

Una revisión al estado del arte sobre los valores y principios en la región del Totonacapan veracruzano

Daniel Bello López

Resulta un lugar común decir que todo grupo humano se guía por valores y principios, y también que en tiempos de globalización los valores y principios se ven amenazados, sobre todo los de las culturas subordinadas, como es el caso de los pertenecientes de los pueblos originarios que han estado sometidos a un proceso de aculturación y políticas integracionistas. Valores y principios que por otro lado resultan influenciados por la interacción cotidiana, sobre todo en una región como el Totonacapan con una integración socioeconómica y política que se acentúa en el siglo XIX la primera y la segunda desde el porfiriato, pasando por la régimen postrevolucionario y que términos políticos prácticamente ha evolucionado con él, en términos de apertura y desarrollo político. Como lo planteo en el proyecto de investigación¹.

En ese sentido, y de acuerdo a la fase de investigación del proyecto, que plantea un estado del arte, me avoque a documentarme sobre ellos en el ámbito regional, es decir cuáles son los valores y principios de los totonacos, para más tarde contrastarlos con información empírica. Para comprender la situación de los totonacos de la comunidad de Acatzacatl en el municipio de Zozocolco, recurro al trabajo coordinado por Margarita Urías Hermosillo (1987) realizado recién iniciado el segundo lustro de los 80's en el siglo XX. En tanto que para una perspectiva regional del Totonacapan veracruzano retomo el trabajo etnohistórico de Victoria Chenaut (1995). Y para adentrarme en las características de comunidades como la de Buena Vista, Espinal, consulté la obra de Ramón Ramírez Melgarejo (2002) que aborda los procesos agrícolas y agrarios de los totonacos de la llanura del Totonacapan que comprende al municipio de Espinal.

¹ “En ese sentido, la intención es indagar qué tanto los mecanismos de resistencia étnico-política, así como, la incidencia de partidos políticos en el Totonacapan han logrado permear los valores y principios que rigen las formas de gobierno comunitario, las reglas de elección y cuáles son las modalidades para elegir a sus autoridades. En un contexto de alta diversidad y competitividad política, y de experiencias de participación política desde la década de los 70's, donde la democracia electoral como algo procedimental ha sido asimilada” (Bello, 2016:3).

Además trato de empezar a responder a una de las preguntas de investigación: ¿Qué tipo de valores y principios deben ser incluidos como contenidos de una formación ciudadana que contribuya a una ciudadanía diferenciada? Para ello considere pertinente hacer una revisión en fuentes de carácter etnohistórico que abordan aspectos socioeconómicos, culturales y políticos en la región en años relativamente recientes, tal vez, no son todas, pero si algunas representativas, cuyos autores a su vez no solo realizaron trabajo de archivo sino también etnográfico, de ahí la riqueza de sus aportes.

La estructura del presente trabajo entrelaza los principales aspectos planteados en el proyecto de investigación: *Formación ciudadana para la interculturalidad y la ciudadanía diferenciada. El acompañamiento de promotores de los derechos indígenas y la democracia activa solidaria*. En torno a la educación para la democracia, la descripción/interpretación de las relaciones interculturales de facto por la interacción entre totonacos y los miembros de la sociedad nacional, además de analizar situaciones que hacen referencia al ejercicio de valores y principios, sin llegar a definirlos, sino más bien a identificar las situaciones en que se pueden presentar para luego contratarlas en campo, mediante el interaprendizaje y ejercicios intralingüísticos revalorar el “significado de o para ellos”, su contenido vivencial entre los totonacos.

La educación para la vida entre los totonacos

Una vertiente a desarrollar en el proyecto es la educación cívica, que he definido en los términos de una formación ciudadana (González Luna: 2010), aunque no entro en detalles, resta decir que me decanto por la noción de *Formación ciudadana* proceso educativo que va más allá de lo formal y la escuela, se amplía a todos los sujetos de derechos; favorecedora de la flexibilidad para una práctica educativa liberadora y democrática². El objetivo de la formación ciudadana es

² Véase Proyecto: Formación ciudadana para la interculturalidad y la ciudadanía diferenciada. El acompañamiento de promotores de los derechos indígenas y la democracia activa solidaria (Bello, 2016:9)

“formar mejores ciudadanos” dentro de un sistema democrático con una “intencionalidad democratizadora” que promueve la discusión de los asuntos públicos.

Una formación ciudadana planteada y practicada en esos términos entre los totonacos no la he encontrado, sin embargo es posible como lo plantea Ramón Ramírez (2002), que en la construcción de una nueva regionalidad donde por su integración sociocultural y articulación económica y política a la sociedad nacional, los totonacos han desarrollado diferentes tipos de lealtades, construyen un proyecto de región, identidad envolvente, con una intencionalidad democratizadora que reclama mayor participación y control sobre sus procesos agrícolas y agrarios, aspecto que desarrollo en la parte final de este trabajo.

La importancia de revisar la educación entre los totonacos, la considero como punto de partida, a partir de los planteamientos de Ma. Bertely (2007), a los cuales me adscribo³, como marco teórico referencial, en cuanto a una educación para la democracia promovente de una ciudadanía diferenciada que pretende construir un modelo democrático en condiciones de desigualdad social y pluriculturalidad:

1. Con base en el valor y práctica de la solidaridad en la vida cotidiana,
2. La promoción del igualitarismo y el “control del ejercicio del poder egoísta”,
3. Desde sus principios y valores “propios” y aspiraciones que dialogan y se “configuran” en interacción con los valores hegemónicos.

Aspectos torales, que sin duda alguna se transmiten y reproducen desde la educación. Sin embargo y en ese sentido, indago de manera superficial, lo que representa la educación para los totonacos, donde algunos autores consultados incluyen la trasmisión de valores.

A decir de Margarita Urías (1987:43), en el siglo XIX, la educación a cargo de los padres de familia, promovía “la continuidad de las tradiciones étnicas”, que

³ Véase Proyecto: Formación ciudadana para la interculturalidad y la ciudadanía diferenciada. El acompañamiento de promotores de los derechos indígenas y la democracia activa solidaria (Bello, 2016:14,22-23)

desarrollaba una personalidad del individuo vinculada a la comunidad que establecía “lazos” con su tierra, familia y dioses, y destacaba una racionalidad para el aprovechamiento de los recursos, mediante “el trabajo común y equitativo –de acuerdo a edades y sexos-“ (Urías, 1987:43), reglado por relaciones familiares con base al “respeto mítico-religioso”, lo que requería de una convivencia armónica con la naturaleza, que permitió a los totonacos compactar los fragmentos de su territorialidad con mayores resultados respecto a su autodeterminación y control (Urías,1987: 44).

Encontramos algunas nociones relacionadas con una educación informal que contribuyen a la socialización del individuo, lo prepara para los roles que en su etapa adulta cumple, pero que también va forjando su “personalidad y carácter”, que lo hace responsable para reproducir un estilo de vida rural ligado a la división del trabajo por sexo, pues, el padre tiene la obligación de preparar al hijo para el trabajo del campo y la madre a la hija de enseñarle los quehaceres domésticos:

Durante su infancia, los niños reciben en el hogar y en la comunidad una educación informal que es aprendida a través de la observación, la imitación y el ejemplo. Así, aprenden la lengua totonaca, la forma de vestir, las costumbres religiosas, el trabajo en el campo y en la casa, etc. En esta etapa, entre los 6 y los 12 años, los niños son enviados a la escuela primaria del pueblo, pero también se les exige que cumplan con tareas sencillas como acarrear agua, acarrear leña, llevar la comida al padre y a los hermanos cuando están trabajando en el campo, hacer mandados, etc. Si es mujer debe ayudar a lavar la ropa, lavar los trastos, moler el nixtamal, cuidar a los animales, coser y bordar. De esta manera el niño va asumiendo la responsabilidad que deberá tener en la edad adulta, al mismo tiempo que madura la personalidad y carácter (Martínez, 1987:280).

La educación del “ser totonaco” es más bien una tarea familiar, donde no sólo los padres intervienen, también los abuelos, sobre todo en aquellas familias extensas, pues son quienes, aun en tiempos de la globalización, transmiten la cultura y la lengua totonaca a los nietos (niños)⁴, durante un tiempo, hasta antes de la penetración de partidos políticos y fragmentación de las comunidades, también fungían como consejeros de las autoridades comunitarias, preservando así la

⁴Véase Salazar Montes, María Dolores y Martagón Ramírez, Juan Carlos (2016). “La lengua como fuente de transmisión de conocimientos: Desvalorización de la lengua totonaca y acciones para su revitalización en la comunidad de El Pahal Papantla Veracruz, México.” UVI Sede Totonacapan, Espinal, Ver.

cultura originaria, mediante los valores del respeto y la obediencia que la caracterizan (Martínez, 1987:285); incluso llegaban a resolver conflictos familiares derivados de la convivencia intrafamiliar y el traslado de los bienes (Ramírez, 2002).

La interculturalidad hecho en tensión por el control del territorio

En el proyecto, asumo un posicionamiento sobre Interculturalidad, que hace referencia a una relación entre personas que portan culturas diferentes y establecen relaciones “realmente existentes”, convertidas en “interculturalidad de hecho”⁵, en un marco de relaciones de dominación política y cultural que subordinan a las minorías y pueblos indígenas. De ahí que presente un recuento de esas relaciones que si bien han sometido a los totonacos, no siempre fueron por ellos aceptadas y explican su espíritu de rebeldía y noción de libertad, ligado a su cosmovisión, valores y creencias religiosas.

Tal vez no como parte de principios liberales, pero si como apropiación de dichos principios y su “naturaleza de ser”, los totonacos son libres para defender lo suyo (Urías, 1987), su territorio: tierras, acahuales y monterías (Ramírez, 2002), guiados por **Quihuikolo** y los dueños de la naturaleza (Blanco 1987, y Guadarrama 1987).

Me remito a las rebeliones y circunstancias que las provocaron, y como se siguen expresando dicha relaciones en la actualidad, las cuales han estado atravesadas por una serie de contradicciones que nos explican un relacionamiento intercultural aunque no simétrica, ni equitativa, donde no siempre los actores se aceptan y reconocen, pero tampoco se observa la actuación en bloque motivada por origen étnico.

⁵ Véase Proyecto: Formación ciudadana para la interculturalidad y la ciudadanía diferenciada. El acompañamiento de promotores de los derechos indígenas y la democracia activa solidaria (Bello, 2016:20)

El totonaco como hombre libre debido tal vez a su rebeldía que lo hace inconformarse, lucha por lo suyo, etc., se defiende y responde con violencia ante la represalia, lo que es advertido por José María Iglesias, quien con admiración resalta cualidades del totonaco en su convivencia social, el ser trabajadores, respetuosos pero no serviles, de tal forma que no dependía de un jornal, sino que éste, era su complemento, a pesar de estar inmersos en relaciones mercantiles no se transformaba, por lo que su “conciencia de ser totonacos permanece” (Urías,1987: 31), pues su trabajo, laboriosidad, los hacia libres:

Lejos de presentarse con los visos de la indigencia y de la esclavitud, cumplen religiosamente sus contratos con el propietario, y aunque lleguen a disgustarse no se despiden sin dejar satisfechos sus empeños, y sin tener un nuevo objeto de trabajo: obedecen al dueño de su subsistencia; pero se hace considerar hombre libre; quiere decir que el dueño no pudiera emplear el golpe sin exponerse a la represalia. El jornal basta para alimentarlo, y goza de franquicias que le proporcionan un sobrante (Iglesias, 1831; citado en Urías,1987: 30).

Las constantes rebeliones dan cuenta de ello, para defender su territorio que les dotaba de recursos y buenas cosechas, enfrentar la expropiación de sus tierras por compañías deslindadoras, la destrucción de sus recursos naturales acahuales y monterías para introducir la ganadería y la extracción maderera, así como, ante: “la coersión para asistir a las escuelas de primeras letras a castellanizarse y a conocer usos y costumbres distintos, el abandono de su religiosidad y el tener que aceptar autoridades impuestas” (Urías, 1987:39). Una interpretación semejante la aporta Ramón Ramírez (2002:89) quien considera que las rebeliones totonacas fueron por la defensa de un estilo de vida reproducido por la milpa y el vainillal y, de su territorio ante su repartimiento promovido por el gobierno para impulsar el mercado de tierras, mediante el régimen de propiedad privada.

Entre los liderazgos importantes totonacos sobresalen los de Serafín Olarte en la independencia, y el contestatario de su hijo Mariano Olarte. El liberal de Simón Tiburcio en contra de la intervención francesa y su mediación ante Juárez para constituir el condueñazgo y luego ante Porfirio Díaz para el parcelamiento de los grandes lotes, junto con Pablo Hernández y Antonio Jiménez, cuando integraba la “junta de indígenas” (Ramírez, 2002: 99-100)

Hay otros, que sin ser oriundos del Totonacapan remitido solo a la región de Papantla, ejercieron un fuerte liderazgo e influencia entre los totonacos aun siendo de pertenencia mestiza como el de Rafael Candela en Misantla y el del “médico santo” Antonio Díaz Monfort originario de Arroyo del Potrero municipio de Martínez de la Torre. El primero organiza una rebelión con demandas propiamente de carácter político, al reivindicar el reconocimiento al nombramiento de autoridades por los totonacos misantecos. En tanto que el segundo, reivindica la libertad y la religiosidad totonaca en torno a la semana santa por segunda ocasión.

Rafael Candela fue promotor de la Guerra de castas en Misantla (1863), cuando los totonacos del barrio de San Simón y Nacaquimia, se rebelaron contra la “gente de razón” opresora, al desconocer el nombramiento del Manuel Martínez (mestizo) como alcalde municipal, fueron fuertemente reprimidos por el gobierno estatal (Chenaut, 1994).

Otra rebelión que invoca la libertad y la celebración de la semana santa, es la de 1885-1886 liderada por Antonio Díaz Monfort al grito de “comuna, libertad, fueros y religión”, los totonacos enfrentan el embate legal contra los condueñazgos demandando autonomía territorial sobre el manejo de sus tierras (Urías, 1987: 61-62).

Simón Tiburcio Principal totonaco, originario de Poza Larga, Mpio., de Papantla. En 1866 organizó la resistencia contra el imperio de Maximiliano. En defensa de la república organizó la resistencia a través de redes vecinales basadas en la amistad y parentesco, de manera clandestina despertó el patriotismo de los indios ante los extranjeros acusándoles de que se apoderarían de sus terrenos y los convertirían en esclavos, a decir de Simón Tiburcio: “... procuraba yo reunir mayor número de partidarios entre los indios totonacos, para lo cual, valiéndome de su idioma o dialecto...” (Chenaut, 1995: 210).

Con la Independencia las Repúblicas de Indios desaparecen y sus funciones fueron integradas al Ayuntamiento de los nacientes municipios, en el Totonacapan dicho proceso implicó compartir y a veces trasladar el ejercicio del gobierno a los

mestizos, como en Papantla y Misantla donde el control quedo en los mestizos. Además, la Reforma se desarticuló la relación cívico-religiosa con el Ayuntamiento, al darse la separación iglesia-estado, y la desamortización de tierras de la comunidad, con el repartimiento de tierras comunales, ahí donde las comunidades perdieron el control del poder enfrentaron despojos, injusticias, que les hizo rebelarse. Lo anterior explica porque los totonacos de la costa y de Papantla se rebelaron constantemente durante la segunda mitad del siglo XIX.

A pesar de lo anterior, de las prácticas rituales ajenas a la iglesia, de su paganismo en las prácticas litúrgicas, los totonacos participaban de la semana santa y la festividad del Corpus Christi, hacían procesiones masivas, donde como "...parte de la celebración se incluía la danza ritual del volador en el parque central de Papantla" (Chenaut, 1995:197). La semana santa nutria la religiosidad totonaca que se festejaba y veneraba con danzas que fueron interpretadas por la iglesia como un festejo a la idolatría, desmoralizante, de ahí que esos festejos fueran cancelados por la iglesia y los totonacos se rebelaron (Urías,1987: 40).

Ello aunado al intento de autoridades civiles por intervenir las cofradías, provocó que se diera una tensión entre las comunidades y el ayuntamiento papanteco, sobre todo porque éste pretendió "intervenir los bienes de las cofradías de indios" (Chenaut, 1995:197), que en tiempos de la Reforma habían quedado reservadas a la comunidad y lo religioso. A partir de entonces habrá amotinamientos, conatos y rebeliones constantes bajo la consigna: "libertad, fueros y religión", que los alejaba de la iglesia y el Estado, y configura la práctica de su propia religiosidad.

La religiosidad se refleja en ritos colectivos que fueron juzgados por la jerarquía eclesiástica como paganismo, al recurrir a su música y danza para celebrar la semana santa, la organización festiva también se ve reflejada en la celebración del Corpus Christi (Urías,1987: 63), estas concentraciones fueron reprimidas en términos religiosos con apoyo de la milicia y del gobierno. Lo que trajo como consecuencia la prohibición de la procesión y de la semana santa, porque según Margarita Urías, eran aprovechadas para reunirse y protestar contra las

disposiciones eclesiásticas y contra el reparto de tierras promovido por el supremo gobierno.

Otra versión sobre las rebeliones totonacas es la proporcionada por Masferrer (2004) desde una perspectiva del simbolismo:

La Semana Santa es vista como una lucha entre Chichciní [y] P'apa, como un eclipse de sol, donde triunfa Chichiní y puede renovarse el mundo. En 1836 estalló una violenta rebelión totonaca, que duró dos años, contra la medida del obispo de Puebla de prohibir la celebración de la Semana Santa, pues ésta ponía en peligro la reproducción simbólica del pueblo indio (Masferrer, 2004:9-10).

Así, según Helio Masferrer, la celebración de la semana santa es también una veneración a Chichiní (el sol), al cual los totonacos deben venerar aun después de muertos, por eso durante su velación y entierro los colocan con la cabeza hacia el oeste para ver salir el sol por el oriente –al contrario de los mestizos que se colocan en posición norte-sur-, lo que convierte a este simbolismo en un indicador (marcador) étnico (Masferrer: 2004:8); esto lo asocian con el Santo Entierro que festejan durante la semana santa, por eso es que dichos festejos cumplen una función importante en la reproducción de la cosmovisión:

La importancia de este astro es muy significativa: los muertos, desde su velación hasta el entierro, tienen la cabeza hacia el oeste para que vean todos los días salir el sol en el este. En la Semana Santa, el Santo Entierro (Cristo o Chichiní) tiene la cabeza hacia el este, mirando hacia el oeste, porque precisamente él es el Sol (Masferrer, 2004: 21).

De ahí la importancia de protestar y rebelarse ante la prohibición de la celebración totonaca al santo entierro durante la semana santa. En efecto, una de las tres demandas de la rebelión encabezada por Mariano Olarte demandaba el consentimiento de la jerarquía eclesiástica para hacer una procesión con el Santo Entierro, porque “no realizar las procesiones con el santo Entierro significaba provocar sequías” (Jorge Flores, 1938; Margarita Oliva, 1965; Chenaut, 1995; referidos en Ramírez, 2002: 100-101), así, su veneración se realizaba a fin de pedir lluvias y buenas cosechas, cuyo culto además se asociaba al inicio y cierre del ciclo agrícola.

En cambio para Ramón Ramírez (2002:89) las rebeliones totonacas fueron por la defensa de un estilo de vida y su territorio, basadas en una red de linajes que desplegó solidaridad cuya base organizativa fue con base a sentimientos de lealtad y obligaciones por la defensa de su territorio y un estilo de vida reproducido por la milpa y el vainillal, pues, otra de las reivindicaciones de Mariano Olarte fue el respeto a sus sementeras que eran destruidas por el ganado de los mestizos (Jorge Flores, 1938; Margarita Oliva, 1965; Chenaut, 1995; referidos en Ramírez, 2002: 100). Aunque también reconoce el factor religioso y la importancia del culto al Santo Entierro asociado con el ciclo agrícola.

La defensa de sus tierras fue una “acción contestataria prolongada” contra el gobierno y los terratenientes que con su ganado invadían sus tierras y milpas, y contra la iglesia que “no estaba de acuerdo con la forma como los totonacos celebraban sus santos” (Ramírez, 2002: 100) encabezados por Mariano Olarte (1836-1838).

En la vida cotidiana, los adversarios del indígena fueron los ladinos de la cabecera -además de los fuereños-, que los desplazaron del espacio territorial al darse la especulación de tierras, y con su menosprecio debilitaron el estilo o modo de vida totonaco, logrando permear las instituciones indígenas en su interactuar al desplazarlos de la estructura de poder o aprovecharse de las formas de organización para impulsar su proyecto modernizador nacional para acceder al progreso (Blanco, 1987:202).

A pesar del alto índice de hablantes de la lengua totonaca y la presencia del monolingüismo, registrado por los censos, Juana Martínez (1987) en los 80's consideraba una “realidad” que el totonaco sólo persistía como lengua de uso cotidiano en las comunidades más alejadas de los municipios, en cambio en las cabeceras, “el español es ya el idioma predominante”, por la influencia televisiva y los efectos de la educación, incluso en Chumatlán donde todavía los jóvenes y niños se dirigían con respeto a sus mayores y su población mostraba orgullo por hablar totonaco. Porque los padres tienen poca comunicación con sus hijos en totonaco, al interiorizar que hablarlo era un signo de atraso para acceder a la

modernidad, lo que sin duda, fue reforzado por cuestiones de discriminación hacia sus hablantes, pero también como estrategia ante la exclusión, se promovía su desuso desde el ámbito familiar:

Este fenómeno [*el orgullo de hablar su lengua presente en Chumatlán*] es radicalmente distinto a lo que sucede en Coxquihui y Zozocolco, en donde la televisión y la proliferación de ideas equivocadas entre la modernidad y el progreso han provocado el abandono del idioma totonaco, en razón de considerarlo como un signo de atraso y de inferioridad (Martínez, 1987:291).

En la subregión suroeste de la sierra de Papantla, a pesar de la homogeneidad cultural impulsada por el Estado para una integración a la sociedad nacional y de la “desintegración civilizatoria”, hay diversidad cultural debido a la resistencia anclada en su cosmovisión, religiosidad y su lengua materna, que si bien es cuestionada desde adentro por el protestantismo (Masferrer, 2004; y Michaus 1987) por las “militancias disidentes” y actores sociales emergentes (Ramírez, 2002) y los jóvenes, persisten como elementos de cohesión e identidad:

(...) los totonacos de Chumatlán, Coxquihui y Zozocolco han tenido fuerza para resistir y defender su identidad. En el terreno de los hechos materiales casi han sido derrotados porque perdieron su territorialidad a pesar de haberse defendido en algunas ocasiones con violencia. Pero en el terreno de la vida cultural y religiosa, su cosmovisión aún permanece en gran medida a pesar de que también en este terreno se abrieron fuertes contradicciones que obligan ahora a los jóvenes a vivir su crisis de identidad (...), [con] una vida dominada por el alcoholismo muy temprano (...): pobreza sin aparentes expectativas de solución y soledad y desolación interiores porque ya no son o no quieren o no pueden ser totonacos pero tampoco mexicanos o mestizos (Blanco, 1987:239-240).

Pero no todo ha sido pérdida de la identidad cultural y “cambio”, también ha habido una resistencia cultural pasiva, que en el interactuar cotidiano recurre al uso de su lengua para diferenciarse del mestizo, empleando palabras cargadas de simbolismo para en lo comunitario y familiar, reforzar su cultura y construir un discurso que asocia al hombre de razón, con alguien parecido a la víbora que vive y actúa con malicia, muy parecido al modo de ser de un “ladino”, que por su conducta está destinado al infierno:

Siguiendo una perspectiva similar, los totonacos denominan luwa a los mestizos, que quiere decir víbora, lo cual puede tener varias lecturas, ya que aun en la cosmovisión mestiza este reptil estaría vinculado con el mundo de abajo, en donde suele colocarse el infierno en las tradiciones españolas de evangelización. Durante mucho tiempo los

mestizos se autodenominaron gente de razón y consideran que los totonacos son tontos o nacos (Masferrer, 2004:8).

La presencia de algunos valores para la Democracia Activa y solidaria

Según Margarita Urías Hermsillo (1987:10) a finales del primer lustro de los 80's, la sierra de Papantla estaba poco permeado de los seudovalores del "hombre de razón", Chumatlán era el municipio menos permeado por la cultura mestiza. En cambio Zozocolco y Coxquihui ya se observaba la pérdida de identidad totonaca entre los jóvenes.

Un gran respeto se fomentaba y practicaba al interior de la familia, pues el hablar "era suave y melodioso", "nunca se levanta la voz", se conversa con mucha "discreción" (Urías, 1987: 10). Se practicaban los valores de confianza mutua y honradez, y el respeto al hombre de edad madura y a la naturaleza. Se mantenía una lealtad a la tradición, que contribuían a la "felicidad colectiva", al vivir apegados a valores que promueven la integración de la familia, y al sentirse orgullosos de ser totonacos.

Sus conductas individuales y colectivas se regulaban por:

(...) la solidaridad y la felicidad colectivas cuando trascienden el mundo de las necesidades materiales durante las fiestas y rituales donde se expresa el honor de cumplir con las responsabilidades comunitarias, cubriendo los cargos que la tradición les confiere para que la religiosidad continúe garantizando una espiritualidad alejada del poseer y acumular en términos individuales, interés prioritario que da sentido a la sociedad nacional (Urías, 1987: 11).

Por todo ello, según Margarita Urías el totonaco vive y se adapta a las relaciones capitalistas que promueven un modo egoísta de vida, donde "... ellos se transforman y avanzan en un continuum histórico que garantiza su especificidad" (Urías, 1987: 12). Sin embargo también reconoce que para los totonacos de Chumatlán, Coxquihui y Zozocolco, el progreso al materializarse sólo produce insatisfacciones por lo que: "intentan –en muchos casos- superar las limitaciones sociales y personales condensando los valores universales" (Urías, 1987:14), al

asumir algunos valores universales. Aunque Margarita Urías no dice cuáles han asumido, es interesante hacer una interpretación a partir de las fuentes revisadas de algunas situaciones que vislumbran la práctica de sus valores y la apropiación de otros valores.

Los totonacos y su recurrencia al derecho para el control egoísta del poder

El afán de justicia del totonaco lo hace agotar instancias legales y recurrir al derecho (Urías, 1987: 73-78). Según Victoria Chenaut las instituciones judiciales modernas y la presencia misma del Estado en el Totonacapan, se da partir del siglo XIX. El proyecto modernizador para “refinar la actuación de las instancias judiciales” en Veracruz, estuvo permeado por la visión liberal y en contraste con el comunitarismo: “En ello incidió la noción en boga de ciudadano, individuo perteneciente a un Estado-nación, a diferencia de aquél, definido por la pertenencia a una corporación o comunidad” (Chenaut, 1995: 204). De ahí la insistencia del porfirismo de desintegrar la base del comunitarismo, la propiedad proindiviso de la tierra de los condueñazgos. En Veracruz, su máxima expresión es: “la ley de 1889, que en Veracruz definió las condiciones jurídicas que finalmente propiciaron el fraccionamiento de las tierras comunales, lo que permitió su ingreso al mercado capitalista en calidad de propiedad privada” (Chanaut, 1995:204).

La modernización del aparato judicial conllevó la tipificación de delitos y sus castigos correspondientes, que se establecieron en leyes y códigos, pero también las “fases del procedimiento judicial, así como, las instancias jurídicas para la administración de justicia” (Chenaut, 1995: 204), su consolidación se da en el Porfiriato. Al definirse las atribuciones legales de las autoridades e instancias judiciales, aparecen cargos ligados a la impartición de justicia cuyo nombramiento se hizo a nivel comunitario y podría decirse que contribuyó a un ejercicio del control egoísta del poder desde una visión de justicia propia con sus respectivos procedimientos.

Fue el caso del Teniente de justicia, quien fue el representante de la administración de justicia estatal a nivel comunitario, “era elegido por consenso entre los miembros de la comunidad” (Chenaut, 1995:204), atendía los llamados “juicios de palabra” en audiencia pública y atendía asuntos civiles y criminales considerados como delitos menores; mantenía relación con el Juez de paz de la cabecera municipal a quien canalizaba casos no resueltos:

Debido carácter electivo de su cargo, era una persona con prestigio, poder o suficiente autoridad moral entre los miembros del grupo [...] La importancia del teniente de justicia residía en sus facultades conciliatorias que le otorgaba la ley y que junto con su prestigio personal, lo convertían en una figura que apelaba a los dictados de la ley y a los de la costumbre, utilizando uno u otro con el fin de solucionar disputas (Chenaut, 1995:204-205).

Vemos como la elección de sus autoridades aun en pleno porfirismo se basó en cualidades de las personas, el prestigio, su carácter conciliador, que incluso su actuación se fundamentaba en la costumbre, debido a ello, Chenaut supone, que los totonacos preservaron su costumbre jurídica, al poseer “formas de control social y de resolución de disputas” (Chenaut, 1995: 203). Pero también la presencia y consolidación del aparato judicial, permitió a los totonacos denunciar y acceder a la impartición de justicia, incluso fueron las mujeres indígenas las que más interponían denuncia contra sus maridos por maltrato de “palabra y de obra”, y por la reincidencia de sus maridos; esto lo sustenta Chenaut en el análisis de casos en 56 expedientes civiles y criminales en el distrito judicial de Papantla:

El estudio de los expedientes judiciales reveló la activa participación de los indígenas en el procedimiento judicial de administración de justicia implantado por el Estado; una prueba de ello reside en que la mayoría de los casos de la muestra, ocurrieron en rancherías y congregaciones con fuerte presencia de población totonaca. Hubo también un predominio de expedientes civiles...

Pero no significa que los indígenas ignoraran o descuidaran sus propias costumbres jurídicas para acudir a la legalidad del Estado, sino más bien que utilizaban ambos sistemas normativos en función de los intereses en juego, así como los fines prácticos y políticos que perseguían los actores sociales. Por ello, el manejo que hacían los totonacos de la legalidad porfirista parece ambiguo: por un lado se rebelaban contra las instituciones estatales y por el otro, acudían a las diferentes instancias jurídicas para dirimir disputas, incluso en el ámbito privado de las relaciones sexuales y matrimoniales (Chenaut, 1995:205-206).

No es difícil suponer para esa época, que el otro nivel de impartición de justicia que era presidido por el Juez de Paz en la instancia municipal, salvo en las

cabeceras cantonales, también era nombrado con base a las mismas características y en buena parte actuaba conforme a la costumbre.

Las facultades del juez de comunidad para el traslado del dominio de la propiedad

La pertenencia a la familia permitía la reproducción del linaje mediante la herencia de la tierra de padres a hijos, ya entrado el siglo XX, pues para los totonacos al trabajar los hijos la tierra de la familia obtenían el derecho de apropiársela por el trabajo invertido. Lo que a decir de Ramón Ramírez favoreció la reorganización de la comunidad totonaca en convivencia con el régimen de propiedad privada, ello debido a los usos y costumbres, y las facultades del juez de la comunidad que “favorecieron” la compraventa de parcelas entre totonacos, hasta 1940, porque el juez comunitario “tuvo toda la autoridad para formular y levantar testamentos o legitimar los contratos de compraventa” (Ramírez, 2002:176). Así se legalizó las operaciones de compraventa y traslado de dominios de tierras heredadas, sobre la base de usos y costumbres y acuerdos entre parientes validados por vecinos; mismas que el juez de la comunidad presentaba y comunicaba al secretario del ayuntamiento, las sucesiones o contratos de compraventa, quien los formalizaba mediante cita y firma de los involucrados con sus testigos.

Así las normas locales se adaptaban a la ley, “...pues a pesar de todo las normas locales normaban la aplicación de la ley” (Ramírez, 2002: 176). Pero a partir de 1940 el juez comunitario por disposiciones legales perdió esas facultades y en adelante fueron materia civil encargada a los notarios, según Ramírez esta reformas legales estuvieron de acuerdo con las nuevas procesos de cambios en el uso de la tierra, la reconfiguración del neolatifundismo promovidos por el mercado de tierras.

A largo plazo, las tierras que estaban bajo protección del linaje cuando murió el dueño originario, en el nuevo régimen de propiedad privada se complicó su traspaso a los herederos sino había testamento de por medio, pues, el patrón de herencia no se pudo sostener “legalmente”, ante la falta de protección del derecho civil que contravenía los usos y costumbres de los totonacos.

Lo anterior hizo que la restauración del linaje de la familia conjunta totonaca se desintegrara poco a poco, al desintegrarse los linajes por el cambio de régimen de propiedad en la tenencia de la tierra; que se agravó cuando los propietarios titulares fallecieron y dejaron intestados sus bienes, y con la pérdida de facultades del juez comunitario que pasó al notario, muchas familias: “[...] optaron por ignorar las cuestiones legales. La sucesión de una generación a otra continuó por acuerdo familiar en un contexto en que ni la familia ni la comunidad tenían el control para legitimar la transmisión de la propiedad de una generación a otra” (Ramírez, 2002:183). La falta de costumbre de hacer testamentos para heredar en vida a los hijos y el desconocimiento del procedimiento para solucionar los intestados, además de las dificultades para cubrir los requisitos legales del juicio, convirtió la totonacapan según Ramón Ramírez en un “territorio intestado”.

Lo anterior fue aprovechado por PEMEX para no pagar indemnizaciones por afectaciones, al igual que los ganaderos quienes aprovecharon para comprar a bajo costo propiedades intestadas para expandir sus potreros, desmontando, tumbando acahuales y los vainillales, destruyendo en buena parte, la base del estilo de vida y territorio totonaco (Ramírez, 2002: 183).

La familia como forma de Control del poder egoísta

Los totonacos de la sierra y la costa a pesar de estar sujetos a la estructura organizativa y de gobierno del Estado mexicano, su organización política funcionó de distinta manera, ante la penetración diferenciada derivada de procesos histórico-culturales, conformándose como dos áreas articuladas pero heterogéneas:

Mientras que en Eloxochitlán había un fuerte sentimiento de comunidad y autoridades coactivas que sancionaban y castigaban a aquellos que no cumplían con las normas, en Tajín los lazos de la organización política eran débiles, cobrando importancia la familia extensa con predominio de la autoridad paterna; la resolución de conflictos se realizaba al margen de la ley, muchas veces a través de la venganza y la violencia (Chenaut, 1995:194).

Las fuentes etnográficas de mediados del siglo XX, al comparar la organización social de los totonacos de la sierra y con los de la costa, Palerm y Viqueira (referidos en Chenaut, 1995), encuentran que en la sierra la organización política

era fuerte es coercitiva. En cambio en Tajín la organización social comunitaria era débil y se basaba más en la familia extensa, donde se resolvían los conflictos por el pater familia que ejercía una autoridad con rigor (Palerm, citado en Chenaut, 1995: 206); ello puede explicar el funcionamiento y persistencia del Kantillan, una instancia familiar de resolución de conflictos que actualmente desde el Centro de las Artes Indígenas (CAI) se revaloriza y promueve, incluso el Ayuntamiento de Papantla ha planteado “rescatar” (Francisco Acosta, Director del CAI, comunicación personal 2016). En cambio la autoridad política actuaba de manera “relajada”, por eso los conflictos interpersonales se resolvían con agresiones y mediante la venganza porque iba de por medio el “honor” familiar:

De esta manera, los miembros de la familia debían estricta obediencia y fidelidad a los mandatos paternos, por lo que una desobediencia grave se castigaba excluyendo al infractor de los derechos y deberes inherentes a la pertenencia del grupo doméstico. Aunado a esto deben destacarse los relajados lazos que presenta en Tajín la autoridad política, por lo que resulta que los habitantes no recurrían normalmente a las autoridades para denunciar un crimen o pedir protección; lo que funcionaba era la venganza de sangre, en la que entraba en juego el honor del grupo familiar. Este ejercicio de honor y venganza estaba centrado en la figura paterna. Entre los totonacos de la costa se puede asumir, por tanto, que la instancia conciliatoria que funcionaba al margen del orden jurídico estatal era la que operaba en el nivel doméstico (Chenaut, 1995:207).

La fuerte importancia de la autoridad paterna para resolver conflictos internos y evitar la incidencia de las instancias judiciales puede ser uno de los factores de la persistencia del Kantillan.

Formas de solidaridad: Compartir, cooperar, colaborar

Solidaridad Laboral (faena y mano vuelta: cooperar y colaborar)

La comunidad totonaca según Ramón Ramírez durante el siglo XIX se conformaba por familias extensas que vivían dispersas, en un territorio apropiado por ellos y reconocido por mestizos, con reglas para la herencia de las tierras que se traspasaba a los miembros del linaje. El individuo pertenecía a la comunidad en tanto integrante de una familia nuclear o extensa, cuya forma de residencia y acceso a la tierra era el linaje patrilineal:

(...) la familia, por su pertenencia al linaje, tenía derecho al uso de la tierra y mediante su trabajo transformaba el monte, lo aprovechaba y cultivaba. Así, en estas comunidades con asentamiento disperso, sus reglas, costumbres y elementos bien funcionaban para mantener

las relaciones entre linajes y el control sobre su territorio. De esta manera, las familias, con su presencia y trabajo formaban parte de la comunidad (Ramírez, 2002: 97).

Entre 1895 y 1898 se lotificó y concluyó el reparto de los condueñazgos. Como al formarse el condueñazgo se levantó una lista de condueños o padrón de accionistas, que durante el parcelamiento fueron considerados los “dueños primitivos” (Ramírez, 2002: 114); el repartimiento primero reconoció a los dueños primitivos, luego a los sucesores o herederos de quienes habían fallecido y por último a los nuevos dueños que habían comprado acciones; pero la asignación de las parcelas fue por sorteo. Para los ingenieros de las compañías deslindadoras, el criterio fue que cada acción pertenecía a la familia nuclear, no a la extensa, o familia en conjunto, negando la importancia del linaje como base de la organización social totonaca, lo que generó exclusión de jefes de familia dependientes del abuelo “cabeza del linaje”:

El criterio de los ingenieros y funcionarios fue que cada acción correspondía a una familia nuclear y negó la importancia del linaje como la base y eje de la organización social totonaca: el objetivo fue dismantelar esa organización social que correspondía a ese territorio y tenencia comunal (Ramírez, 2002: 117-118).

Pero a pesar del parcelamiento de los condueñazgos que dismanteló el linaje, éste a largo plazo fue reconstruido por las “familias propietarias” que dieron facilidades a los desposeídos para acceder a la tierra lo que fue un reencuentro entre parientes a través de relaciones de apoyo y ayuda mutua que llevaron a “la reconstrucción” de la “familia conjunta”, no extensa, permitiendo nuclear a “los parientes “arrimados” que a cambio de mano vuelta tuvieron acceso a la tierra:

Las familias propietarias, junto con los parientes arrimados, comenzaron a dismantlar y trabajar en los acahuals, vainillales y milpas. Las relaciones de parentesco y la necesidad de recuperar y mantener el nivel de autoabasto fueron el motivo o impulso reorganizador y sobre la marcha se conformó un nuevo tipo de linaje, ajustado a las nuevas condiciones (Ramírez, 2002: 149-150).

La estructura del parentesco esbozada por Ramón Ramírez, es corroborada por Elio Masferrer quien observa que entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, persiste el “arrimado”, que él denomina “agregado” y que puede ser un compadre o personas que han quedado solas:

La construcción de redes sociales está basada en la complementariedad de parentesco, familia y compadrazgo. (...) Si bien los totonacos tienen un concepto de parentela, éste no

necesariamente es el de familia, que en muchos casos se confunde con el grupo doméstico; el cual está formado por parientes por descendencia y alianza, pero incluye también agregados que pueden ser muchas veces compadres que han quedado solos y que viven en la misma casa compartiendo el fogón y la producción de alimentos. El concepto de residencialidad influye notablemente en las relaciones sociales... (Masferrer, 2004: 29).

Todavía a finales del siglo XX la familia predominante lo fue la familia extensa, que se amplía por línea paterna, debido al patrón de residencia patrilocal y de herencia patrilineal: “Tradicionalmente, cuando un hijo varón se casa y se separa de la residencia paterna, construye su vivienda cercana a ésta, lo cual impide el rompimiento con su familia” (Martínez, 1987:275-276); es común que en la construcción de la vivienda participen los familiares y parientes cercanos.

Para Juana Martínez, resulta interesante que los nuevos pueblos que se fundan con la dotación de tierras ejidales, como: Arenal, San Leoncio Jamaya, a donde llegaron los Chumatecos demandantes de tierra y que se establecen como familias nucleares, pues el resto de los parientes se quedaron en Chumatlan, ahora hayan desarrollado la “familia conjunta”, donde en algunos casos adquiere características de familia extensa porque con el paso del tiempo el ejidatario original ha integrado además de sus hijos casados, a los nietos, y en otros casos viven cerca entre parientes: “De esta manera los totonacos volvieron a recuperar la estructura familiar que prevalecía anteriormente” (Martínez, 1987:305).

Así la familia sigue siendo fundamental no sólo como unidad doméstica, sino en la reproducción social para dar continuidad a la cultura e identidad totonaca, aunque en la actualidad enfrente problemas para ello, ante la escasez de la tierra, la entrada de cultivos de plantaciones que compiten con la milpa y esto disminuye su capacidad de autosuficiencia alimentaria y por los procesos de cambio cultural derivados de la migración (Martínez, 1987:305).

Solidaridad Ceremonial (fiesta y mayordomía: compartir y ayudar)

Ramón Ramírez plantea que la religiosidad, organización festiva y danza empieza desde el hogar familiar en estrecha relación con el pedimento y agradecimiento por las buenas cosechas. Describe la casa tradicional totonaca con un espacio para el altar y devoción a los santos, y con un patio principal donde se danzaba

durante la velación “en honor a un santo”. Las velaciones a los santos generó procesiones itinerantes de los santos –como hasta la fecha-, lo que implicaba asumir un compromiso y organización familiar-comunitaria y religiosa (Ramírez, 2002: 151-152), que desarrolló la religiosidad popular con un complejo de: procesiones-velaciones; danza-rezos; y convivio para compartir durante la cena, la ofrenda con música y danza en el patio familiar, que han reproducido su cultura e identidad en relación con la cultura nacional y Estado:

De esta manera se reorganizaron las comunidades sobre la base y reinterpretación de su propio patrimonio cultural; los usos y costumbres, sus rituales, formas de organización social y tradiciones agrícolas se adecuaron a los nuevos ritmos del entorno regional y a las nuevas relaciones con el Estado (Ramírez, 2002: 153).

Mayordomías y la redistribución para compartir

Después de la Reforma que separa los bienes y las funciones de la iglesia del Estado, la organización de las fiestas patronales y otras festividades importantes dentro de la iglesia católica, estaba a cargo de las cofradías mediante la cooperación de cuotas y la administración de bienes: tierras, ganado, cajas de comunidad, por un mayordomo; éstas también fueron afectadas, al perder su carácter comunitario sólo mantuvo el religioso bajo la forma actual de mayordomía:

(...) actualmente encontramos mayordomías con un sistema de cargos, cada vez más simplificado, pero que sigue sosteniendo activas las fiestas religiosas. Este sistema ha sufrido varias reinterpretaciones desde que se instauró (...) La organización llegó a estar fundida con la organización política y social de las comunidades, dándose una estrecha colaboración entre autoridades religiosas y autoridades civiles en la organización de las fiestas (el gobierno civil apoyaba económicamente estas actividades). Incluso, los fiscales, mayordomos y caporales de las danzas que formaban el “Consejo de ancianos” eran los que elegían a los presidentes municipales, síndicos, regidores y agentes municipales. Esta situación se dio hasta principios de la segunda mitad del presente siglo. Por entonces las comunidades entraron en contacto directo con la vida nacional (sesentas y setentas) y cuando se dio una separación radical entre estas dos autoridades (Guadarrama, 1987:340-341).

La organización del sistema de las mayordomías se basaba en la conformación de “cuadrillas” (Guadarrama, 1987:343-344); que se integraban para la realización del trabajo colectivo y las actividades religiosas, acciones que promovían una conciencia comunitaria (Masferrer, 2004:27-28). Cuyo funcionamiento se da manera de círculos, donde el primero queda conformado por aquellos cargos que

tienen mayor autoridad, el Fiscal. Después había un cuadrilla integrada por exbastoneros, a decir de Mercedes Guadarrama esta cuadrilla ha desaparecido. Una tercera integrada por bastoneros, cuya característica es estar recién casados, que realizan actividades propias de la liturgia católica delegadas por el Fiscal. Por último una cuadrilla integrada por Mayordomos nombrados anualmente para la organización y celebración de la fiesta patronal o de algún santo presente en la iglesia, cuyo requisito era haber desempeñado cargos de bastonero y fiscal:

Otra cuadrilla dentro de este sistema de cargos es la de los mayordomos, escogidos también cada año por el Consejo de Ancianos (anteriormente...tenían [que] haber sido bastoneros y fiscal mayor). En este cargo también participan mujeres. Cada santo representado en el templo de la comunidad tiene su propio mayordomo, encargado de celebrarlo en su día y durante las fiestas patronales... Hasta hace algunos años este sistema jerárquico de cargos se cumplía de tal manera que todos los miembros de la comunidad pasaban por los distintos escalones. Los danzantes son parte de este sistema religioso. Antiguamente todos los jóvenes mayores de dieciocho años cumplidos tenían que cumplir una promesa de cuatro años participando en alguna danza, pudiendo llegar a ser caporal jefe de un grupo de danza. De esa manera todos participaban obligatoriamente es decir, bajo una normatividad sancionada por la comunidad... [si] se negaban...[podían] además sufrir el castigo de los "Dueños de la naturaleza" (Guadarrama, 1987: 344).

En la actualidad se conserva la organización religiosa con mayor vigencia y practica entre un sector de las comunidades, el indígena, también participan de ella los mestizos, quienes la aprovechan para posicionarse mediante la obtención de prestigio, y en ocasiones para fomentar la diversión y el comercio, no tanto los valores religiosos.

Actualmente está jerarquía está encabezada por el fiscal mayor o fiscal primero y su suplente; el fiscal menor o segundo, quienes forman la primera cuadrilla. Son nombrados cada año... El Consejo de Ancianos los selecciona entre personas con ciertas características: "valiente, noble, tranquilo, no enojón y con el alma contenta" (Guadarrama, 1987: 342).

En la actualidad los cargos religiosos ya no son obligatorios, sin embargo, la organización de mayordomías y celebración de la festividad religiosa, permiten mantener un sistema organizativo que promueve la participación en el ámbito religioso y la proyecta al comunitario, al funcionar como elemento de cohesión social, mantener las creencias que moldean la identidad totonaca, delegar en/adquirir prestigio a quien se desempeña como mayordomo, practicar la reciprocidad, y la "sana" competición, y adquirir derechos y obligaciones

(Guadarrama, 1987: 344-345); que hacen considerar al mayordomo un miembro pleno de la comunidad que actúa con dignidad y sabiduría, lo que lo convierte en un anciano que puede orientar dando consejos.

Así la mayordomía da cohesión e identidad a totonacas, pero también la oportunidad de trascender lo material, para acceder a la “felicidad colectiva”, donde se comparte la “abundancia” con base en la solidaridad, la reciprocidad, el poder para el prestigio:

Las fiestas ceremonias y rituales de la religiosidad totonaca actual, demuestran una resistencia y una continuidad en pleno movimiento histórico: un proceso cotidiano donde la vida adquiere dimensiones utópicas o acaso mesiánicas, y la comunidad trasciende su condición de existencia material para vivir colectivamente un mundo de abundancia de alimentos, amor, solidaridad, lealtad a su identidad frente a un mundo dominado por el egoísmo y el afán utilitarista que resuelve la satisfacción de todas sus necesidades en términos materiales (Guadarrama, 1987:389)

Pero ello, también implica redistribución de la “abundancia” entendida como lo que el mayordomo acumula para solventar el gasto ceremonial de manera solidaria, cooperativa:

Sin embargo el criterio del Consejo de Ancianos que determina la elección anual del mayordomo no es el económico propiamente, sino que se seleccionan por su solvencia moral y religiosa: “deben ser buenos, no tomar, ni tener varias mujeres”, así como cumplir con la iglesia; en muchos casos, la cooperación de la comunidad resuelve el problema y a través de ella se puede pagar la cera, la comida, la bebida y la música, elementos importantes de la fiesta (Guadarrama, 1987: 380).

La ejecución de la danza como parte de la organización festiva

La danza es un elemento que complementa la festividad y el sistema organizativo de la misma, pero además ha configurado la identidad totonaca y en gran parte su religiosidad. A través de las danzas religiosas (***luksni***), se expresan las manifestaciones de veneración ancladas en su cosmovisión de adoración a los ***tawilana*** que representan a los dioses de la naturaleza y que fueron reelaboradas y asociados a los santos católicos, prácticas que fueron caracterizadas de paganas que los sacerdotes pretendían erradicar y la jerarquía eclesiástica pretendió prohibir celebraciones tan importantes como la semana santa:

Un elemento importante en la identidad étnica y local son las danzas tradicionales; Ichon las agrupa en cuatro tipos: prehispánicas: “el volador”; católicas (danzas de conquista que rememoran la alianza Cortés-totonacos): “Santiagueros” y “Moros y Cristianos”; católicas,

afro y europeas: las danzas de la serpiente “Tocotinas”. “Negritos” y “Tambulanes”, y la forma devocional más contemporánea, impulsada por el clero: la danza de Navidad “los Pastores”.

Estas danzas han sido reelaboradas por los totonacos de acuerdo con su cosmovisión, y se transforman a tal grado en elementos identitarios, que incluso en comunidades de fuerte presencia evangélica se mantienen las mismas durante las fiestas patronales (Masferrer, 2004:37).

La danza del volador tiene raíces prehispánicas. Algunos consideraban que la danza del volador era un juego, lo cierto es que se ha integrado a la celebración de las fiestas cristianas:

Se han hecho muchas interpretaciones sobre el simbolismo del volador, que tiene implicaciones solares y cosmológicas. Entre los totonacos de la sierra Norte de Puebla que estudió Ichon, se dice que esta danza vino del agua, por eso cuando muere un danzante se dirige al oriente, a la región del agua “para regocijarse con aquellos que lo han enviado”. En la terminología totonaca, a los danzantes se les denomina “aquellos que vuelan”, traducción literal de voladores (*tsoqoqósnu*).

El vuelo es sin duda lo que otorga mayor originalidad a la danza, considerada por diferentes autores como una plegaria al sol, asociada a ritos de fertilidad (Chenaut, 1995: 200-202).

La ejecución de la danza está considerada como algo sagrado, de tal manera que aquel danzante que no ofrenda y acata las reglas ceremoniales puede ser sujeto de castigos divinos, en lo inmediato no le afectan directamente a él, pero moralmente sí y a mediano plazo sino reconoce su culpa puede enfermar. Entre los danzantes totonacos está muy arraigada la creencia de la abstinencia sexual previa y durante la celebración danza religiosa (*luksni*), y de no mirar a la mujeres durante su ejecución, como entre la danza de los toreadores que usan lentes negros para evitarlo (Croda, 2005).

La ejecución de la danza era una obligación dentro del ejercicio de la ciudadanía comunitaria, al cumplir los jóvenes, la mayoría de edad, era el inicio de su participación en el sistema de cargos religioso, en el cual, su máxima aspiración era desempeñar el cargo de caporal de la danza, por los danzante formaban parre de dicho sistema; pero sobre todo adquiriría un carácter sagrado, porque hacían y debían cumplir la promesa de danzar cuatro años:

En cada comunidad existen cuando menos, cuatro grupos [de danzantes]. Muchos han desaparecido, principalmente porque los jóvenes, que antes tenían que bailar obligatoriamente con algún grupo (por lo general en el mismo en que habían danzado su padre y abuelo), durante cuatro años ya no quieren participar. Los grupos que quedan los

mantienen los viejos caporales, que todavía conocen las “leyendas” sobre el origen y contenido de las danzas, así como su organización tradicional,... Hay algunas danzas de las que los caporales ya no saben su historia o la que conocen es muy confusa o tiene varias versiones (Guadarrama, 1987: 386).

Respeto por la naturaleza: La relación hombre-naturaleza mediada por el respeto y uso sustentable

La evangelización del Totonacapan recibió “poca atención” para el adoctrinamiento de sus pobladores, lo que a decir de Chenaut (1995:196) explica por qué los totonacos de la sierra han mantenido prácticas religiosas relacionadas con su cosmovisión al conservar y venerar ídolos que aluden a sus antiguos dioses; para quienes las “**tawilana**” (figuras) tenían alma y por lo tanto eran motivo de adoración: “...más que imágenes de los dioses, contienen su alma y por lo tanto son dioses ellas mismas” (Chenaut, 1995:196).

Las **tawilana** fueron y aun en algunos casos son resguardadas y empleadas por algunos curanderos y hacen alusión a los diferentes dueños de la naturaleza: (Chenaut, 1995). Los diferentes dueños son: “El Dueño de la Tierra”, Xmalana Tiyat; el “Dueño de los Animales”, Xmalana Takgalinin; el “Dueño del Monte”, Xmalana Kiluckgolo; “El dueño del Maíz y del viento”, Xmalana Kuxi; el “Dueño del Sol”, Xmalana Chichini; y “El Dueño del Agua”, Xmalana Chuchut; (Guadarrama, 1987).

Su culto era para obtener su protección ante castigos divinos, así la población y el territorio eran resguardados simbólicamente con la realización de rituales, al ofrendar en los límites de la comunidad en sus cuatro direcciones hacia los puntos cardinales, después de venerar a los “dueños” del monte, del maíz, etc., divinidades encarnadas en las “figuras”, los cuales:

Cumplen un papel central en el gran ritual colectivo conocido como tawilana (la Gran Costumbre), destinada a garantizar la reproducción de la comunidad como tal, en que se pide por la fertilidad de la tierra y la protección del pueblo. Es esta ceremonia se sacrifican innumerables pollos y algún guajolote, para rociar con sangre las ofrendas de maíz y frijol que cada participante lleva, Una vez que se garantiza la fertilidad de la tierra, se protegen los límites de la comunidad enterrando ofrendas en cuatro direcciones diferentes. Parte importante del ritual consiste en realizar ceremonias en las cuevas sagradas que se encuentran en las afueras de las comunidades (Chenaut, 1995:196).

El espacio sagrado

Los espacios sagrados son las iglesias, los cementerios, las cruces en cerros, caminos y el altar a los santos en las casas. Pero también lo son los cerros, cuevas, manantiales donde se practican cultos “paganos”:

En la región existen cuevas que hasta hace unos veinte años fueron utilizadas como lugares sagrados, allí se guardaban ídolos y se celebraban ceremonias en torno a ellos, cuevas llamadas casas de los ídolos. Tenemos información de la existencia de tres cuevas sagradas (*Chihuixcruz guardaba ak Tsinkun protector de los cultivos y la fertilidad; Coxquihui el cerro del Mono en cuya cueva aparecía un mono sagrado y celebraban misas al Santo Entierro o dueño de la tierra; y la cueva de la letra en Ojital y Chumatlan*) que fueron utilizadas como casas de los antiguos dueños de la naturaleza. Las casas existían como lo “pagano” donde se realizaban ceremonias que no se podían hacer en los templos católicos... (Guadarrama, 1987: 331).

En la cosmovisión totonaca la misma casa refleja una representación sagrada del universo, en cuyo centro se coloca la “mesa de las ofrendas”, en tanto que las esquinas representan los puntos cardinales, y para su construcción se ofrendaba al “dueño de la tierra”, al enterrar mole y pollo, para que la protegiera. Igual ceremonia y ofrenda se hacía en los campos de cultivo, solo que la ofrenda era mayor porque se agregan semillas de lo que se sembrara, y se enterraba en las cuatro esquinas y el centro del terreno (Guadarrama, 1987: 334-335).

Pero los efectos de la evangelización aunque tardíos, ya entrado el siglo XIX (Michaus, 1987:417-419); terminaron por reinterpretar las **tawilana** al asociarlas con los santos católicos y por el “destierro” del paganismo fuertemente combatido por la iglesia en la región al grado de prohibir la celebración de la semana santa en el siglo XIX; sólo algunos curanderos los resguardan en sus casas y continúan venerando. Lo que derivó en una religiosidad muy peculiar que se refleja en un sincretismo, donde algunos ritos a los “dueños de la naturaleza” fueron asimiladas por ceremonias católicas y otros se siguen realizando fuera del espacio eclesiástico como rituales (Guadarrama, 1987: 338-339).

El tiempo sagrado: Ritualidad y dueños de la naturaleza

Así como las fiestas se dan en un espacio sagrado, también se dan en un tiempo sagrado. Los ciclos anuales de fiestas representan el tiempo sagrado o mítico, no histórico, al que el hombre necesita penetrar periódicamente. (...) Esta recreación sigue cierto modelo mítico de la creación, en cada cultura. Este medio se reproduce, generalmente, conforme a un calendario (Guadarrama, 1987:337).

Como efecto de la evangelización, favorecida por el sincretismo del calendario católico, los misioneros buscaron asociar el tiempo terrenal sagrado del catolicismo con el tiempo cósmico prehispánico, para la celebración de los santos católicos. La reinterpretación permitió asociar los dueños de la naturaleza con santos.

“El Dueño de la Tierra” (*Xmalana Tiyat*), asociado al Santo Entierro o “santo tierra”, celebrado en semana santa, es el dueño de las tierras de cultivo a quien se le piden buenas cosechas y que las proteja contra plagas. El “Dueño de los Animales” (*Xmalana Takgalinin*) representado en San Antonio Abad, venerado para que cuide las siembras, al no permitir que los animales causen daños, pero también por los cazadores que le piden abundante caza. “El Dueño del Agua” (*Xmalana Chuchut*), reinterpretado en San Juan Bautista, se invoca durante la sequía “ofrendándole agua en cantaritos”, para celebrar el inicio del ciclo agrícola de temporal. El “Dueño del Sol” (*Xmalana Chichini*) entre los totonacos de Puebla se asocia con la “gran luminaria”, la Candelaria (Guadarrama, 1987: 347-348).

Existen otros dueños: del monte y, del maíz y viento, tal vez los de mayor importancia en la relación del hombre con la naturaleza, que ostentan el equilibrio para el control de los recursos y la continuidad del sustento; no se reinterpretan en el calendario católico, por lo que se siguen venerando mediante rituales. El “Dueño del Monte” (*Xmalana Kiluckgolo*), dueño de los árboles y la tierra no cultivada, suele llevarse a los niños que se adentran en el monte para luego regresarlos enfermos. “El dueño del Maíz y del viento” (*Xmalana Kuxi*), también llamada “Serpiente de gran tamaño”, que puede enviar y actuar como “ventarrón” para derivar las matas de la milpa, pero también existe la creencia que sirve para el control de roedores menores, no se asocia con algún santo. (Guadarrama, 1987: 348-349)

Según los fiscales de Coxquihui, hace mucho tiempo, durante la temporada de secas, los ancianos del pueblo se organizaban para pedir misas no sólo en Coxquihui. Durante cuatro días se celebraban misas simultáneas, a los “Dueños de la Naturaleza”, en cuatro lugares sagrados importantes: la principal, en el pueblo de “Alacingo” (Jalacingo), Puebla [*sic*], donde se encontraba el dueño más importante, el “Dueño del Agua”; otra en San Juan (Puebla) [tal vez se trate de San Juan Xiutetelco], otra junto a un árbol sagrado (“suja”) que se encontraba en el camino a Coyutla, y una más en el Cerro del Mono en Coxquihui... Al

mismo tiempo en la iglesia de Coxquihui se hacían misas, después de las cuales los ancianos bajaban a San Mateo y a San Miguel de sus altares y los llevaban a la pila de Naranjos a acarrear agua y hacían una procesión alrededor de la iglesia” (Guadarrama, 1987: 353).

Las fuentes consultadas y los testimonios ahí plasmados de quienes fueron entrevistados (véase entrevista a don Andrés Medina, en Guadarrama, 1987:357-358), evidencian que no hacía mucho tiempo en la comunidad de Chihuahucruz, Municipio de Coxquihui, antes de la ceremonia ritual a un ídolo que veneraban como “Dueño del agua”, dicho ritual era precedido y “convalidado” por la celebración de misas dentro del templo católico, lo que da como resultado el sincretismo religioso.

Pero el desequilibrio ecológico provocado por un cambio en las relaciones del hombre con la naturaleza, ha generado, deforestación que erosiona la tierra y disminuye la captación de agua, pérdida de biodiversidad y con ello de los animales del monte:

(...) el deterioro ecológico y la actividad depredadora del hombre han provocado la extinción de especies vegetales y animales;... Estas circunstancias propician la desaparición de “Dueños” en un proceso de olvido que diluye poco a poco la concepción que existía sobre los “Dueños de la naturaleza” en la memoria colectiva. Ahora sólo permanecen algunos sincretizados con los santos. De hecho, actualmente, a los Santos importantes se les denomina también “Dueños o Dioses. (...) Es por eso que dentro del calendario de fiestas, encontramos las ceremonias a los “Dueños de la Naturaleza” que antes se hacían en los cerros y las cuevas y ahora se hacen en los templos, sin una fecha fija (Guadarrama, 1987: 350).

No obstante que muchas celebraciones a los dueños de la naturaleza han dejado de celebrarse, o se han reinterpretado asociadas a un santo católico, persisten en la memoria colectiva y se transmiten por la tradición oral.

Saberes para el manejo de recursos y cultivo de la vainilla necesarios en la apropiación del territorio y estilo de vida

El cultivo y beneficio de la vainilla, no sólo debe ser visto como un producto, sino también como “saber étnico” que permitió subsistir y resistir al totonaco (Urías,1987: 70), al mantener un “control territorial” mediante el descanso de acahuales y la roza-tumba y quema, que poco a poco fue cediendo ante la falta de rotación de cultivos. La combinación de una agricultura comercial con la de

autosubsistencia teniendo como eje el cultivo de la vainilla reforzó la resistencia económica totonaca, pues "... gracias a la vainilla, en cuyo paciente cultivo es un maestro, vive bien..." (Urías, 1987: 79), nuevamente aparece la vainilla como saber pero también como generador de riqueza.

El sistema agrícola totonaco basado en la milpa de rosa-tumba-quema, y el descanso de tierras que formaron los acahuals, los cuales se aprovechaban y eran convertidos en vainillales, lo que permitió obtener ingresos por la producción milpera: maíz, frijol, chile, la leña y vainilla; que generó todo un "estilo de vida" y excedentes que se gastaban en las fiestas patronales, bautizos, bodas, "para adquirir lo que sus danzas requerían" (Ramírez, 2002: 95).

Encontramos entonces que en la relación hombre naturaleza se desarrollan saberes, que permiten el "control territorial" (Urías, 1987; Ramírez, 2002), que además permiten reforzar la identidad étnica, el arraigo y defensa del totonaco a su territorio. El cultivo de vainilla implica poseer un "saber ancestral" que requiere de la "indispensable presencia del indígena totonaco" (Blanco, 1987: 168). Además, el totonaco se presenta como "hombre integral" que sabía de todo, varios oficios: artesanos, agricultores, música y danza, medicina, religión (Kelly y Palerm, 1952, referidos en Blanco, 1987:155).

Desde el siglo XIX la vainilla fue un producto demandado en el mercado nacional e internacional y en la región se conformó un sistema de producción y relaciones de comercialización que subordinó a los productores totonacos de vainilla al mercado. La vainilla se presenta como condición favorable para incorporarse al mercado pero también para mantener una asociación de cultivos acahual-milpa-vainilla que desarrolla una expertis y saberes para el cultivo y manejo de la vainilla que les hizo mantener un estilo de vida como resistencia.

Con el resurgimiento del cultivo de la vainilla, por su buen precio en el mercado internacional, las familias propietarias (dueños primitivos), genero buenos ingresos a las familias cosechadoras que les permitió comprar tierras, lo que permitió "restaurar", la comunidad indígena bajo un nuevo tipo de propiedad que

recurrió a las redes de parentesco y vecinal, para el cuidado de las vainas y la vigilancia de vainillales y brindarse protección ante la robos de vainilla y la inseguridad en los caminos para trasladar la vainilla para su venta.

Lo anterior fue posible gracias a la solidaridad que entre miembros de la familias conjuntas (la familia nuclear y los arrimados –arrendatarios, medieros-) y/o vecinos de la comunidad, se brindaban entre quienes eran conocidos y reconocidos como parte de la comunidad, pues: “el de fuera no sabemos que corazón tiene”(Ramírez, 2002: 163), solidaridad que sólo era desplegada entre miembros que se debían lealtades por convivir en el mismo espacio, la comunidad, que a los propietarios externos no les compartió y por eso se dedicaron a la ganadería (Ramírez, 2002: 159-160).

Con el trabajo en el vainillal las familias recuperaron varios elementos de su cotidianeidad: alternaban los días entre la milpa con el cuidado de la vainilla, limpiaban, cuidaban de los bejucos, podaban los tutores, y estaban pendientes de la floración para fecundarla. Los vainillales estaban entre la selva y para evitar los robos de vainilla, cada familia se organizaba para vigilar. A pesar de la dispersión se mantenían comunicados entre ellos, y para convocar a una asamblea o para solicitar auxilio en caso de asaltos [...] se tocaba un cuerno y con los sonidos que se emitían indicaban el tipo de problemas que tenían que atender (Ramírez, 2002:161-162).

El vainillal que requería de acahulaes y tutores, convivió con las milpas y mantuvo un ecosistema relativamente de monte alto; también requería de mano de obra para abrir montes y acahuales, y luego para su mantenimiento y cosecha, por eso recurrieron a las familias arrimadas quienes a cambio de un lote para vivir y tierras para sembrar milpa, y/o vecinos quienes daban mano vuelta, ayudaban al propietario totonaco en las labores agrícolas: “casi siempre con el apoyo de vecinos o parientes sin tierra a quienes les permitían vivir de la milpa, a cambio de cuidar y ampliar la superficie del vainillal” (Ramírez, 2002:1699). Fue así como en torno a un cultivo tradicional de los totonacos y manejo del “monte alto”, éstos “revitalizaron su patrimonio cultural” y reprodujeron étnicamente al establecer “un nuevo control” de su territorio:

Todo esto fue determinante en la dinámica del mercado de tierras, pues las familias totonacas con mayor capacidad de trabajo que lograron mayores volúmenes de producción de vainilla, se convirtieron en compradoras y acaparadoras de parcelas. Les pagaban con monedas de oro o plata, y si bien una parte la destinaban para el gasto familiar y fiestas, la otra, la enterraban en ollas y hasta sobraba para comprar parcelas (Ramírez, 2002:166).

A la par del mercado de tierras se desarrolló un mercado de trabajo local, pues los propietarios con más de dos parcelas, tenían mayor superficie sembrada de vainilla llegaban a contratar hasta 15 o más peones, durante la fecundación, “había trabajo para todos, hasta las muchachas participaba y solamente en los vainillales chicos se usaba “mano vuelta” o pura mano de obra familiar” (Ramírez, 2002: 169).

Pero la vainilla también representó una amenaza, pues los relacionó pronto con los acaparadores y beneficiadores de vainilla inmigrantes y mestizos, y más tarde con los ganaderos y las compañías petroleras en la disputa del territorio, los cuales conformaron grupos de poder político-económico:

Mediante la introducción de la vainilla la región se incorporó a los flujos del mercado nacional e internacional; de inmediato se generó un enjambre de intermediarios locales y regionales para luego exportarla. Los intereses comerciales locales empezaron a generar una nueva dinámica económica en la región, situación que influyó definitivamente en la política local (Blanco, 1987:161-162).

El territorio totonaco enfrentó el asedio de otros sistemas de producción que pusieron en riesgo el acahual como parte del equilibrio ecológico: el extractivismo de madera en las monterías, los cultivos de plantación, la ganadería y la explotación petrolera. Las tierras totonacas terminaron por repartirse al darse el parcelamiento de los condueñazgos, mismos que fueron entregados a los dueños primitivos, y otras adquiridos por “dueños externos” que impulsaron la ganadería, y unas más denunciados, deslindados y adjudicados por las haciendas en pleno “mercado de tierras” (Ramírez, 2002), algunas de éstas vinculadas a la exploración de petróleo.

Así la triada: ganadería, petróleo y cultivo comerciales, terminaron por generar una fuerte presión sobre la tierra de campesinos pobres despojados, agravada por la especulación sobre ella, que pronto generó conflictos por la tierra con los terratenientes; que primero enfrentó a las comunidades indígenas contra los hacendados y luego a los ganaderos neolatifundistas contra los campesinos indígenas desposeídos, los “arrimados” de las familias excluidas con el parcelamiento, que demandaban tierras ejidales, logrando recuperar gran parte de ellas:

Por otro lado, los campesinos totonacas tienen también una participación relevante en la configuración de un rasgo esencial de la Llanura Costera: una estructura agraria en la que el 45% de las tierras de labor son para el usufructo de ejidatarios indígenas y mestizos, a diferencia de lo que ocurre en otras áreas del Totonacapan donde los indígenas perdieron parte importante de su territorio (Velázquez, 1994:127).

A pesar de la lucha por la tierra y la organización para la sobrevivencia del campesino, que planteo la “necesidad de reconstruir la comunidad pérdida” que forjaron sus ancestros. El totonacapan se convirtió, según José Luís Blanco (1987:152) es un territorio “pulverizado” en la subregión suroeste, “minado” por el capitalismo que priorizó la ganancia y nuevas relaciones:

La organización no ha logrado recrear una comunidad homogénea y estable; sólo ha reproducido los conflictos y las contradicciones de su entorno tanto regional como nacional. Caciques y comerciantes dominan la situación beneficiándose del trabajo, la producción, y los esfuerzos de la organización de los indígenas. El campesino indígena está inmerso en las tendencias del mercado, subordinado (...) El ejido no ha favorecido a los indígenas totonacos y la lentitud burocrática... sólo ha significado nuevos problemas y mayores conflictos (Blanco, 1987:180).

A pesar de ello, en la subregión suroeste de la sierra de Papantla, y de la homogeneidad cultural impulsada por el Estado, y de integración a la sociedad nacional y la “desintegración civilizatoria” hay diversidad cultural:

(...) los totonacos de Chumatlán, Coxquihui y Zozocolco han tenido fuerza para resistir y defender su identidad. En el terreno de los hechos materiales casi han sido derrotados porque perdieron su territorialidad a pesar de haberse defendido en algunas ocasiones con violencia. Pero en el terreno de la vida cultural y religiosa, su cosmovisión aún permanece en gran medida a pesar de que también en este terreno se abrieron fuertes contradicciones que obligan ahora a los jóvenes a vivir su crisis de identidad y la falta de tierras para la reproducción familiar, como una vida dominada por el alcoholismo muy temprano [... la] soledad y desolación interiores porque ya no son o no quieren o no pueden ser totonacos pero tampoco mexicanos o mestizos (Blanco, 1987:239).

Colaborar como servicio. Desplazamiento de los pushkos.

Aunque pareciera que los totonacos no hicieron frente a las tendencias externas del capital que los despojaba de su territorio y “destruía” su cultura, siempre se involucran en política en ocasiones mostrando resistencia étnica:

Es una equivocación considerar que el indígena no sabe hacer política para salvaguardar sus intereses y su cultura. El grupo totonaco siempre se ha involucrado como participante activo en la política de la sociedad nacional, desde la guerra de independencia hasta el presente. En algunas épocas, incluso, mostrando una resistencia étnica frente al poder nacional y estatal cuando se impuso coercitivamente la política de privatización de sus tierras (1870-1900) (Blanco, 1987:181).

La región de refugio en que se conformó el espacio socioterritorial de Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco, permitió reproducir la “práctica comunitaria de hacer política” (Blanco, 1987:182), donde se mezclaba lo secular y religioso. Este autor menciona que hacía 20 años (su estudio lo realiza en 1986) por lo que, 1966 es el año en que los Consejos de Ancianos aún designaban presidentes porque tenían autoridad moral. Aunque en algunas comunidades para 1986, algunos “adultos y viejos continuaban asesorando informalmente a las autoridades” (Blanco, 1987:182).

El ritual (entendido como religiosidad popular) y la fiesta es el bastión de la identidad étnica totonaca centrada en la organización comunitaria, que se reproducía desde la familia, y era guiada por los mayores, quienes vigilaban y consensuaban sobre el poder y saber. Según J.L. Blanco la organización indígena cambió entrado el siglo XX, con la presencia de jefes militares cantonales y jefes de armas locales que organizaba la defensa social, quienes impusieron las autoridades municipales, pero más bien, ante la articulación a la sociedad nacional que les impuso formas de organización y “títulos” (ayuntamiento y nuevos cargos: agente municipal, comisariado ejidal, etc.) y por la privatizaron la tierra:

Aunque al principio se trató de cubrir formalismos oficiales, la dinámica de la organización indígena y sus valores continuó con vigencia, la Revolución de 1910 atrajo un cambio brusco con la presencia y la asignación de jefes militares para el control de la región (Blanco, 1987: 182).

La separación de lo cívico de lo religioso, deriva de la tradición liberal del sistema político mexicano, que separa la iglesia del Estado, a partir de entonces el control de la estructura del gobierno será una constante, y las comunidades indígenas fueron replegadas, aunque en los municipios de la Sierra Totonaca logran mantenerlo, no así en Papantla (Chenaut, 1995), desarrollando formas de organización política en torno a los mayores integrados en Consejos de Ancianos con base a usos y costumbres, no sin establecer alianzas y negociaciones con mestizos que evitan la tensión política derivada de una diferencia sociocultural.

José Luís Blanco documenta el caso de un comerciante y acaparador de vainilla, descendiente de un líder mediatizador que trató de cooptar el trámite agrario en

Coxquihui, nombrado presidente en 1946. Lo que a su entender demuestra, no obstante el poder económico, la importancia de las alianzas, para contar con la aceptación de los mayores para ser nombrado autoridad, siempre y cuando participara de la tradición católica, no así quienes profesaban el evangelio pentecostés aun cuando fueran ricos y priistas:

Al parecer, una vez retirado el jefe de armas -1928-, el consejo de mayores se fue refuncionalizando poco a poco, para romperse completamente al final de la década de los sesenta cuando el PRI impuso al presidente bajo la forma centralista. Todavía por los cincuenta en los municipios de la región, el cargo de presidente regularmente lo ocupaba un indígena, salvo en algunas excepciones notorias, como en el caso de don Germán (Blanco, 1987:198).

Otro motivo para la alianza entre mestizo -a veces fuereño- y el totonaco, lo fue la necesidad de hablar el castellano para comunicarse y facilitar la gestión. El presidente aunque podría ser un "indito" era quien reunía y lograba el consenso, en cambio el secretario casi siempre fuereño mantenía la comunicación con el exterior:

El secretario en realidad era quien llevaba la comunicación con el exterior por saber leer y escribir (en español y a máquina), pero eso no significaba que le presidente careciera de importancia real en la vida interna de la comunidad; era quien concentra el consenso.[...] Para cualquier observador puede parecer que el secretario es más importante por el hecho de hablar español, pero el presidente municipal, en los ayuntamientos indígenas, todavía en los cincuenta, era producto de la elección de mayores con una concepción del poder y del consenso que merece un estudio para encontrar su significado. El presidente era la personificación del poder local, mientras que el secretario que podía ser de fuera, era el canal de comunicación con el exterior (Blanco, 1987:199).

Esta necesidad de comunicación con el exterior para una gestión y mejor desempeño de la autoridad, hizo y ha hecho que se pondere el nivel de educación y/o de participación política vinculada con instituciones y partidos políticos, que en todos los casos, llevan al establecimiento de alianzas para la gobernabilidad, pero a la vez permiten considerar el desempeño de cargos públicos y retomar la práctica de usos y costumbres:

Durante el periodo liberal se eliminaron los sistemas de cargo político-religiosos, quedando los cargos limitados a la esfera religiosa.(...) [en] las presidencias auxiliares; en estas últimas se mantuvieron los usos y costumbres en la designación de las autoridades locales, que habitualmente consiste en una asamblea popular donde se designan en forma pública. Si bien el desempeño en los cargos religiosos es tomado en cuenta para la designación de autoridades, suele ponerse en estas posiciones a los vecinos que tienen mayor educación formal o que son líderes políticos; en otros casos, la presidencia auxiliar es cedida a los mestizos, quienes por sus facilidades en el manejo del castellano pueden ser mejores gestores; los regidores se ocupan de las acciones locales (Masferrer, 2004: 27).

A partir de 1970 el PRI centraliza el nombramiento de candidatos y resta poder a los mayores. Genaro Guevara registra que a partir de 1965 los “puchkos” perdieron el control político y su facultad en la designación del presidente municipal, empezó entonces la imposición a través del partido PRI pero también la división del mismo en grupos de poder, el de los ricos: comerciantes y ganaderos, y el de los indios pobres (Guevara, 1987:124).

Lo anterior ligado a la lucha por la tierra motivada por los despojos e injusticias, el avance de la ganadería, pero sobre todo por la presión demográfica sobre la tierra, en el suroeste del Totonacapan, desde finales de la década de los 70's, los campesinos a nivel regional se enfrentan a los ganaderos desde la organización ligada a la oposición, el Partido Socialista de los Trabajadores. Lo que ha roto el tejido social al promoverse el faccionalismo político y la confianza comunitaria ante la emergencia de nuevas formas de organización política de carácter occidental.

En el Totonacapan se generó una fuerte densidad poblacional que ejerció una fuerte presión sobre la tierra y la pulveriza, lo que genera un proceso de proletarización de los totonacos que dependen cada vez más de trabajar al jornal o tienen que migrar a la ciudad. Todo ello en un contexto regional cada vez más penetrado por partidos políticos y sectas protestantes que aflora la diversidad como un potencial de conflicto sociopolítico (Blanco, 1987: 237-238).

Poco a poco emergen otros actores sociales, en la década de los 80's destaca el papel del magisterio como gremio que impulsa un grupo de poder político, los maestros gobernaban en los municipios de Zozocolco y Chumatlán, y era una importante grupo político en Coxquihui, presentándose como la renovación ante el caciquismo de los ganaderos.

En el caso de los totonacos, Masferrer Kan (2004: 28) menciona que existen otros factores que también han contribuido a la desestructuración de sistemas normativos comunitarios:

En la actualidad este sistema de participación comunitaria está desmovilizado; la migración de los jóvenes les dificultó el cumplimiento y además el gobierno implementó una política de pagar todos los cargos municipales; igualmente, mediante los programas de empleo

emergente comenzó a remunerar todos los servicios municipales, desestructurando este sistema en aproximadamente diez años. Ahora sólo se mantiene en ciertas comunidades, y es motivo de orgullo de las mismas mantener estas instituciones sociales. En términos políticos es una forma de reorganización que plantea nuevas formas de configuración de las facciones (Masferrer 2004: 28).

Todo lo anterior puede llevar a nuevos valores, o la apropiación de valores que son reinterpretarlos para reorganizar la regionalidad. La mayoría de los actores consultados no definen los valores, pero implícitamente hablan de ellos, al describir e interpretar situaciones que reflejan problemáticas, que para ser enfrentadas requieren la reinterpretación de valores, así mismo distinguen, la emergencia de nuevos valores. Pasemos ahora a revisar esos planteamientos que vislumbran la “regionalidad construida” como “identidad envolvente” (Ramírez, 2002: 263-264), que da pauta a una nueva situación sociopolítica y diversos tipos de acción colectiva y formas de organización con base en valores reinterpretados.

Pluralismo para la convivencia de la diversidad

Según R. Ramírez es posible distinguir tres tipos de lealtades políticas entre los totonacos en su relación con lo local, regional y global que se inscriben en el sistema de control en buena parte mediante el patronazgo y la mediación.

Lealtad a las instituciones y políticas oficiales mediante mediación de liderazgos tradicionales y burocráticos, se ha desplegado a través del indigenismo y la políticas públicas del Estado, que renuevan relaciones de control mediante el clientelismo y en tanto “distorsiona la capacidad de gestión y crítica de la organizaciones” da continuidad al presidencialismo y la lealtad al Estado a través de sus instituciones (Ramírez, 2002:453).

Lealtad de grupos o familias a los patronos mediante patronazgo. Se caracteriza por fomentar y “mantener la lealtad a los intereses del patrón” (Ramírez, 2002: 453), incluso al “coyote, prestamista”, sobre todo ahí donde el campesino es arrendatario o mediero, o cuando vende por adelantado su huerta-cosecha; se expresan como “red piramidal” cuando el patrón “maneja reglas de inversión con

mecanismos de control político” (Ramírez, 2002: 454), y pueden expresar y reforzar tanto relaciones de paternalismo como de exclusión.

Éstas relaciones, a decir de R. Ramírez (2002:254) “corresponden a la penetración o instrumentación de formas de control sobre las familias”, ejemplifica con el caso de los arrendatarios que viven dispersos en los terrenos de sus patrones en las comunidades de Zozocolco, donde el arrimado no es libre y tampoco progresa, cierto, ello dificulta su reproducción como pueblo, sin embargo, si mantiene sus “ideas y costumbres”, y cómo el Ayuntamiento los congrega al adquirir terrenos para destinarlos como “fundo legal” y dotarles de un lote a los sin tierra instrumenta nuevas formas de control:

Sin embargo ahí están las comunidades y cada familia cumple con todas sus obligaciones rituales como las danzas o festividades religiosas que año con año se celebran en la cabecera municipal. Para resolver este problema, el Ayuntamiento ha adquirido un terreno por cada localidad para destinarlo como fundo legal: uno por ranchería. Esta ha sido resultado de una iniciativa local (Ramírez, 2002: 454).

Lo que a su vez, a largo plazo reforzó una lealtad política con el panismo por 25 años, justamente porque en el marco de la cultura política mexicana se manejó de manera clientelar, lo que terminó por subordinar a las comunidades congregadas al sistema político estatal, al articularse con “elementos de la cultura local”. Es un tipo de lealtad que puede transitar de la lealtad al patrón, a la utopía al impulso de la gestión autónoma comunitaria, como forma de resistencia, de recreación de identidades y nuevos estilos de “acción política”.

Cada forma de lealtad constituye sus propios liderazgos y todas “conectan” con lo regional y nacional, aunque las dos primeras lo hacen para reforzar “el sistema de control” (Ramírez, 2002: 451-452) que contiene el desarrollo de procesos democráticos.

Lealtad a la utopía implica el ejercicio de “una nueva política” que desarrolla toda forma de gestión y promueve la democracia: comunitaria, municipal, regional, ligada a lo nacional. Para R. Ramírez la lealtad a la utopía se manifiesta en el plano comunitario o municipal:

(...) en la forma como un totonaco militante y disidente de la política local-comunitaria, con su soledad, con su conciencia y sus iniciativas, se ubica en la política regional y nacional y su noción sobre la humanidad, le amplía su percepción sobre su realidad inmediata: son totonacos que piensan globalmente y así mantienen su lealtad a la utopía (Ramírez, 2002:453).

La lealtad a la utopía demanda una gestión autónoma y democracia regional que teje redes de solidaridad entre organizaciones de productores con proyectos rentables y comités de la sociedad civil y grupos pertenecientes a la organización Tres Corazones. “Es una posición disidente, crítica” a veces contestaría con un estilo de militancia “propio”, que construye una nueva regionalidad, un “proyecto sobre lo que debe ser la región”, que cuestiona lo que es la región, la noción de progreso o “su camino por la modernización”, predomina entre las organizaciones de productores que demandan autogestión organizativa y productiva: “Los que así piensan, se asumen como totonacos y por la defensa de la dignidad de los totonacos” (Ramírez, 2002:455), y consideran que un modelo alternativo de organización y región es posible.

La lealtad a la utopía empieza por la disidencia, que surge de la “existencia de una ética local” basada en valores, “que reorganiza los valores” y son reinterpretados por los lugareños, para “captar”, reflexionar sobre su realidad comunitaria en relación con (lo municipal) regional y nacional. Casi siempre como “efecto dialéctico” de los vínculos de sus líderes, convertidos en gestores para solucionar sus problemas cotidianos, con partidos políticos y corrientes externas para promover “nuevas formas de acción política”. Los disidentes: “Se convierten en gestores y buscando la solución a los problemas llegan a los partidos políticos de oposición” (Ramírez, 2002: 456).

La “militancia disidente” es más visible y compacta a nivel comunitario, a veces también en el plano municipal, pero a nivel regional es frágil. Ello combinado con la desconfianza a partidos políticos hace que las militancias permanentes sean endebles y más bien se conviertan en alianzas temporales, en una nueva forma de relacionamiento con liderazgos y partido con base a compromisos coyunturales; aunque en el caso de Zozocolco, pareciera que la alianza con el PAN fue de largo plazo, unos 20 años.

La característica “artesanal” de la nueva cultura política comunitaria encuentra sustento en la historia local, que les sirve “... a los disidentes totonacos como un punto de referencia para la comprensión de lo regional y de lo nacional” (Ramírez, 2002:457), al ser la base para la acción política en el México rural, pues, no puede ser manipulada, tergiversada por el poder central, convirtiéndose en la base teórica de la democracia local comunitaria: “es la inspiradora de las reglas de la nueva praxis política” (Ramírez, 2002:458).

En cambio el ejercicio de la acción colectiva disidente adquiere dos modalidades que se vinculan a través de las “redes de lugares y de solidaridades” en torno al trabajo agrícola, el parentesco, para hacer “converger” sus rituales, con sus usos y costumbres como prácticas religiosas y estrategias económicas para la comercialización:

(...) por una parte, todo lo que realizan como miembros de las organizaciones de productores con sus empresas sociales; se trata de estrategias consensadas para enfrentarse al sistema económico y al sistema institucional. Por otra parte, están los rituales como miembros de hermandades de los santos y mayordomías que tienen que ver con la organización de las fiestas del calendario religioso (Ramírez, 2002:458).

Derechos de minorías y democracia

A decir de Ramón Ramírez las empresas sociales de los totonacos funcionan mediante “mecanismos democráticos” que renuevan la práctica política en las comunidades y municipios, que al cuestionar critican el modelo centralista, con base en el consenso, la democracia local, nuevos esquemas innovadores de la organización del trabajo, incorporación de tecnología para la mejora de sus procesos productivos incluso desde una “óptica” de productividad y rentabilidad, y liderazgos que promueven nuevas relaciones de intermediación para la gestión eficaz ante las instituciones gubernamentales, no sólo como práctica sino como derecho colectivo (Ramírez, 2002: 458-459):

En conjunto, esta posición política disidente se apoya en el manejo de la herencia cultural, promueve el ejercicio de la democracia local y se declara por la apropiación de los espacios de intermediación económica y política. En este proceso reorganizativo cada vez son más claros los argumentos que manejan sobre el reconocimiento de los derechos colectivos, considerándolos como necesarios y complementarios de los derechos individuales (Ramírez, 2002:459).

La demanda de derechos R. Ramírez la ejemplifica con la participación de los representantes de Tres Corazones en la discusión y propuesta de una ley alterna a la Chirinos en materia de derechos indígenas, y el establecimiento de las regiones autónomas neozapatistas, aunque acepta que: "...pero entre totonacos los avances aún son modestos, solamente a nivel de proyecto, aunque sus ilusiones son muy claras y justas" (Ramírez, 2002:460), sus luchas son contra el centralismo, el verticalismo, y en la medida que hagan una **"reinterpretación de valores"** para el diseño de nueva reglas y nuevas formas de organización social autogestiva ante el paternalismo, demandaran el "manejo de su propia política agrícola y agraria que es equivalente a un modelo económico alternativo" (Ramírez, 2002: 460), para gestionar de manera autónoma sus empresas sociales, su desarrollo sociocultural integral: "si los pueblos ya no quieren ser clientela de patronazgo, tienen el derecho a construir una sociedad agraria de auténticos productores rurales que con margen de autonomía solucionen creativamente sus problemas concretos" (Ramírez, 2002:460).

La democracia local de alcance regional, permitirá impulsar un desarrollo sociocultural integral de los pueblos, lo que implica desestructurar el sistema central de poder y la intermediación económica, una reconstrucción del Estado, para darles el reconocimiento a los pueblos como minorías nacionales y sean ellas quienes construyan su integración al Estado mediante su propio modelo de desarrollo sociocultural integral:

Este tiene varios componentes, comenzando por la defensa de su propio patrimonio cultural y ecológico, como el rescate e incremento de sus propios saberes, su idioma, medicina tradicional, pero aún más, deberá incorporar innovaciones y apropiación de elementos que les permitan afianzar sus procesos democráticos (Ramírez, 2002:461).

Lo anterior pasa por el reconocimiento de sus derechos colectivos como pueblos, sujetos de derechos para manejar su propia política agraria y agrícola, para: "lograr soberanía sobre su territorio" que es su espacio productivo y vivido cotidianamente, y requiere el ejercicio de una democracia local propia de alcance regional, una "democracia regional multicultural" bien apropiada (Ramírez, 2002: 462).

Gobernabilidad con apoyo ciudadano

Ramón Ramírez concluye que del análisis de la región como espacio de poder, si bien hay un sistema de control y dominio institucional del Estado complementado con el dominio de los grupos de poder a través del sistema de patronazgo, “los pueblos reaccionan como sujetos y desde su identidad responden con una regionalidad construida” (Ramírez, 2002:463), un proyecto de región alterna desde la cual demandan derechos, políticas, “sobre lo que debe ser su región”. Desde un imaginario colectivo despliegan acción política, que cuestiona, critica, la estructura de poder real y construye desde su imaginario colectivo identidades, y desde su militancia disidente y contestaria la democracia regional para alcanzar consensos y nuevas praxis políticas, para establecer espacios emergentes con relaciones sociales horizontales normadas o con base a lealtades y solidaridades fuertes en la medida que se acoplan las redes de lugares y solidaridades con sus usos y costumbres:

Me refiero a un imaginario colectivo socialmente compartido y estructurado, que siempre tiene un referente espacial, pues las sociedades indígenas conciben su futuro sobre la base de espacios vitales y entornos cotidianos. La noción de lo que “debe ser” la llenan con sus normas, valores, estilos de vida, etcétera, convirtiéndose en un “modelo ideal” cuya búsqueda se traduce en la lucha cotidiana contra el poder (Ramírez, 2002:463).

El proyecto de región, la regionalidad totonaca es un modelo ideal en construcción que empíricamente se contrasta en asamblea mediante su discurso sobre y contra “lo que debe ser” para reflexionar sobre su situación e impulsar cambios mediante acuerdos:

Los nuevos consensos que se generan reflejan estrechos vínculos entre lo individual, lo familiar, lo comunitario y lo regional, es una dinámica de revalorización de elementos socioculturales, en que los elementos propios y apropiados sirven para lograr acuerdos y respetarlos. La distancia entre el imaginario disidente y lo observable es grande, los acuerdos y consensos son los pasos inmediatos, es la lucha cotidiana, en algunos lugares totonacos estas inquietudes van tomando forma con desniveles, con ilusiones y avances modestos (Ramírez, 2002:464).

Tolerancia, Ciudadanía, Participación

La nueva noción de región, la regionalidad totonaca, se presenta como una “identidad envolvente” que permite coincidencias, consensos, acuerdos entre

familias, grupos, comunidades, se construye como un prototipo de región desde el imaginario de la militancia disidente, que a su vez les permite: “afianzar o incrementar las relaciones solidarias entre ellos, con la idea de que “nosotros somos los que estamos aquí y queremos vivir mejor”, pero sobre todo, tienen seguridad porque se imaginan cómo lograrlo” (Ramírez, 2002:464-465).

La identidad envolvente es una síntesis de identidades menores: individuales, familiares y comunitarias que funcionan como “mecanismos democráticos” para el diseño y construcción de la nueva regionalidad basada en consensos comunitarios, en la tolerancia para evitar “actitudes desorganizadoras”, lo que favorece las alianzas con actores políticos o grupos externos a la región que les permita diseñar estrategias de negociación con funcionarios o con las empresas que se vinculan en el mercado:

Así las lealtades de familias con patrones o funcionarios que obstaculizan este proyecto se van relegando o disminuyen su potencial manipulador, y en muchos casos públicamente se critican en asambleas, (...) y en la práctica permite conciliar las tensiones o divergencias entre la diversidad de identidades o lealtades que a escala individual o de grupos existan, así en la misma organización pueden participar militantes de diferentes partidos, o las obligaciones que tienen como socios no excluyen las obligaciones como miembros de una hermandad o mayordomía o que participen diferentes religiones. Los de la sierra se sienten tan totonacos como los de la costa (Ramírez, 2002:466).

Resaltar la construcción espacial de la regionalidad en el marco de la cultura regional, pasa por el análisis del imaginario enajenado y disidente, en el caso totonaco: “Para las organizaciones totonacas democráticas significa que necesariamente se debe considerar la reorganización de las relaciones sociales sobre la base de las reglas de una democracia local como condición necesaria para lograr un régimen de democracia regional multicultural” (Ramírez, 2002: 466).

Implica demandar al Estado una mayor participación para las organizaciones emergentes en el sistema económico y político, para evitar el intermediarismo e integrarse al mercado en mejores condiciones. Finalmente Ramón Ramírez considera que los totonacos para insertarse en la globalización de su propia regionalidad, “luchan por modificar las relaciones con el sistema económico y el sistema político... [para] que se beneficien de este tipo de integración” (Ramírez, 2002:468).

Consideraciones

A lo largo de este acercamiento a un estado del arte, donde seguro queda pendiente incluir otras perspectivas y los trabajos realizados sobre educación en la región. Al adentrarme en la revisión de fuentes bibliográficas que hablan de la religiosidad y su organización festiva, aspectos sobre cosmovisión, danzas y simbolismos aun sin profundizar en ello, los procesos agrarios y agrícolas, la luchas por la tierra y su resistencia cultural, se puede vislumbrar que la práctica de valores y principios entre los totonacos es una constante, sobre todo con base a la solidaridad, tanto ceremonial como laboral, no tanto la distributiva.

Pero también que la relación intercultural realmente existente, no sólo es desigual, pues, ha dado pie a una influencia mutua de valores entre los portadores de culturas diferentes, y mediante una apropiación de éstos, las comunidades totonacas, reivindicar derechos, construyen una nueva regionalidad y recrean su identidad, incluso con su participación en interacción con la sociedad nacional y el apego a los instrumentos legales del sistema jurídico mexicano. En todo ello, las prácticas culturales han permitido no sólo preservar su cultura, también la construcción de relaciones interculturales de facto que alientan la autonomía de sus procesos organizativos y productivos para el control de su territorio que a mediano plazo los inserte en un marco nacional de justicia social y desarrollo que los beneficie y respete en sus derechos colectivos como pueblo.

Dr. Daniel Bello López

Profesor de Tiempo Completo Titular B. UVI Sede Totonacapan

Espinal, Ver., a 15 de enero de 2017

Bibliografía:

BELLO LÓPEZ, Daniel (2016). Formación ciudadana para la interculturalidad y la ciudadanía diferenciada. El acompañamiento de promotores de los derechos indígenas y la democracia activa solidaria. Proyecto de Investigación, DUVI Xalapa, Ver.

BLANCO ROSAS, José Luís (1987). "Territorio y política". En: Urías Hermosillo, Margarita (Coord.). *Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo: Tres municipios totonacos del estado de Veracruz. (Historia y realidad actual: 1821-1987)*. Instituto Nacional Indigenista, Coordinadora Estatal de Veracruz, Xalapa, Ver.

BERTELY BUSQUETS, María (2007). Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México. Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe en Los Altos de Chiapas, la Región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas. CIESAS/Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. México, D.F.

CHENAUT, Victoria (1995). *Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX*. México. CIESAS/INI. Colecc. Historia de los pueblos indígenas de México.

CRODA LEON, Rubén (Comp.) [2005]. Entre los hombres y las deidades. Las danzas del Totonacapan. CONACULTA/Dirección General de Culturas Populares e Indígenas. México.

GUADARRAMA OLIVERA, Mercedes (1987). "Ritos y Fiestas". En Margarita Urías Hermosillo (Coord.). *Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo: Tres municipios totonacos del Estado de Veracruz. (Historia y realidad actual: 1821-1987)*. Xalapa, Veracruz: Coordinadora Estatal de Veracruz, Instituto Nacional Indigenista. Mimeografiado, pp. 318-400

González Luna Corvera, Teresa (2010) *Democracia y Formación Ciudadana*. Instituto Federal Electoral, México D.F. Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática No. 28

MARTÍNEZ ALARCÓN, Juana (1987). "La Familia". En: Urías Hermosillo, Margarita (Coord.). *Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo: Tres municipios totonacos del estado de Veracruz. (Historia y realidad actual: 1821-1987)*. Instituto Nacional Indigenista, Coordinadora Estatal de Veracruz, Xalapa, Ver. Pp 259-317

Masferrer Kan, Elio (2004). Los Totonacos. Monografía. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-PNUD. México

MICHAUS PAREDES, Armando (1987). "Religión". En Margarita Urías Hermosillo (Coord.). *Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo: Tres municipios totonacos del Estado de Veracruz. (Historia y realidad actual: 1821-1987)*. Xalapa, Veracruz: Coordinadora Estatal de Veracruz, Instituto Nacional Indigenista. Mimeografiado, pp. 401-457

RAMÍREZ MELGAREJO, Ramón (2002). La política del Estado mexicano en los procesos agrícolas y agrarios de los totonacos. Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver.

VELÁZQUEZ, Emilia (1994). "Intercambios económicos y organización regional en el Totonacapan". En: Hoffmann, Odile y Velázquez, Emilia (Coords.). En: *Las llanuras costeras de Veracruz. La lenta construcción de regiones*. ORSTOM/Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver. pp. 103-128

URÍAS HERMOSILLO, Margarita (1987). "Nacer en el Totonacapan". En Margarita Urías Hermosillo (Coord.). *Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo: Tres municipios totonacos del Estado de Veracruz. (Historia y realidad actual: 1821-1987)*. Xalapa, Veracruz: Coordinadora Estatal de Veracruz, Instituto Nacional Indigenista. Mimeografiado, pp. 1-103