

Rescate de los saberes agrícolas tradicionales en los *ñätho hñähñu*

Manuel Osornio Aguiar

Maestría en Ciencias en Sociología Rural-Universidad Autónoma Chapingo. Carretera México-Texcoco km 38.5, Chapingo, Estado de México. CP. 56230.

Autor para correspondencia: osornio.aguiar@hotmail.com.

Resumen

Los *ñätho hñähñu* son un pueblo milenario y legítimos dueños de los territorios que hoy comprenden el centro y norte del Estado de México, al paso de los siglos forjan un modo de vida recíproco y complementario con su ambiente creando una cosmovisión integrada a su territorio y un sistema complejo de símbolos que dan origen a su lengua, elemento imprescindible de su patrimonio biocultural y de sus conocimientos que posibilitan estructurar el sistema de saberes agrícolas y desarrollar la milpa y el traspatio -*Huähi ne Nxutahngu*- e integrarlos a su ambiente como unidad agroecológica insustituible, armónica con su cosmovisión y consistente proveedora de alimentos, medicinas y materias primas el estudio se llevó a cabo de los meses de marzo y septiembre de 2017 y 2018. La *praxis* agrícola de los otomíes está cimentada en el rescate y revaloración propia de sus conocimientos técnicos, construidos y validados a base de experiencias acumuladas como medios para sortear condiciones climatológicas y geográficas, garantizar su supervivencia y reproducirse como sociedad en un territorio. Es decir, el sistema de símbolos permite colectivizarlos en la acción individual al transferir el saber no sólo del viejo -*Xhita*- a hijos y nietos, sino entre familias y localidades de la misma etnicidad, validando y colectivizando su función social.

Palabras clave: agrícola, biocultural, otomí, saber.

Recibido: abril de 2022

Aceptado: mayo de 2022

Los ñätho hñähñu son un pueblo milenario, poseedores de patrimonio biocultural y legítimos dueños de los territorios que hoy comprenden el centro y norte del estado de México. Al paso de los siglos forjan un modo de vida recíproco y complementario con su ambiente creando una cosmovisión integrada a su territorio y un sistema complejo de símbolos que dan origen a su lengua, elemento imprescindible de su patrimonio biocultural y de sus conocimientos que posibilitan estructurar el sistema de saberes y desarrollar la milpa y el traspatio -Huähi ne Nxutahngu-.

La *praxis* agrícola de los otomíes está cimentada en el rescate y revaloración propia de sus conocimientos técnicos, construidos y validados a base de experiencias acumuladas como medios para sortear condiciones climatológicas y geográficas, sobrevivir y reproducirse como sociedad en un territorio. Por tanto, el objetivo de este trabajo es aprehender cómo se vive el rescate de los saberes agrícolas tradicionales ñätho hñähñu y cómo se colectivizan validando su función social.

El documento se integra por cuatro secciones: en la primera sección, se plantea una propuesta teórico-metodológica que permite abordar el rescate de los saberes agrícolas tradicionales en los ñätho hñähñu. En la segunda sección, una reflexión sobre la validación de los saberes agrícolas tradicionales. En la tercera sección, cómo se transmiten los saberes agrícolas tradicionales. En la cuarta sección las conclusiones, que se muestra la existencia de un movimiento social capaz de engendrar un proceso de rescate de los saberes agrícolas tradicionales de forma autónoma entre los ñätho hñähñu, que hace posible su transmisión en el tiempo, al instituirse como conocimientos aplicables en la generación de alimentos y por ende, coexiste su defensa y herencia desde los Xhitas hasta los hijos y nietos.

El estudio del patrimonio biocultural, integra los saberes tradicionales de los pueblos originarios sobre los recursos biológicos y genéticos, paisaje y territorio, así como el conocimiento complejo de la adaptación, el uso y la convivencia del colectivo social con los ecosistemas y la biodiversidad. La aprehensión de esta complejidad, se integra a las perspectivas de los paradigmas de la ciencia posmoderna, un planteamiento epistemológico *a priori* de las ciencias sociales con relación a las naturales, un paradigma dominante del sentido común sobre la ciencia moderna, que para Foucault es la escisión cada vez más acentuada entre el discurso racional-científico y la emancipación de los saberes sometidos.

Se requiere del sustento teórico, necesario para precisar de mejor manera las propuestas teóricas que permitan aprehender ‘el rescate de los saberes agrícolas tradicionales en los ñätho hñähñu’. Para lo cual se plantea la siguiente interrogante: ¿cómo abordar, analizar y entender desde un marco teórico y conceptual el rescate de los saberes agrícolas tradicionales en los ñätho hñähñu? Es una forma de abordar las respuestas a esta interrogante conlleva a echar mano de propuestas teóricas conocidas como constructivistas o pospositivistas. Es una posibilidad de abordaje de los saberes agrícolas ñätho hñähñu como objeto cultural de la acción histórica que resulta de la construcción de la realidad social y cultural donde se viven.

Para ello, se retoman autores como: Habermas (2003) a fin de aprender la acción de las culturas originarias, el conocimiento local y el rescate del patrimonio biocultural, tomando como cualidad primigenia el punto de vista del nativo y en segundo lugar, la afirmación que todo objeto cultural debe ser entendido dentro del contexto que le otorga su sentido, es decir, en su contexto local en el que los conocimientos representan una visión y una construcción integral del mundo que precisamente da sentido a su existencia y la fuerza que cohesionan a los pueblos originarios.

La condición tautológica de la ciencia sugiere la necesidad de una o varias teorías para interpretar los hechos y la realidad bajo el supuesto de que esta o estas permiten el abordaje que conduce la explicación y aproximación a la realidad. Así las realidades serán diferentes en función de la teórica con que se pretenda explicar, interpretar y aprender la realidad, basados en criterios que dan claridad a la investigación bajo cualquier corte metodológico que el rigor científico se refiere y contextualiza en la teoría en que se sustenta (Cornejo *et al.*, 2011).

Al abordar la realidad bajo una concepción diferenciada al positivismo echamos mano de los tratados de la teoría crítica, para ésta, la existencia de la relación dialéctica entre razón e historia se completa con la naturaleza, dentro de una relación entre la opresión del ser humano por parte de la naturaleza y el dominio técnico de ella y entre la opresión de la sociedad y la exigencia racional de la realidad social. Es decir, el saber agrícola, como razón, debe dar fundamento para una organización no represiva de la sociedad y el dominio de la naturaleza, para Baldovinos (2003) la teoría crítica, permite alcanzar un sustento filosófico agrícola que impacta en una agricultura sustentable, en una visión global y humanista, cuyos resultados se traduzcan en mayor justicia social, equidad, libertad, solidaridad y paz.

Por tanto, el presente trabajo se basa en el método cualitativo que, desde la Sociología Rural y la Etnografía, es una herramienta de la teoría crítica que permite explicar la realidad y el abordaje del rescate de los saberes agrícolas tradicionales -componentes del patrimonio biocultural de los pueblos originarios-, como razón histórica que se materializa en el pueblo ñätho hñähñu y que concibe a la historia como un proceso libertario, que se acoge a la minoría y emancipa al ser humano dentro de su realidad objetiva como fenómeno social.

En ese sentido, se realizó una investigación social y etnográfica basada en la observación y el diálogo, a través de 56 diálogos directos con los ñätho hñähñu, recorridos a sus Huähi ne Nxutahngu y 21 entrevistas a profundidad. Todo ello en dos ciclos productivos de los otomíes de valles altos, regidos por el periodo de lluvias, entre el mes de marzo y septiembre de 2017 y 2018.

Con los datos obtenidos se elaboró la reconfiguración territorial de ejidos, localidades y municipios ñätho hñähñu, la identificación de saberes agrícolas heredables y de los cultivos más importantes en su cosmovisión alimentaria. Describiendo recursos naturales, cosmovisión, territorialidad, religiosidad y mitos de los otomíes mexiquenses.

Finalmente, la investigación comprende de tres fases. La primera, consiste en la revisión bibliográfica. La segunda, es un periodo de trabajo de campo que inicia con el conocimiento geográfico de ejidos y localidades ñätho hñähñu y la aplicación de las técnicas etnográficas: entrevistas y diálogos directos, en dos ejidos o localidades de cada uno de los 21 municipios mexiquenses con población otomí. La tercera, comprende la aprehensión de información y su sistematización dentro del estudio del patrimonio biocultural y el rescate de saberes tradicionales.

Partiendo en lo planteado Brinton, Seler y Soustelle, los otomíes son los primeros en poblar los territorios que hoy ocupa el estado de México, aclarando que no hay certeza sobre su origen ni cómo los primeros otomíes ñätho hñähñu llegan a estas tierras; sin embargo, han de ser los primeros pobladores y los más fructíferos. Así, se puntualiza que la investigación se realizó en los territorios históricos ocupados por los ñätho hñähñu, ubicados en los valles altos; es decir, en las regiones boscosas de enormes recursos biogenéticos, habitando más de trescientos ejidos y localidades y sumando una población mayor a los cien mil ñätho hñähñu (Figura 1).



Figura 1. Mapa de municipios otomíes. Acambay, Aculco, Amanalco, Capulhuac, Chapa de Mota, Jilotepec, Jiquipilco, Lerma. Metepec, Morelos, Ocoyoacac, Otzolotepec, Soyaniquilpan, Temascalcingo, Temoaya, Tianguistenco, Timilpan, Toluca, Villa del Carbón, Xonacatlán y Zinacantepec.

La validación del saber agrícola tradicional

Para Geertz (2003) el hombre como animal racional está inserto en un mundo de significaciones, por tanto, la cultura es un conjunto de enlaces que constituyen el horizonte de significaciones a partir del cual el hombre se mueve y existe. En esa línea, las concepciones de la realidad social y cultural son particulares al lugar donde se viven, así que, las cosmovisiones cambian socialmente y cada pueblo posee cultura y particular forma de vida, manteniéndose dinámico y no estático, de tal manera, tiempo y espacio serán determinantes en los saberes agrícolas tradicionales y en el conjunto de elementos que integran su patrimonio biocultural.

Habermas (2003) define la cultura como un acervo de saber en el que los participantes en la comunicación se proveen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Así la reproducción cultural del mundo, en su dimensión semántica, se encarga que las nuevas situaciones presentes queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes, así se asegura la continuidad del saber y la cultura, se afianza la continuidad del patrimonio biocultural y su coherencia se mide en racionalidad en cuanto el saber es aceptado como válido.

Para Mélich (1998) los procesos de reproducción simbólica del mundo de la vida están íntimamente relacionados con la educación; por lo que la práctica comunicativa cotidiana, los saberes agrícolas tradicionales, siguen emergiendo y reproduciéndose desde familiar a grupal de los pueblos originarios y se reproducen. Para la antropología simbólica, por más que el mundo de la vida evolucione, los símbolos esenciales y tradicionales permanecen y reaparecen; por tanto, Habermas (2003) sostiene un criterio agudo de racionalidad en la forma de validez del saber aceptado como válido; es decir, asevera que su origen proviene dentro de un proceso educativo histórico.

Por tanto, si una tecnología se compone de imperativos condicionados que prescriben como los sujetos han de organizarse de forma racional con arreglo afines, la validez del saber se expresa en la acción de los sujetos de forma racional y con arreglo a fines conforme a determinados criterios sobre qué se puede practicar y qué reglas se adaptan; es decir, la forma racional para intervenir el mundo, así la aplicación de reglas técnicas sólo puede ser eficaz si, aunque sea de forma implícita, expresa un saber sobre las leyes de la naturaleza (Habermas en Garrido, 2011).

Si la cultura, en el sentido amplio, incluye saberes, conocimientos, creencias y otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre como miembro de la sociedad donde se desarrolla, para Mélich (1998) la cultura será interpretación, comunicación y cosmovisión, es la forma de construcción del mundo.

Trasmisión del saber tradicional

Para Habermas la racionalidad del mundo es epistemológicamente construible y deconstruible en el aprehender de la acción colectiva; al abordar el patrimonio biocultural, desde los saberes agrícolas tradicionales, ontológico al sistema simbólico de creencias que se integran en la cosmovisión del pueblo originario, se posibilita la dirección de la construcción de escenarios sociales por el individuo y la sociedad autónoma, destruyendo y construyendo siempre el significado y el sentido de la trama de la vida y su perspectiva (Ávila, 2012).

Hay que precisar cuán importante es la conducta no individual, sino aquella de los individuos respondiendo a sus acciones comunicativas, también llamada ‘sabiduría emancipadora’ constituye un referente de la acción social. En este sentido, Habermas (2003) analiza las condiciones de la racionalidad de la acción social a partir de la interacción basada en el uso del lenguaje, apoyado en el principio de que la razón subyacente en la acción de los sujetos es una propiedad de las estructuras de comunicación, más no de los individuos por sí solos (Garrido, 2011) que de manera organizada, convertidos en sujetos, alcanzan un sentido holístico en su experiencia, acciones que se convierten en alternativas para prolongar su proyecto de identidad, engendrando movimientos sociales al rescatar saberes, como mecanismo de defensa a las condiciones expuestas a una sociedad por el exterior (Castells en Aldana, 2000).

Al hablar de saberes agrícolas tradicionales que se heredan y transmiten hablamos del espíritu de la comunicación de los sujetos sociales dentro de la universalidad que se comporta como lo hace la gramática de un lenguaje respecto a los individuos que lo hablan o como un sistema de normas con los individuos agentes y que no subraya el momento de la universalidad, sino que permite la peculiar conexión que se da entre ambas (Kobialka, 2014).

Por tanto, el equilibrio entre naturaleza, territorio y cultura en el pueblo originario, socialmente hablando, se funda en el tiempo y espacio que ocupa el colectivo social y en aquellas expresiones de acción colectiva que cohesiona y otorga sustancias integradoras al sistema de símbolos forjadores de la estructura de creencias, rituales y mitos que dan origen a la cosmovisión originaria; es decir, sus creencias mágico religiosas, las validaciones de sus agroecosistemas y su tradicionalidad integradora.

El enfoque teórico pospositivista interioriza en la realidad de la interacción de las partes constituyentes de los saberes agrícolas tradicionales y reconoce las interacciones históricas y la explicación de la estructura social con su función y significación en actividades productivas

colectivas dentro de su cosmovisión y territorialidad. Para Boege (2010) al aprehender la dimensión del patrimonio biocultural es necesario clarificar sus componentes: recursos bióticos intervenidos, uso de los recursos naturales por patrones culturales, agroecosistemas tradicionales y la diversidad biológica domesticada.

Para Dussel (1998) es la estrategia de estudio que encara el problema a través de la construcción de un paradigma analógico, a partir de una propuesta de pretensión de hegemonía entre los de abajo, los pueblos originarios, que califica como una política de la liberación, dicha propuesta parte de la importancia de la aprehensión del patrimonio biocultural y los saberes agrícolas tradicionales como medio para alcanzar soberanía alimentaria, integrada a los nuevos movimientos que incorporan demandas de otros movimientos en la propia, puesto que, en cada uno de ellos, lo que está en juego es un problema de sobrevivencia frente al mismo sistema.

Por tanto, el fundamento teórico de la racionalidad del mundo de la vida de Habermas permite el aprehender de la acción colectiva de los ñätho hñähñu, junto a la validez del saber agrícola tradicional como parte del patrimonio biocultural y su trasmisión ancestral que, a su vez, ha permitido interiorizar a la realidad de supervivencia y cosmovisión construida a lo largo de su historicidad por el colectivo social.

El paradigma teórico, sustenta la existencia de los conocimientos agrícolas tradiciones como acción colectiva que, siendo sustantivos a agricultura del huarache como lo refiere Torres (2017). La agricultura basada en la etnobotánica, agroecología, sustentabilidad y sostenibilidad, se han posicionado en el debate como fundamentos de varias garantías que los pueblos tienen derecho: soberanía alimentaria, libre determinación, territorialidad y respeto absoluto de usos y costumbres.

Para Boege (2010) los conocimientos son resultado de prácticas productivas, entendidas como praxis, y que organizadas bajo un sistema de saberes tradicionales se le denomina *corpus*, creando una asociación inseparable entre su cosmovisión y la territorialidad. Al echar mano del paradigma alternativo se rescata el sentido común sobre la ciencia moderna, se logra emancipar los saberes sometidos sobre el discurso racional-científico y se abre una valiosa ruta para el estudio del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas (Bartra, 2010).

Conclusiones

Hoy los ñätho hñähñu, conviven armónicamente con sus iguales y el ecosistema, aprovechan y defienden sus vastos recursos naturales, los administran y mantienen una relación de respeto con la tierra, el sol y el agua. Producen en sus Huähi ne Nxutahngu: maíz, frijol, haba, chícharo, lenteja, trigo, avena, papa, chile, tomate y cuarenta y seis especies más, además de plantas medicinales y árboles frutales, por lo que son autosuficientes y se nutren integralmente, dentro de su cosmovisión agrícola, hombre y mujer constituyen la relación natural primigenia de su relación con el ambiente que los rodea. Siguen heredando saberes para entender los tiempos agrícolas, el desarrollo de los sistemas agroecológicos y la fabricación de herramientas: azadón, pala de siembra, tabla de escarda y arado y desarrollar sistemas de riego.

Finalmente, en la encrucijada por la soberanía alimentaria, ellos no sólo levantan la mano, como dueños de su patrimonio biocultural e inmensas reservas naturales en propiedad comunal y ejidal, ellos están participando en la acción colectiva; es decir, los otomíes que tantas veces se les denominó 'los sin rostro' están en movimiento y desde sus Huähi ne Nxutahngu seguirán produciendo alimentos y defendiendo su patrimonio como los Xhitas que les dieron origen.

Literatura citada

- Aldana, R. 2000. Castells, la era de la información. realidades y reflexiones sobre la globalización. Espiral. México, DF.
- Bartra, V. A. 2010. Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. La Nación. México, DF.
- Boege, E. 2010. El Patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). México, DF.
- Cornejo, M.; Besoain, C. y Mendoza, F. 2011. Desafíos en la generación de conocimiento en la investigación social cualitativa contemporánea. Forum. Qualitative Social Research. 12 p.
- Dussel, E. 1998. Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Trota. España.
- Garrido, V. L. 2011. Habermas y la teoría de la acción comunicativa. razón y palabra. México, DF.
- Geertz, C. 2003. La interpretación de las culturas. Gedisa (Ed.). España.
- Habermas, J. 2003. Acción comunicativa y razón sin trascendencia. Paidós. España.
- Kobialka, A. 2014. El proyecto de Habermas en ciencia y técnica como ideología y sus legados en la búsqueda de una sociedad más justa. Ensenada, Argentina.
- Mélich, J. C. 1998. Antropología simbólica y acción educativa. Paidós. Barcelona, España.
- Torres, C. G. 2017. Sustentabilidad y compatibilidad. Universidad Autónoma Chapingo (UACH). Texcoco, Estado de México.