así como "la compensación que se le dé a los ancianos que serán entrevistados"[6].

¡Así es como la etnografía compartida me cayó encima, en un otoño lluvioso de 1984 en San Miguel Tzinacapan!

Mi primera tarea, en 1984 y 1985, fue ayudarles a completar su investigación de etnohistoria, que daría lugar a un libro bilingüe (Taller de Tradición Oral, 1994). Después nos tocó poner en marcha nuestros proyectos comunes. Miraremos detalladamente dos de estos, porque ilustran bien la aventura —para mí inédita— que fue la construcción de una antropología compartida, entre actores que no teníamos de antemano ideas muy precisas sobre ello.

A partir de 1986 trabajamos juntos para elaborar la metodología, recolectar los datos, analizarlos, así como para redactar los textos que íbamos a publicar. De modo más informal, se acordó que los miembros del Taller continuarían con su ritmo de trabajo, dedicándole medio día a la investigación y medio día a sus labores agrícolas o domésticas, y a sus compromisos sociales y rituales.

En cuanto al tema del primer estudio, alguien propuso: "¿Por qué no las plantas medicinales? Ahora la gente compra remedios de botica que son caros y a veces poco efectivos, mientras que las abuelas curaban cualquier enfermedad con hierbitas del monte". Yo propuse ampliar la investigación al conjunto de la flora, y hubo acuerdo[7].

De regreso a San Miguel, en el verano de 1986, nuestra primera tarea común (después de nombrar a una tesorera para administrar los fondos) fue la elaboración de la metodología de investigación. Yo expuse a los miembros del Taller, en síntesis, la perspectiva entonces novedosa de la "nueva etnografía", cuyo postulado fundamental era no imponer las categorías occidentales en la descripción etnográfica. Inspirándonos en los trabajos de Berlin, Breedlove y Raven (1974) sobre etnobotánica tzeltal, optamos por presentar a nuestros informantes un espécimen (hoja o mata) para explicitar sus propias categorías de pensamiento. Discutiendo en grupo encontramos rápidamente no solo las "buenas preguntas", sino el orden en el que había que hacerlas: "Pierre, hay que preguntar primero *Keniuj monotsa nejín*?" ("¿Cómo se llama eso?") Porque cada cosa tiene su nombre. La persona contestará, por ejemplo: "*Auakat*" ("aguacate"), lo que tú llamas el "género". Después preguntaremos "*¿Toni nejín?*" ("¿Qué es eso?"), y nos dirá: "*Kuouit*" ("árbol"), lo que tú llamas la "familia". Y si preguntamos después: "*¿Kanachi taman onkak?*" ("¿Cuántas clases hay?"), nos dirá: "Dos": las "especies". En este diálogo de saberes, los jóvenes del Taller me daban la clave para penetrar en el sistema de clasificación vegetal de los maseualmej, y ellos aprendían cómo se hace una investigación en etnobiología. Nuestras entrevistas ponían primero unas preguntas generales para que nuestros interlocutores expusieran libremente, a su manera, sus conocimientos. Por ejemplo: "Qué me cuentas del cempasuchil?"[8].

Analizando los resultados, descubrimos juntos como los maseualmej ordenan sus saberes sobre los vegetales en una compleja e ingeniosa jerarquía con base en la morfología: "familias" entrecruzadas, "géneros" con importante contenido metafórico y metonímico, así como "especies" y "variedades" diferenciadas por criterios de color y tamaño. En lo que se refiere a la flora regional su precisión era muy comparable a la de la biología occidental[9]. Las entrevistas arrojaban además una gran cantidad de informaciones sobre los usos de la flora para la alimentación de humanos y animales, la medicina, la fabricación, el ritual, etcétera (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 2013, pp. 145-176).

El hecho de que la mayoría de los investigadores fueran de la propia cultura no solo facilitaba la selección de los interlocutores más competentes sobre tal o tal tema particular (plantas medicinales o alimenticias, árboles maderables, etcétera), sino que les permitía darse cuenta rápidamente de una incomprensión de las preguntas. Entrevistaban sobre todo a miembros de sus extensas redes familiares y rituales[10], lo que facilitaba la comunicación.

Los resultados no fueron solamente impresionantes a nivel cualitativo, sino cuantitativo también. Mientras que Berlin et al. (1974), con base en sus encuestas clásicas entre los tzeltales de Chiapas, propusieron que "un sistema botánico tradicional" da cuenta de unos 450 "géneros" de plantas, la encuesta efectuada

[6] Originalmente quedó bajo la responsabilidad de Taller buscar fondos para pagar a los investigadores locales, pero nunca encontraron financiamiento en México: los programas de la Secretaría de Educación que lo habían apoyado en años anteriores habían sido eliminados por los recortes de presupuesto que siguieron la crisis financiera del 1982. Incorporé su retribución (determinada por ellos en función del salario mínimo en la zona) en el financiamiento de mis proyectos. Los ancianos siguieron recibiendo los regalos en especie acostumbrados por los miembros del Taller: apreciaban particularmente los alimentos de fiesta, como pan dulce, refrescos, etcétera.

[7] En 1985 presenté un proyecto sobre etnobotánica que fue aceptado en 2006 por el Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada.

[8] "*¿Toni tinechtapouia in sempoualxochit?*" (*Tagetes erecta* L.).

[9] Por ejemplo, los maseualmej clasifican aparte de las demás plantas las criptógamas no vasculares como los hongos y los musgos, particularmente abundantes en ese clima húmedo: "No son *taktson* («matas»): no tienen semilla, ni padres ni hijos. Nacen y luego desaparecen".

[10] El parentesco ritual, o compadrazgo, es particularmente importante entre los maseualmej. Sitúa a cada individuo en el centro de una red de padrinos y compadres, de bautizo, boda, curación ("levantamiento"), inauguración de casa y clausura de los ciclos escolares.

Cómo citar este artículo: Beaucage, P y Taller de Tradición Oral Totamachilis. Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015). *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.03.002

por el Taller llega a 650 "géneros" y 936 taxones terminales, incluyendo "especies" y "variedades" (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 2013, p. 147).

A otro nivel, en buena parte gracias a los esfuerzos educativos de PRADE, varios jóvenes se empleaban ya en trabajos intelectuales, antaño reservados a los mestizos[11]. Nuestros estudios realzaron el prestigio de los jóvenes investigadores dentro de una nueva división social del trabajo en la comunidad. Más aún cuando salieron los folletos del Taller sobre los cuentos y nuestro primer libro bilingüe, *Maseual Xiujpajmej/Plantas medicinales indígenas*, que se agotó en muy poco tiempo. Aparte de su interés práctico, el mero hecho que se publicara un libro en maseual, y no en español, tuvo efectos colaterales imprevistos. Hojeando la publicación, un amigo se exclamó: "Así que hablamos un idioma, ¿verdad?, y no un dialecto, como dicen los mestizos de Cuetzalan. ¡Porque se escribe!".

Sin embargo, después de mirar el libro, mi comadre Honoria comentó: "¡Les falta mucho! —¿Qué nos falta?, le contesté. —Las enfermedades de las mujeres y de los niños". Prosiguió: "Es que ustedes son casi todos hombres. ¿Cómo piensas que las curanderas les iban a hablar de reglas y de partos?". Para llenar esta importante laguna se formó el Grupo Youalxochit, con seis mujeres que se adiestraron en las técnicas de entrevista y en la escritura del maseual. En tres meses realizaron entrevistas en profundidad con docenas de curanderas y parteras de la comunidad, sobre nacimiento y crecimiento, salud y enfermedad[12]. Su encuesta permitió completar la representación maseual del cuerpo humano *(tonakayo)*: punto de convergencia de las fuerzas cósmicas, el cuerpo tiene que mantener un equilibrio dinámico entre las grandes fuerzas contrarias del "frío" *(sesek)* y del "calor" *(totonik)* y protegerse de las influencias malignas que pueden detener su "sombra" *(ekauil)* o robar su doble animal *(tonal)* (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 2013, pp. 253-288). La contribución del Grupo Youalxochit no fue solo etnográfica. Sus miembros organizaron talleres con las jóvenes madres de la comunidad para impartirles conocimientos básicos sobre los problemas de salud de las familias y los eficientes modos tradicionales de curación.

Al par de la encuesta del Grupo Youalxochit, ya habíamos empezado otra investigación sobre la zoología maseual, con cazadores, pescadores y campesinos que criaban animales. Lejos estaba yo de pensar que esa cultura esencialmente agrícola le iba a dar tanta importancia a las relaciones entre los humanos y los animales. La encuesta arrojó 350 "géneros", entre animales de traspatio, mamíferos silvestres, aves, reptiles, peces, anfibios, arácnidos e insectos.

Pero no era solo una cuestión de números. Pronto apareció en las entrevistas que el mundo animal estaba estructurado en una forma muy diferente del mundo vegetal. Descubrimos lo que se le había en gran parte escapado a un etnozoólogo como Eugene Hunn (1977) y que Philippe Descola encontraría después entre los shuar de la Amazonía. Los animales no son "cosas" ni seres "inferiores": son seres diferentes. Muchos poseen una "interioridad", es decir, un "conjunto de propiedades, que cubren en parte lo que llamamos normalmente el espíritu, el alma o la conciencia-intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitudes a reflexionar o a soñar" (Descola, 2005, p. 168)[13]. En síntesis, existen entre los humanos y una buena parte de la fauna relaciones místicas, sobrenaturales, que se sobreponen a las relaciones materiales. La palabra *tauelia*, que se puede traducir por "afectar", expresa estas relaciones. El mal comportamiento humano "afecta" a los animales del monte, a los peces y a las aves, que ya no se dejan capturar por el cazador o el pescador. Los amos del mundo subterráneo que regulan el acceso a la fauna sancionan así las conductas (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 2013, pp. 177-210). Nuestra investigación zoológica nos llevó directamente hacia la cosmología que estaba ya presente en muchos relatos recogidos por el Taller.

Nuestro tercer estudio, sobre la toponimia, siguió la misma trayectoria. Del inventario de cientos de lugares nombrados por los maseualmej de San Miguel Tzinacapan se desprendió una representación antropomórfica del paisaje, donde tanto la montaña como el río tienen una anatomía paralela a la del ser humano, con su "cabeza", su "boca", su "ano", etcétera. También albergan poderosos seres dotados de intencionalidad y capaces de intervención en la vida humana. Así, el "Corazón de la Montaña" *(Tepeyolot)* castiga de muerte a los que dinamitan las rocas para construir carreteras (o cavar minas) y el "Agua Bruja" *(Naualat)*, en un punto del río Tozan, atrae y ahoga el caminante imprudente o miedoso. El territorio donde los maseualmej construyen sus casas, siembran, caminan, cazan o pescan es un terruño mágico, habitado por fuerzas sobrenaturales antropomorfas cuyo poder se hace sentir sobre los humanos.

En resumen, la antropología compartida que tuvimos la oportunidad de practicar el Taller y yo, sobre todo en su fase más intensa, entre 1984 y 1991, fue una experiencia de diálogo de saberes que permitió un enriquecimiento mutuo considerable, tanto a nivel intelectual como a nivel humano. Esta relación no fue exenta de tensiones. Por ejemplo, el antropólogo propuso que se incluyeran en las publicaciones unos poemas eróticos que pertenecen al conjunto de la poesía amorosa que se canta —y se baila— en las bodas: los *xochipitsaua*; no fue aceptada la propuesta...[14]. Las diferencias se resolvieron considerando que el derecho de revelar lo que uno quiere de sí mismo es parte del

[11] Un anciano expresaba este cambio de la manera siguiente: "Ahora el gobierno nos quiere más a nosotros los maseualmej, porque igual podemos ir al monte con el machete como podemos trabajar con el lápiz también".

[12] Este material es la base del tercer libro bilingüe de nuestro plan actual de publicaciones. Ya terminadas, tenemos tres monografías: sobre plantas medicinales (1988) y sobre plantas y animales comestibles (en preparación), respectivamente.

[13] Comparar con lo que escribíamos en 1990: "Los animales del monte solamente aceptan ser cazados si el cazador, su familia y todos lo que consumirán su carne llevan una buena vida *(komo kuali se nemi)*" (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 1990, p. 7). Entre los comportamientos castigados: el desperdiciar la carne y la infidelidad conyugal (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 1990, p. 8). En el mundo vegetal, el maíz está también dotado de "interioridad": unos relatos cuentan como "llora" al ser despreciado y como castiga, con la aparición de la víbora, al ama de casa que lo desperdició (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 2013, p. 235).

[14] Pasaron veinte años después del inicio de nuestra colaboración antes de que el antropólogo tuviera acceso a este acervo (para un análisis de estas poesías, ver Beaucage y Taller de Tradición Oral, 2013, pp. 244-250).

Cómo citar este artículo: Beaucage, P y Taller de Tradición Oral Totamachilis. Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015). *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.03.002

derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas. Como me escribió, años más tarde, un compañero del Taller: "Contigo, Pierre, aprendimos algo". Dada la reserva expresiva de los maseualmej, lo recibí como una muestra de agradecimiento.

La crisis de 1989-1991: el fin de un ciclo para organizaciones maseual

Las organizaciones locales y regionales, que habían logrado superar la crisis financiera de 1982, fueron duramente golpeadas a fines de la década. En 1989, George Bush padre —a la vez que prestaba unos millones de dólares a los países andinos para que impulsasen el cultivo del café en lugar de la coca— se negó a ratificar de nuevo el Acuerdo Internacional sobre el Café. De un año a otro, el precio pagado al pequeño productor de la Sierra bajó del 50%. Al mismo tiempo, el nuevo gobierno del presidente Carlos Salinas de Gortari, para complacer a Estados Unidos y Canadá y poder ingresar en el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica, desmantelaba el aparato institucional de apoyo a la agricultura. Varias dependencias (como INMECAFÉ y BANRURAL) cerraron sus puertas y dejaron a los campesinos frente a un nuevo interlocutor, el Mercado, tan omnipotente como imprevisible. Muchos jóvenes maseualmej cambiaron el morral por la mochila y fueron a buscar suerte en las ciudades, algunos hasta Estados Unidos.

Las organizaciones comunitarias impulsadas por PRADE en San Miguel fueron duramente afectadas. La mayor parte de los voluntarios de fuera se retiraron, y se acabaron varios proyectos, como la Granja Ecológica, la Sociedad de Producción Rural. Sobrevivieron las iniciativas educativas, el Preescolar y la Telesecundaria, integradas al aparato educativo estatal, la cooperativa local, parte de la red de la Tosepan, y la Comisión Takachiualis, una asociación de derechos humanos. En este ambiente de fin de ciclo el proyecto de investigación de los archivos locales no suscitó el mismo entusiasmo que los anteriores entre los miembros del Taller: tenían ya responsabilidades familiares y buscaban un "trabajo de veras" en las dependencias gubernamentales de la región. Otros salieron a buscar fortuna a otras partes. Mis estancias anuales se hicieron más breves y busqué sobre todo no romper el nexo.

A nivel regional, la Tosepan Titataniske, que se había endeudado en 1989 para comprar el café a sus socios, se encontró en apuros. Logró reescalonar su deuda y buscó salidas a la crisis económica, primero dentro de la agricultura. Pero tanto la tecnificación de la cafeticultura como la diversificación productiva (por ejemplo, cultivos de jengibre y canela) toparon con la política estatal de fronteras abiertas que favorecía la entrada de productos agrícolas a un precio inferior al costo de producción local. Los años 1990 fueron de inseguridad económica y de "descampesinización" en la Sierra y en todo el México rural.

En algunas partes, la gente que se había organizado con objetivos y actores similares a las de la Sierra se radicalizó y se alzó en armas: la sublevación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, en enero de 1994, es el caso más conocido, aunque no fue el único.

El camino que escogieron las organizaciones de la Sierra Nororiental de Puebla fue diferente. En primer lugar, la aplicación del modelo neoliberal tuvo un resultado colateral al que no le di entonces su debida importancia: en las organizaciones que lograron sobrevivir, muchos cuadros que habían venido de fuera fueron remplazados por jóvenes maseualmej. Uno de los frutos de esa autoctonización fue el desarrollo de una nueva producción cultural maseual, que incluye la autoetnografía.

Los inicios de la autoetnografía maseual

El estudio lingüístico

La autoetnografía maseual, tal como se desarrolló en San Miguel Tzinacapan, apareció al mismo tiempo que la etnografía compartida pero con sus modales propios. Se expresó primero en documentos escritos. Esta forma sigue vigente, aunque hoy día se usen también los medios electrónicos, como el video y la radio. El primer texto que conocí fue un escrito bilingüe, español/maseual, por Eliseo Zamora Islas. Egresado también de la escuela abierta de Tetsitsilin, Eliseo participó un tiempo en el Taller y colaboró a fines de los setenta con una lingüista francesa, Sybille de Pury Toumi, en la preparación de un *Vocabulario* del hablar maseual de San Miguel (De Pury Toumi, 1984). Al poco tiempo, Eliseo le envió a Sybille "por iniciativa propia" un manuscrito de unas 12 fojas en maseual (con su traducción al español, en 18 fojas) titulado *Tzinacapan: toponimia y agricultura*[15]. En el rubro "toponimia" encontramos 35 artículos: en cada uno se describe brevemente un lugar y se explica etimológicamente su nombre. El rubro "agricultura" incluye veintitrés plantas cultivadas y siete árboles frutales silvestres. Los artículos son más largos y, para los principales, el café y el maíz, se describen detalladamente las actividades relacionadas, el calendario agrícola y las herramientas necesarias.

Aunque no hay indicaciones sobre la manera en que se recogieron los datos, es probable que el texto presente esencialmente los conocimientos propios del autor, que pertenece a una familia de agricultores. Aunque no se precisa la intención del trabajo, se puede suponer que el joven Eliseo participó como intérprete e informante a la labor de la etnolingüista y así descubrió el método de la etnografía y la etnolingüística. Decidió realizar una obra propia, siguiendo la orientación recibida en la Escuela Abierta de Tetsitsilin, que incitaba a los jóvenes a desarrollar sus iniciativas. Históricamente, la etnografía ha sido la descripción sistemática de una cultura considerada "exótica" por un investigador de la ciudad o de otro país para un público de su propia cultura. Aquí se sigue escribiendo para el Otro: pero el etnógrafo, que es a la vez el principal informante, pertenece a la misma cultura "exótica". Veremos cómo, en los trabajos de autoetnografía maseual, ese Otro varió con el tiempo. El interés que manifestaron por el idioma maseual tanto los miembros de PRADE como los investigadores extranjeros había quitado entre los jóvenes sanmigueleños la vergüenza de hablar "dialecto": Eliseo no dudó en hacer un texto bilingüe, lo que quedaría como una característica de la autoetnografía maseual en el periodo siguiente.

[15] Publicado con este título (Zamora Islas, 1983).

Cómo citar este artículo: Beaucage, P y Taller de Tradición Oral Totamachilis. Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015). *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.03.002

El trabajo etnolingüístico iniciado por Sybille de Pury Toumi será retomado y desarrollado por otros intelectuales indígenas en las décadas siguientes. Pedro Cortés Ocotlán, coordinador del Taller de Tradición Oral, imparte el idioma maseual como materia escolar en la Telesecundaria Tetsitsilin. La gran mayoría de sus alumnos tienen el maseual como lengua materna, pero solamente aprendieron a hablar y escribir en español[16]. Las publicaciones bilingües del Taller, como los cuentos (1984-1991) (Taller de Tradición Oral, 1984-1991) y la tradición histórica (1994), constituían para la enseñanza del maseual escrito un material de apoyo importante, pero Pedro se dio cuenta que hacía falta un diccionario que fuera accesible a sus alumnos para sus trabajos. El *Vocabulario mexicano* de Sybille de Pury es fundamental para un investigador porque se trata de un diccionario analítico, que se basa en la raíz etimológica. Sin embargo, un alumno que busca la traducción al español de *ixmati* ("reconocer a alguien") o *tamatkej* ("sabio") solo los podrá encontrar buscando la raíz *mati* ("conocer"). Pedro decidió colocar los derivados por orden alfabético: *ixmati* con la "i", y *tamatkej* con la "t"[17]. Otra dificultad proviene de que desde los tiempos coloniales se acostumbra unir los pronombres sujeto y complemento al verbo (por ejemplo, *nikiluia*: "yo lo digo"; *tikiluia*: "tú lo dices", etcétera). Para evitar que el alumno tenga que acudir siempre a las conjugaciones, el autor colocó cada persona de la conjugación a su lugar alfabético: *nikiluia* con la "n" y *tikiluia* con la "t".

El "Otro" para el que el autoetnógrafo escribe ahora ha cambiado: ya no es el extranjero interesado por la cultura autóctona, sino los jóvenes hombres y mujeres, cada día más escolarizados, más atentos a la televisión y al celular y cada día más metidos en otro idioma y en otra cultura. En este contexto, ¿de qué sirven las publicaciones bilingües del Taller si los niños hablan un maseual lleno de hispanismos y no pueden leer en su idioma? "La palabra nombra la cultura. . . El diccionario es un instrumento para que vuelvan a nombrarse cosas significativas para la cultura" (Sylvia Schmelkes, "Prefacio", en Cortés Ocotlán, 2013, p. 2). En esta última edición del *Diccionario* se añadió una sección central, ilustrada, de nueve páginas, sobre las partes del cuerpo humano, incluyendo los órganos sexuales: así, los adolescentes podrán pensar su cuerpo y nombrarlo sin tener que acudir al vasto vocabulario de groserías que circulan. . . ¡en español!

Por su parte, Eliseo es ahora docente en la Universidad Intercultural de Puebla, en Huehuetla. Allí tiene como objetivo enseñar el maseual tanto a estudiantes provenientes de esta cultura como a totonacos e hispanoparlantes. Para eso, elaboró un pequeño diccionario del maseual, dividido en grandes campos semánticos: el cuerpo, la casa, las creencias, el maíz. En cada rubro explica en español el significado exacto y profundo de decenas de términos, desde los que designan el cultivo del maíz y las partes del cuerpo o de la casa, hasta el conocimiento y los sentimientos, mostrando la precisión extrema del idioma, que construye derivados abstractos a partir del uso metafórico de términos concretos. Por ejemplo, *ajsi* significa "alcanzar"; *ajsikayot* [*kayot*: sufijo, "cosa concreta"), el logro de una meta; *ajsikaki* [*kaki:* "escuchar"], "entender perfectamente", *ajsikamati* [*mati*: "saber"], "comprender perfectamente", etcétera. A partir del análisis de la lengua, se busca llegar a lo más profundo de la cultura maseual.

Se puede observar que la investigación etnolingüística ha sido retomada por intelectuales maseual para corresponder a los objetivos de su práctica docente de hoy: la transmisión y difusión del maseual entre las jóvenes generaciones.

El relato

Los estudios etnolingüísticos están lejos de agotar la producción autoetnográfica escrita. Esta toma frecuentemente la forma de un relato *(tapouilis)*. Así es como el mismo Eliseo Zamora Islas, cinco años después de su primera monografía, describió "los cuatro lugares del mundo" *(nauiojkan)*, es decir, los otros mundos *(talmanik)* que existen más allá del mundo visible a la superficie de la tierra *(taltikpak)* (Zamora Islas, 1988). En su texto cuenta una curación espiritual efectuada por su abuela, doña Rufina Manzano, célebre curandera de San Miguel. Además de conocer muy bien la medicina de las hierbas *(xiujpaj)*, esta curandera sabía también curar de los Aires *(ejekat)* y del susto *(nemoujtil)* provocado por el Agua y el Fuego, y podía levantar la "sombra" *(ekauil)* que se quedó en el suelo después de una caída. Ella también sabía cómo "llamar" *(tanotsa)* y traer de vuelta al doble animal *(tonal)* que cada uno tiene y que toma comúnmente la forma de un pequeño mamífero silvestre: extraviado o herido, provoca la enfermedad de su correspondiente humano. En el relato, doña Rufina, después de dialogar con un enfermo, hizo el diagnóstico que se había extraviado su *tonal*. De vuelta a su casa, colocó en el suelo velas, un quemador con copal, un jarro de agua, un bastón y empezó a orar; luego entró en un trance. Así, durante cuatro noches, mandó a su propio doble animal, una paloma, por los cuatro mundos invisibles: el de los Rayos *(Kioujteyojmej)*, Hacedores de agua; el de las Flores de Fuego *(Tixochitsin)*, Hacedoras de fuego; el de los Vientos de Muerte *(Ejekamiktan)*, Hacedores del Viento Malo, y el Talokan, fuente de toda vida en la tierra. Al llegar a cada uno de estos mundos, por medio de una larga oración, la curandera pidió a los Dueños que le informasen si estaba allí detenido el *tonal* del paciente. Solamente en el cuarto lugar visitado, el Talokan, los Dueños, "el Padre y la Madre de Nuestro Sustento", le dieron una respuesta positiva y le permitieron entrar a recuperar y curar el doble animal herido, un conejo. A los tres días se curó el enfermo (Zamora Islas, 1988, pp. 82-84).

Vemos cómo el escritor presenta un material etnográfico de una gran riqueza sin encerrar su discurso en el marco definido por la etnografía académica. Su relato articula libremente las representaciones cosmológicas que le fueron transmitidas de forma oral con sus recuerdos de infancia, cuando observaba a su abuela rezar cerca del fuego hasta caerse desmayada, en trance, orando e invocando a los dueños del más-allá.

Hermelindo Salazar Osollo, por su parte, sitúa su relato *El viento/in Ejekat* al principio del mundo, cuando "todo en la tierra

[16] La Escuela Primaria Federal Raúl Isidro Burgos, de San Miguel, nunca incluyó el aprendizaje del maseual entre sus materias.

[17] La misma decisión tomaron Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral (2017) en el diccionario de base que está en prensa.

Cómo citar este artículo: Beaucage, P y Taller de Tradición Oral Totamachilis. Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015). *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.03.002

estaba seco y no había vida" (Salazar Osollo, 2007, p. 164). El Viento era un niño juguetón que se aburría, solo. La Mujer Luna *(Metsti)* le dijo que tenía hermanos y él subió al cielo para buscarlos. Allí el Guardián *(tajpixkej)* del lugar lo amenazó que unas grandes aves vendrían a comérselo; pero no se asustó. Volvió la Mujer Luna y obligó al Guardián a llevarlo hasta una casa en el cielo donde estaban sus hermanos. El Niño-Viento se quedó jugando con ellos. Un día, el Amo *(Teko)* de ese lugar les dijo: "Ya les toca ir a trabajar. Tú, Viento, los vas a guiar; uno será la Nube *(Mixti)*; tú, muchacha, serás la Lluvia *(Kiauit)*, y los demás serán los Rayos *(Kioujteyomej)*".

Regresaron sobre la tierra para trabajar: el Viento iba delante, los Rayos producían el agua y la Lluvia iba mojando la tierra que se cubrió de vegetación *(taseliak)*. El Amo mandó los hombres para cultivar. Uno no quiso y se escondió bajo la tierra: se cambió en tuza. Otros dos prefirieron comer carne cruda: uno se puso a aullar *(taajajuia)* y se cambió en tecolote (búho) y el otro, en zopilote (buitre)[18]. Desde entonces, el Viento sigue paseando por la tierra, mientras que sus hermanos la Lluvia y los Rayos permanecen en el Talokan. Cuando falta agua en la tierra, el Viento los llama. "A veces pasa una tempestad y caen los Rayos. Es porque los niños juegan mucho, se corretean entre ellos y se revuelcan, pero no tienen la culpa, porque los niños siempre son juguetones" (Salazar Osollo, 2007, p. 165).

También aquí llama la atención la riqueza del aporte cosmológico. No cualquiera penetra en los mundos que existen más allá de lo visible: tienen sus Guardianes y sus Amos. Esos son los que deciden cómo otros entes antropomórficos (Viento, Lluvia, Rayos) han de "trabajar" para que la tierra siga apta para la vida humana. Por su parte, los humanos tienen que cultivarla: los flojos se cambiaron en animales, condenados a vivir bajo la tierra (como la tuza), a alimentarse de carroña (el zopilote) o a ser un ave nocturna de mal agüero (el tecolote).

Al preguntarle al autor qué parte del relato era de él y qué parte de un cuento o mito tradicional, me contestó que él juntó varios fragmentos de fuentes distintas: "Me dijo un curandero: «El viento es niño y la lluvia, una muchacha». Mi mamá nos decía: «Gracias al viento, tenemos los aguaceros de verano que hacen crecer el maíz, pero también es travieso y a veces tumba la milpa»". Los personajes de su texto son las mismas fuerzas de la naturaleza antropomorfizadas que se encuentran en tantos mitos y cuentos, pero el autor creó el escenario en el que interactúan. Como en los mitos, el final explica por qué las cosas son como son.

Un tercer relato se titula "Un señor cazador/*In tato okuil-miktijkej*". Su autor, Romualdo Carreón Torouito, introduce en un mito tradicional elementos que le dan un sentido nuevo. En resumen, un cazador pierde su perro que se mete en una cueva, persiguiendo un mapache *(Procyon lotor)* grande. El hombre lo llama e intenta sacarlo, pero sin éxito. Dentro escucha ladridos y ruidos de fierros: son los Dueños *(tekomej)* de los mapaches que detienen allí el perro. Asustado, el cazador regresa a su casa. Aquella noche le aparece en sueño una pareja vestida de blanco que le dice que su perro está sufriendo allá y que tiene que ir a rescatarlo; para ello, tendrá que rezar veintisiete credos durante siete días y después tendrá que ir a la cueva y llamar al perro siete veces. Como no sabe rezar, va a ver al cura que lo manda a comprar "un collar con una cruz" (un rosario). Lo hace, pero enojado, tira el "collar" al santo. A lo siete días va a llamar a su perro: el perro sale y se regresa con él. Agradecido, echa a los Dueños siete huevos "de los que pone la gallina". Al regresar al monte otro día, se encuentra con un enorme toro que le dice que era un "hombre malo" que fue castigado así y que le pide sal. El cazador le trae el pedido pero ya no lo encuentra. Desde entonces el toro anda por los montes, dejando muertos a los que no le traen sal.

Existen numerosas versiones de la anécdota del cazador cuyo perro es retenido por el Dueño de los animales o los Amos del Talokan. El punto común es que el cazador "debe" *(tauika)*. Esa "deuda" se le reclama porque desperdició la carne, o la regaló a gente mala o bien porque su pareja tiene un amante y lo convidó a compartirla. El protagonista solo puede cancelar esta deuda haciendo un sacrificio, que puede ser la mujer infiel o incluso un hijo (Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral, 2006, vol. 2, pp. 185-206). Aquí, los Dueños de los mapaches se conforman con la pequeña ofrenda de los siete huevos de gallina.

Romualdo introduce en su relato varios elementos nuevos. Primero, "el cazador es un flojo que no quiere trabajar y prefiere cazar": se supone que el hombre es naturalmente agricultor. Luego el autor crea dos seres que provienen de fuera del mundo maseual. En primero es el cura, cuyas beaterías no sirven para nada, puesto que el cazador recupera su perro una vez terminado el plazo, sin rezar. El segundo, el amenazante toro negro (animal también relacionado con el mundo mestizo) le exige sal como rescate, sin ninguna contraparte. El cazador se salva llevándosela pero el Animal se fue. Sigue merodeando y matando a los que se niegan en traerle sal. La introducción de este animal cambia totalmente el final: del equilibrio recobrado del cuento indígena tradicional a una amenaza permanente.

¿Cómo interpretar estas innovaciones? Para mí, el autor opera una inversión en el escenario del cuento tradicional. Este insiste sobre la necesidad de restablecer la reciprocidad con la Naturaleza/Sobrenaturaleza generosa. La nueva versión alude a la asimetría y a la violencia de la sociedad pluriétnica actual, donde los poderosos agreden constantemente a los humildes.

¿Por qué considerar esos tres relatos —entre otros muchos— como autoetnografía y no simples obras de ficción cuyos autores son indígenas? En primer lugar, porque se refieren constantemente a las representaciones de la tradición oral maseual: los ritos de curación espiritual, el cosmos, el antropomorfismo de los elementos naturales, las transacciones entre los humanos y los Dueños de la Naturaleza. En segundo lugar, porque los autores toman una distancia con la tradición oral y chamánica, que conocen bien. Mientras que los mayores se limitan a reproducir con máxima fidelidad los ritos y relatos heredados, esos jóvenes autores se dirigen, con un lenguaje diferente, a un público joven para mostrarle la riqueza de su cultura, susceptible de adquirir un nuevo significado identitario.

El pueblo maseual del municipio de Cuetzalan ha vivido en los últimos cuarenta años un proceso de cambio que está lejos de reducirse a la "modernización" o a la "aculturación". Es cierto que las mejoras de la red vial, la escolarización generalizada, la

[18] Tuza: *Geomys* spp.; tecolote: *Otus trichopsis*; zopilote: *Coragyps atratus*.

Cómo citar este artículo: Beaucage, P y Taller de Tradición Oral Totamachilis. Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015). *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.03.002

televisión y la telefonía celular han transformado el horizonte material y cultural de las nuevas generaciones: los superhéroes de los dibujos animados y las estrellas de las telenovelas ocupan en buena parte el imaginario antes poblado por Sentiopil y los duendes. Por otra parte, la formación del Taller de Tradición Oral y la consolidación de un movimiento indígena campesino, la Unión de Cooperativas Tosepan, con dimensiones económicas, políticas y educativas, han permitido una redefinición de la identidad indígena, antaño estigmatizada y ahora más positiva y escogida.

El papel del antropólogo ha cambiado bastante también. Hasta los años ochenta éramos forasteros quienes hacíamos la etnografía, con informantes e intérpretes. Nuestro s estudios contribuyeron a remplazar las palabras denigrantes usadas antes, "indios", "inditos", "mexicaneros", por los términos "indígenas" y "nahuas"; lo que eran "creencias y supersticiones" se llamó "cosmovisión indígena".

Con el fortalecimiento de las organizaciones, la población rural no solo elevó significativamente su nivel de vida sino que ocupó, en calidad de protagonista, espacios inéditos de poder. A partir de fines de la década de 1970 se observa un proceso lento, laborioso, pero al parecer imparable, de reapropiación por los indígenas de la Sierra de sus condiciones materiales, políticas y simbólicas de existencia. Durante esas cuatro décadas, en Cuetzalan este proceso fue fruto de un diálogo de saberes entre los maseualmej, jóvenes y adultos y forasteros (docentes, agrónomos, antropólogos) que compartían y comparten con ellos un proyecto social. A nivel cultural, en San Miguel Tzinacapan, primero, la labor del grupo PRADE se tradujo por una revalorización del idioma y de la cultura, que se introdujeron en una enseñanza preescolar y secundaria renovadas, y por la difusión regional de fascículos bilingües de cuentos, de relatos históricos y del primer diccionario. Los jóvenes maseualmej ya no quisieron ser solo informantes e intérpretes sino autores y coautores de libros, artículos y ponencias[19]. De lo socioeconómico y de lo cultural se pasó necesariamente a lo político, en el sentido más amplio. En años recientes, mientras que en Cuetzalan un movimiento impulsado, entre otros, por la Unión de Cooperativas Tosepan y Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij lograba impedir la instalación de una tienda de Walmart, dañina para la economía local, en San Miguel se expulsaba a Televisa, ya instalada en la iglesia para filmar la fiesta patronal. En ese contexto, la autoetnografía, escrita o audiovisual, se presenta como una de las facetas de la reapropiación simbólica de su cultura por los maseualmej, proyecto para el cual no han descartado la participación de los antropólogos.

[19] Ya en 1991 publicamos al par la producción intelectual maseual con las reflexiones de antropólogos foráneos (Beaucage, 1992). En 2012, con Pedro Cortés, el coordinador del Taller de Tradición Oral, hicimos una presentación sobre nuestra experiencia de etnología compartida (Beaucage y Cortés Ocotlán, 2014). En octubre de 2015 tres jóvenes activistas culturales sanmigueleños, Ángela Vázquez, Anastasio Aguilar y Jorge Ponce, vinieron a exponer su concepción de la cultura maseual actual en el Cuarto Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología en México.

Anexo. Miembros del Taller de Tradición Oral Totamachilis

El Taller de Tradición Oral Totamachilis de San Miguel Tzinacapan, Puebla, es un grupo de indígenas y de mestizos que se dedica al rescate, al análisis y a la difusión de la tradición oral maseual. Publicaron un libro de etnohistoria, *Les oíamos contar a los abuelos*, y 12 fascículos Maseual Sanilmej/Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan. Los miembros actuales del Taller son:

- Isauro Chávez Tomás, coordinador (serengheti@gmail.com). Es actualmente director de la radio regional indígena XECTZ, La voz de la Sierra, C.P. 72560, Cuetzalan, Puebla.
- Yolanda Argueta Mereles, maestra indigenista (jubilada) y maestra en Tosepan Kalnemachtiloyan, Cuetzalan (emmayolot@hotmail.com).
- Pedro Cortés Ocotlán, responsable de la enseñanza del maseual (nahuat) en la Telesecundaria Tetsitsilin, Cuetzalan. Fue co-fundador y coordinador del comité de derechos humanos Takachiualis A.C. Ha publicado: *Diccionario español-maseual*, *Cuetzalan: Telesecundaria Tetsijtsilin, 2009* (corocotlan@yahoo.com.mx).
- Luis Félix Aguilar, asesor del Juzgado Indígena de Cuetzalan. Tel.: (233) 331 1216.
- Miguel Ponce Aranda, integrante de la radio regional indígena XECTZ, La voz de la Sierra, C.P. 72560, Cuetzalan, Puebla. Fue presidente auxiliar de San Miguel Tzinacapan (poncearan@yahoo.com.mx).
- Alfonso Reynoso-Rábago, profesor-investigador en la Universidad de Guadalajara, campus de Tepatitlán, Jalisco. En coautoría con el Taller ha publicado: *El cielo estrellado de los mitos maseuales* (Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2006, 2 vol.) (reynosoalfonso@hotmail.com).
- Eleuterio Salazar Osollo, responsable de alfabetización en nahuat en el Instituto Nacional de Educación de Adultos, Cuetzalan (eleuteriosalazar@hotmail.com).
- Blas Soto Islas, San Miguel Tzinacapan, Puebla.

En septiembre de 2015 los miembros del Taller optaron por añadir Totamachilis («nuestra sabiduría») al nombre «Taller de Tradición Oral» que llevaban desde su fundación, en 1979.

Referencias

Beaucage, P. (1974). Comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla. *Revista Mexicana de Antropología.*, *36*(1), 111–146.

Beaucage, P. (2015). Tlatlauquitepec, Yaonahuac, Zacapoaxtla, Cuetzalan: un sistema biocultural y un territorio indígena (manuscrito).

Beaucage, P. y Taller de Tradición Oral (1990). Caractérisation du monde animal par les Maseuals (Nahuats) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique). *Recherches Amérindiennes au Québec*, *20*(3-4), 3–18.

Beaucage, P. y Taller de Tradición Oral. (2013). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.

Beaucage, P. (compilador; con I. Chávez, R. Sierra, P. Valderrama, E. Zamora) (1992). *Voces de Tzinacapan. Dimensiones de la cultura nahuat de la Sierra Norte de Puebla (México)*. Montréal, Université de Montréal, Cahiers du Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine.

Cómo citar este artículo: Beaucage, P y Taller de Tradición Oral Totamachilis. Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015). *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.03.002

Beaucage, P., Valderrama, P. (1991): "Denuncian acto de 'piratería' contra patrimonio cultural de Tzinacapan, Puebla". *La Jornada de Oriente*, 19 de octubre.

Beaucage, P. y Cortés Ocotlán, P. (2014). De la encuesta clásica a la investigación participativa en la Sierra Norte de Puebla (1969-2009). En C. Oehmichen Bazán (Ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales* (pp. 27–54). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas (en base a la presentación que hicimos en enero 2012 en el Coloquio Internacional *Reflexiones sobre el Trabajo de Campo y la Etnografía*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, 14-16 de febrero).

Berlin, B., Breedlove, D. E. y Raven, P. H. (1974). *Principles of Tzeltal Plant Classification*. New York: Academic Press.

Berreman, G. D. (1968). Is anthropology alive? Social responsibility in anthropology. *Current Anthropology*, *9*, 391–398.

Cortés Ocotlán, P. (2013). *Diccionario español-nahuat, nahuat-español [colaboración de E. Zamora Islas para la anatomía del cuerpo humano y presentación de S. Smelkes)*. San Miguel Tzinacapan: Telesecundaria Tetsijtsilin.

De Pury Toumi, S. (1984). *Vocabulario mexicano de Tzinacapan. Sierra Norte de Puebla.* (Supplemento 3 al núm. 9 de *Amerindia*). Paris: Asociación de Etnolingüística Amerindia.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Nouvelle Revue Française-Gallimard.

Gjessing, G. (1968). The social responsibility of the social scientist. *Current Anthropology*, *9*, 397–402.

Gough, K. (1968). New proposals for anthropologists. *Current Anthropology*, *9*, 403–407.

Hunn, E. (1977). *Tzeltal Folk Zoology. The Classification of the Discontinuities in Nature*. New York: Academic Press.

Ramos García H. Magnon Basnier C. El movimiento campesino en la Sierra Norte de Puebla y Sierra Central de Veracruz (tesis profesional), Chapingo, 1979.

Reynoso Rábago, A. y Taller de Tradición Oral. (2006). . *El cielo estrellado de los mitos maseuales* (2 vols.) Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Reynoso Rábago A. Taller de Tradición Oral, Tsiktsin Maseualtajtolmej. Diccionario español-maseualtajtol, maseualtajtol-español de San Miguel Tzinacapan, Puebla, Guadalajara: Editorial Cualtos/Universidad de Guadalajara, (en prensa).

Salazar Osollo, H. (2007). Le vent. Récit d'un autochtone nahua) [traducción, prólogo y notas de P. Beaucage]. *Anthropologica*, *49*, 163–166.

Sánchez, M. E. y Almeida, E. (2005). *Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna*. Puebla: Universidad Iberoamericana.

Taller de Tradición Oral, 1984-1991, Maseual Sanilmej/Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, San Miguel Tzinacapan, Ediciones del CEPEC, (12 folletos reunidos en un solo volumen, con el mismo título. Puebla: Editorial Bosque de Letras/Universidad de Puebla, 2009).

Taller de Tradición Oral. (1994). *Tikintenkakiltiayaj in toueyitatajuan/Les oíamos contar a los abuelos*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Warman, A., Nolasco, M., Bonfil, G., Olivera, M. y Valencia, E. (1970). *De eso que llaman la "antropología mexicana"*. Ciudad de México: Nuestro Tiempo.

Zamora Islas, E. (1983). *Tzinacapan, toponimia y agricultura. Texto español y mexicano [notas de Sybille De Pury Toumi]* (Suplemento 1 al núm. 8 de Amerindia). Paris: Asociación de Etnolingüística Amerindia.

Zamora Islas, E. (1988). L'âme captive et les quatre lieux du monde [traducción, prólogo y notas de P. Beaucage]. *Culture*, *8*(2), 81–85.

Cómo citar este artículo: Beaucage, P y Taller de Tradición Oral Totamachilis. Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015). *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.03.002