
Cosmovisiones: Encuentros y distancias. Una experiencia etnográfica en comunidades indígenas del Totonacapan veracruzano, México. El caso de San Antonio Ojital y de El Tajín.

Castillo Fernández, Ariet
Universidad de Granada, España
arietcastillo@ugr.es

Resumen — Como parte de un proyecto de investigación y desde el trabajo etnográfico en dos pueblos situados en el Totonacapan, en la zona norte de Veracruz, indagaremos sobre esos encuentros y distancias que se experimentan entre la población local y la persona que acude a convivir pero también a observar de manera participante. Resaltaremos las cotidianidades y las conversaciones recurrentes que surgen en torno a sus cosmovisiones en relación con temáticas como las identidades, las violencias sin olvidarnos de las migraciones; todas consideradas diversas y plurales.

Palabras claves — Etnografía; Indígena; Identidad; Violencia; Cosmovisión; Migración; Globalización;

Abstract — As part of a research project and from the field work in two towns located in the Totonacapan, in the northern area of Veracruz, we will investigate those encounters and distances that happen between the local population

and the persons who come to live among them but also to observe while participating. We will highlight the daily experiences and the recurrent conversations that arise from their different worldviews on issues such as identities, violence without forgetting migrations; all considered diverse and plural.

Keywords — Ethnography; Indigenous; Identity; Violence; Worldview; Migration; Globalization;

INTRODUCCIÓN

México presenta el agravamiento de un buen número de problemas económicos, políticos y sociales que pueden parecer efecto de las reformas políticas, económicas y también educativas que ha experimentado el país desde el inicio de los años ochenta: la reforma política iniciada con Portillo pero concretada con Zedillo y las reformas

económicas iniciadas con De la Madrid y profundizadas con Salinas, hasta alcanzar, pasando por Fox, al gobierno de Peña Nieto. En la actualidad, desde el 8 de agosto de 2018, es López Obrador el presidente electo de los Estados Mexicanos. Quien toma posesión con la promesa de ejecutar cambios radicales bajo un programa que ha bautizado como “la cuarta transformación” del país, lo que supondría, de nuevo, llevar a cabo una serie de reformas en todos los ámbitos ya citados. Desde las revoluciones pasivas se ha ido vislumbrando cómo los intentos de transformación desde arriba han desembocado en un empeoramiento del tejido tanto sociocultural como interétnico del país puesto que, en este caso, ninguna de las reformas llevadas a cabo fue programada desde dentro, sino que han sido planeadas y ejecutadas por agentes exteriores, como el Tratado de Libre Comercio, por ejemplo, donde es EEUU quien tiene la voz y el voto a pesar de parecer poder ser beneficioso para México. Según Hansen (2004) nos preguntaríamos, como ocurría en tiempos del “milagro mexicano”, ¿*Milagro para quién?* En dicha línea, y en lo que a

economía se refiere, puede existir crecimiento en el país pero no desarrollo. Rosana Reguillo nos recuerda que las violencias también se reparten de manera inequitativa agrandando la brecha entre ricos y pobres (López García, J.; Bastos, S.; Camus, 2009:21)

Partiendo de la situación actual en la que se encuentra el país que nos concierne, se hará mayor hincapié en las preocupaciones de una comunidad indígena totonaca en el Estado de Veracruz. Tras mi estancia en San Antonio Ojital, perteneciente al municipio de Papantla; y próximo a la comunidad de El Tajín, donde también se encuentra la zona arqueológica del mismo nombre y donde, asimismo, realicé trabajo de campo; surgían una serie de conversaciones recurrentes en torno a los problemas que parecen enfrentar los miembros de ambas comunidades en el mundo globalizado actual.

En la mayoría de los casos, la *modernidad* occidental excluyó a determinadas culturas, pueblos, grupos étnicos y religiosos. Ello nos concierne directamente pues se analizará el estado en el que se en-

cuentran estas dos comunidades totonacas en el Totonacapan veracruzano respecto a las relaciones establecidas entre sus miembros y las influencias de la transmodernidad, como traería a colación Dussel (1999) sobre el mundo globalizado.

La investigación versará sobre las formas de adaptación, sometimiento o transformación que han ido estableciéndose dentro de la comunidad totonaca donde, en función de la globalización imperante, todo está interconectado y es visto desde un enfoque totalizador. Este, como todo sistema que altera los procesos naturales de la sociedad, entraña un error interno en su propio funcionamiento, y no es otro que dar a conocer sus deficiencias, reflejadas en la extorsión que sufren las culturas que pretenden continuar con sus sistemas vitales.

El Estado de Veracruz ha sido pródigo en la diversidad social, de tiempos, ritmos y movimientos que se sobreponen en ámbitos regionales donde están asentadas estas comunidades del Totonacapan veracruzano. La vida de una comunidad indígena totonaca en el tiempo de

la globalización puede verse alterada; por ello es relevante conocer la incidencia de este contexto en sus costumbres y usos sociales. Asimismo, se determinarán tanto las dinámicas identitarias que tienen cabida dentro de la comunidad y su repercusión en, también, diversos ámbitos. Analizaremos las violencias, tanto simbólicas como estructurales, que están presentes en la vida cotidiana de los indígenas totonacos de las comunidades de estudio y, sobre todo, como ello puede verse ligado con su cosmovisión, sus mitos y leyendas que están presentes en la vida cotidiana de estas comunidades.

Hibridación a causa de la necesidad de sobrevivencia de las culturas indígenas, cuyas identidades se traslapan en las vías informales del comercio. Identidades instrumentales que hacen variar el comportamiento y las costumbres de la comunidad además de revelar el contraste de prácticas tradicionales y transmodernas en cuanto a su adecuación, convivencia o resistencia en el interior de dichas comunidades.

En cuanto a una visión geoeconómica de la situación totonaca que nos compete, la comunidad ha tenido que adaptarse a las condiciones que el mercado ha impuesto en la región, además de los cambios que supone la introducción de vías y medios de comunicación, como los procesos de intercambio entre la población mestiza e indígena para la vida cotidiana.

El sistema económico de un grupo humano que se origina en sus peculiares formas de producción, distribución y apropiación puede transformarse – y de hecho se transforma – por efecto de la penetración de un sistema económico diferente y produce cambios en la cultura y en la vida del grupo (Pozas, 1965:10-11)

Y es que “*Las historias de violencias nos cruzan a todos*” (López García, J.; Bastos, S.; Camus, 2009:14). La globalización como discurso se refiere tanto a una serie de procesos reales, como a una construcción social e histórica impulsada por fuerzas poderosas que determinan una visión del mundo. Esta, a su vez, puede verse modificada por estas violencias transversales y que aparecen reflejadas en las cosmovisiones indígenas.

Carmen Bueno (1999), al respecto, considera que el poder del Estado está supeditado al nivel global. De este modo, lo local supone lo contrario; supone una heterogeneidad y la existencia de multiplicidad de identidades lo que da lugar a la reinterpretación y adaptación selectiva de especificidades, de identidades traslapadas, sobrepuestas. Esto es, microprocesos en macroconstrucciones. La globalización supone una intensidad de interconexiones para maximizar ganancias, además de expandir y diversificar rutas comerciales a través de los océanos lo que da lugar a la integración mundial donde parecería necesario ajustarse a las exigencias tecnológicas de los productos globales. De nuevo, esto genera dependencia, desigualdad y subordinación.

Se trata de una forma inédita de cambio social, que se construye paso a paso en comunidades, regiones, municipios, barrios de ciudades, y aún en edificios. Ahí los individuos y las familias descubren que existe el poder social o ciudadano. Se trataría pues de una respuesta orgánica de mera

supervivencia que los ciudadanos construyen desde abajo. Ya no es la democracia, sino una nueva *demoelefthería* (libertad ciudadana).

Una globalización que también es cultural y donde se crean códigos superpuestos juntándose las identidades locales y nacionales con los niveles culturales globales (Dietz, G.; Pérez Galán, B., 2003) Este cambio cultural no es intrínsecamente negativo sino que es la única constante de la cultura.

En cuanto a la participación de estas comunidades indígenas, es importante retomar la teoría del control cultural de Bonfil Batalla (1988) puesto que los elementos culturales de organización responden a las formas de relación social sistematizadas que se utilizarán para mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones. Estos elementos organizativos no pueden considerarse sino se tienen en cuenta antes los emotivos, los cuales estimulan tal participación.

Estos son las representaciones colectivas, las creencias y los valores integrados que se relacio-

nan directamente con la identidad étnica del grupo a nivel ideológico; la expresión de pertenencia al grupo pero que se fundamenta y se expresa al mismo tiempo en la práctica y el dominio de un conjunto articulado de elementos culturales compartidos que hacen posible la participación y que le dan contenido y una configuración precisa y singular a cada identidad étnica (Batalla, B., 1988:20)

MARCO TEÓRICO

El presente trabajo analiza los problemas y las preocupaciones que presenta una comunidad indígena totonaca en el contexto globalizado actual. La desigualdad reflejada en la carencia del acceso a recursos saca a relucir un problema de violencia estructural pues la comunidad no ve cubiertas sus necesidades básicas. Asimismo, la violencia simbólica también hace mella en la población puesto que los efectos invisibilizadores y la omnipresencia de la violencia normalizada están presentes en la vida cotidiana de estas comunidades. Esta violencia simbólica, que también puede llamarse cultural, se ve reflejada, además, en lo que concierne a la identidad de los indíge-

nas en México. Identidad que puede verse instrumentalizada y ser utilizada en beneficio ajeno sin responder a los proyectos y expectativas comunitarias. En este caso, se trataría de una identidad “vendible” bajo los intereses de las instituciones gubernamentales y estatales dándose así una violencia indirecta y amortiguada.

Al respecto, la etnicidad, tomada como identidad en acción como diría Miguel Bartolomé (2006), actuaría como una respuesta frente a ello. Así, la identidad totonaca sería utilizada por los propios indígenas para reivindicar algo en beneficio propio.

Retomando la identidad, es importante considerar que, igual que la cultura, no es estática sino que es flexible y atiende al dinamismo de la propia cultura en el contexto globalizado que se encuentra. Siendo así, no puede partirse del inmovilismo de la cultura totonaca a pesar de la persistencia de su cosmovisión en comunidades como San Antonio Ojital y El Tajín.

Una cosmovisión que, sin embargo, podría sacar a relucir ciertos rasgos de violencia oculta en sus discursos. Sin embargo, la identidad totonaca entendida como móvil, múltiple y que acepta transformaciones, se encuentra en un mundo transmoderno y globalizado que no puede dejar al margen las tecnologías y los aparatos de última generación. De este modo, aunque la tradición totonaca persiste, esta se ve domesticada por los propios indígenas como signo de su clara modernización. Así, la identidad que podría considerarse fósil es dinámica y no se encuentra anclada en el pasado sino que vive en el mundo globalizado en el que se desenvuelve.

MIRADAS MIGRADAS. APUNTES SOBRE IDENTIDAD

A partir del siglo XXI, la comunidad indígena en México, parece haber experimentado un deterioro paulatino. Lejos de la imagen romántica, ser indígena supone una serie de condiciones desfavorables en lo que al sistema socioeconómico se refiere. Los indígenas suelen situarse en el sector informal de la

economía y ven necesaria, en muchos casos, la migración.

Restrepo (2007: 26-27), en sus planteamientos teóricos considera que las identidades son relacionales. Esto es, se producen a través de la diferencia y no al margen de ella. Además, son procesuales lo que indica que son construcciones históricas que recrean imaginarios colectivos. También son múltiples pues las personas pueden tener identidades plurales en un mismo tiempo y espacio. Asimismo, no son sólo discurso a pesar de ser discursivamente constituidas. Las identidades, además de referirse a la diferencia, aluden a la desigualdad y a la dominación. Su contraparte, la resistencia, también forma parte de dichas identidades. Estas son asignadas y asumidas y pueden ser transformadas variando en sus proporciones en un tiempo y un espacio determinados según el contexto. Así, son polifónicas y multiacentuales puesto que ninguna supone un significado estable y compartido por todos los individuos y colectividades de forma homogénea.

COSMOVISIONES

Partiendo de cómo la violencia se encuentra en todos los lugares del globo y de diferentes formas, merece destacarse la acción simbólica que juega la violencia, disfrazada de algún modo, también en las comunidades indígenas del Totona-capán Veracruzano. No haciendo referencia a la violencia externa sino a la que surge de los propios mitos y creencias de la comunidad en cuestión. Las tradiciones orales se ponen de manifiesto, en ocasiones, como amenazas para la población indígena.

La enfermedad, en algunas comunidades indígenas como la mazateca, es referida a las tensiones sociales (o viceversa: las tensiones sociales a la enfermedad). Así, la alteración de la salud tiene siempre como punto de referencia a la comunidad. No existe la enfermedad tal y como se contextualiza en Occidente; sino que existen “enfermos sociales” debido a la “maldad” provocada a algún miembro de la comunidad por lo que el afectado se encuentra en franca descomposición social respecto al grupo y los valores tradicionales. Su identidad como perteneciente a una comunidad está en entredicho. Así, se convierte en “enfer-

mo” para, posteriormente, rehabilitarse de un buen “susto” (De Keijzer, 2006: 55).

Así, el susto conlleva valores de “racionalidad”, “equilibrio” o “integración grupal armónica”.

Los sustos (...), los aires son, claramente, elementos de una tradición, si bien dinámica, arraigada en los sistemas de creencias actuales (...) Términos que indican síndromes de filiación cultural (De Keijzer, 2006: 138-139)

Partiendo del mito mazateca desde el que se sostiene la idea de amenaza que presentan ciertas creencias, es relevante hacer mención a la leyenda en relación con las víboras, otro animal recurrente en las conversaciones de las dos comunidades.

En aquel tiempo, en el de las tinieblas, la víbora no era venenosa. Todo el mundo jugaba con ella. Entonces, el Señor San Jorge y Santo Ignacio, que es el patrón de la culebra, pusieron la queja al Señor Padre. Este le dio la saliva del Dios Padre y la saliva se convirtió en veneno. Esto fue para que la respetaran [Pero hubo muchas víboras]. A partir

de eso salió el vaquero [gavilán] que mata a la culebra, que grita cuando mata a la culebra. Si no fuera por esos gavilanes, existirían toda clase de culebras. Las culebras salen por eso sólo de noche [cuando el gavilán duerme]. Cuando le agarra la luz, se esconde en el matorral o en una piedra (De Keijzer, 2006: 55)

En la comunidad de El Tajín surgieron, en varias ocasiones, conversaciones sobre la muerte y ciertas creencias como el susto; ya sea de lumbre, de agua, de víbora. Cuando estos afectan; si se ha tenido susto por fuego, por una inundación, por una culebra, respectivamente; se adelgaza y puede darse incluso la muerte. En relación con el ritual de curación, mencionan al huesero quien les puede librar de un trágico final y así salvarse.

En San Antonio Ojital, también resultan recurrentes las conversaciones sobre las víboras. En la realización de un taller con niños de la comunidad, tanto de preescolar como de primaria, son numerosos los dibujos y las historias de culebras cuando les pido que me cuenten re-

Fotografía 1. Centro de curación indígena.



Fuente: Elaboración propia. Junio 2015.

latos sobre su comunidad que hubieran adquirido de la tradición oral narrada por sus parientes.

Retomando la leyenda de las víboras; con el mito, llega la curación (Ver Fotografía 1 y Fotografía 2) que se presenta como una manera para resolver los problemas actuales pues se equilibran las fuerzas encontradas.

Primero está la víbora indefensa a merced de los que “juegan” (en el sentido de humillar) con ella. Sus abogados San Jorge y San Ignacio van con Dios que les da el veneno. Pero eso convierte a las víboras en una amenaza para los humanos. Se restablece el equilibrio cuando Dios le da al gavilán la posibilidad de matar a las víboras. El

Fotografía 2.”Doña Concha”



Fuente: Elaboración propia. Junio 2015.

mito de origen no dice por qué al gavilán no lo daña el veneno de la víbora. Sin embargo, hay un hecho importante: Dios le da el poder al gavilán, y cuando este mata a la víbora neutraliza su veneno y grita (De Keijzer, 2006: 66)

Cabe destacar como el mito, de alguna manera, constituye una dramatización y resolución simbólica de lo que pudiera presentarse en múltiples formas como conflicto en la vida cotidiana.

De este modo, puede apreciarse como la curación, gracias a ciertos rituales, restablece una identidad amenazada. La persona, además

de curarse, recuperará la armonía social pues se encontraba en una situación de descomposición de su identidad para/con el grupo de pertenencia, resolviéndose así el conflicto social.

En la comunidad de San Antonio Ojital, otra figura representativa que aparece en conversaciones cotidianas y, sobre todo, entre los niños, es la del “*señor encuerado*” que se vincula, en ocasiones, de una manera directa al Dueño del Monte. Al parecer es un hombre al que se le achaca el incendio, hace unos años, de una instancia en una casa de la comunidad además de ser el que, posiblemente, hubiera sido el causante también de un incendio que presencié, acontecido en el mes de junio de 2015. Este hecho remite a cómo se ha dinamizado un mito original como es el del señor del Monte y se ha trasladado a la problemática de la vida cotidiana en la comunidad dándole “verdadera existencia”.

Como presentaría José Carlos López López:

“La construcción social del Chenú no es más que un ejemplo de la expresión humana del temor

a lo otro, a lo ajeno, encarnado en los personajes que ostentan cargos públicos, que no realizan bien su trabajo. Y como tal, el Chenú es la forma discursiva con la que el pueblo protege su identidad y su cohesión étnica” (López López, 2015: 114-115)

En las inmediaciones de la zona arqueológica y donde comienza el área de la comunidad de El Tajín, podemos observar esta recuperación de la identidad colectiva en la figura de Don Filemón, un miembro de dicha comunidad, puesto que este representa un Dios moral para los habitantes de la comunidad por haber dejado el alcohol (Antes no era Don).

Al hilo de lo expuesto, y en relación con las violencias ejercidas, otro de los grandes problemas de las comunidades indígenas es el alcoholismo, que también se vincula con la identidad como podemos observar en el ejemplo de Don Filemón. Es así como lo cultural se nos hace presente a través de ciertos problemas o síndromes. Un ejemplo claro de ello es el susto que amenazaría la integridad de los miembros de las comunidades indí-

genas para así resolver situaciones a las que deben enfrentarse como crisis familiares, la enfermedad, el alcoholismo.

Por ende, parece relevante hacer hincapié en el origen de estos “sustos” pues como Enríquez Andrade (2006) presenta en *La jerarquía de los dioses totonacos*, quien produce el susto es la deidad. Son los dueños, las deidades secundarias quienes infieren el “espanto” en las personas. Además, a todos ellos; tanto al dueño o señor del fuego, del agua, del monte; entre otros, hay que pedirles permiso para realizar ciertas actividades vinculadas a la tierra.

Respecto a esta idea, se podría recurrir al término *superstición*. Su significado etimológico es “ser testigo” o “sobrevivir”. Como también explica Paul Veyne, es el equivalente de *deisidaimonia*, “miedo a los dioses” (Pitarch, P.; Orobitg, G., 2003: 179)

Para los campesinos mazatecos soñar es una experiencia religiosa cognoscitiva; es “la ventana” por la cual “se ve” lo oculto, lo que rige el destino, lo que organiza al mundo aparente.

Aún el sueño cotidiano es interpretado cotidianamente. Su interpretación tiene el carácter de premonición de lo que va a suceder o de lo que sucedió (Pitarch, P.; Orobitg, G., 2003: 56)

Entre la población indígena también es llamativa la fascinación por los sueños y su interpretación, además de existir muchas creencias sobre la muerte. Margarita, la mujer que me acogió en su casa de El Tajín, me contó algunas de esas señales que indican una muerte cercana:

“Cuando pasa una lechuza y chifla”, “Cuando se pierde algo en el sueño y no se recupera”, “Cuando se forma ceniza en forma de galleta en los fogones”, “Cuando se sueña con agua vuelta”.

Las dos últimas son vivencias que han experimentado los días anteriores a muertes en la comunidad de El Tajín y que trasladan la fuerte persistencia de tales creencias. Estas pueden presentarse como un signo de “ser testigo de” y de visión frente a las adversidades potenciales que no pasan inadvertidas a los habitantes de las regiones indígenas.

En torno a la muerte, también los niños son partícipes de las tradiciones orales que inundan la comunidad indígena. Haciendo la tarea con unas niñas de San Antonio Ojital, una de ellas me comenta: “no mates a un grillo si es verde”, lo que vendría a significar:

Mal hecho porque mata la esperanza para siempre. Significa alguna muerte para alguien de su familia

Entre otras historias, destacar:

“Si encuentra a la ranita de las tres piernitas, vendrán desgracias para su familia y atacarán al más débil”, “Si encuentra una culebra verde y amarilla, se muere un bebé”, “Si se encuentra un gusano con cara de bebé, se quedarán esterilizadas las muchachas y los muchachos que lo vean”.

Enríquez Andrade (2006) haciendo referencia a ciertas creencias totonacas enuncia:

Para los totonacos no se debe mencionar el nombre de Tlajaná porque es una forma de invocación. Tampoco debe hablarse de él, pues cuando se habla de Tlajaná este se pone contento, porque dice que lo están buscando. Sin duda, se debe a la influencia

del cristianismo la vinculación del Tlajaná con la víbora: Los animales del bosque son de Kiwikgolo, pero la víbora es del Demonio (114-115)

De nuevo, la temática de la víbora, muy presente en las comunidades indígenas del Totonacapan Veracruzano. De esta manera, si la víbora es del Demonio, resulta interesante ver como tal animal, vinculado al poder antagónico de Cristo, presenta una de las mayores amenazas para los miembros de la comunidad de San Antonio Ojital.

Además de las víboras, el Dueño, Señor o Viejo del Monte, o *Kiwikgolo*, es otra de las entidades que aparecen en las conversaciones cotidianas.

En mis primeros días en la comunidad de El Tajín, Margarita me contó como un abuelito que no creía en el Viejo del Monte se perdió porque *no creía en ello y fue Kiwikgolo quien lo perdió*. Además, nos advierte que antes de entrar al monte hay que pedirle al viejito que no nos pierda, de la manera que sigue:

Viejo del monte, no mandes a tus perros, que no los necesitas, yo no vengo a hacerte ningún mal

Los dibujos del señor del Monte y los relatos acerca de él son también recurrentes en el taller con niños que realizo en la comunidad de San Antonio Ojital. Además, el Dueño del Monte es una de las figuras más representativas del taller de teatro en el parque temático Takhilhsukut (El Tajín).

Los *dueños*, como deidades secundarias, en su relación con el hombre tienen algunas características comunes. Según Enríquez Andrade (2006: 122), son:

- presencia de ídolo
- posibilidad de ver al Dios
- la deidad “toma al espíritu”
- la deidad “produce susto”
- se le hace ofrenda
- se le pide permiso

Los dueños en la cultura totonaca pueden ser una forma de representar tal amenaza ya citada además de una forma de violencia simbólica. Tratándolos como ídolos, la figura del dueño se presenta como una imagen digna de admiración y adoración por parte de los habi-

tantes de la comunidad lo que sería una forma de poder en el imaginario de los indígenas. Un poder que además, siendo una deidad, se encuentra en un escalón superior a los individuos que conviven en la comunidad y los que pudieran verse amenazados por tal presencia.

La posibilidad de ver a tal Dios supone un imaginario que es, en cambio, *palpable* por los individuos de la comunidad; lo que da una idea de realidad superior. En la comunidad se aprecia como la figura de algunos dueños se convierte en una existencia verdadera y que supone una realidad para sus miembros. Esta visibilización de la deidad puede sugerir la idea de un ser dominador en la vida cotidiana.

Al mismo tiempo, al darse la necesidad de entregarle ofrendas, ejerce un poder superior al que hay que adorar con obsequios de variada índole como pudieran ser el tabaco o las bebidas alcohólicas como ocurre con Kiwikgolo entre los totonacas (Enríquez Andrade, 2006:71).

Si no se le entregan las ofrendas o “sustancias” que el Dueño espera, este puede actuar de una

manera perversa haciendo el mal contra las personas que no atendieran sus “súplicas” (Enríquez Andrade, 2006:46)

Además, a todos los señores o dueños totonacos, hay que pedirles permiso para realizar cierto tipo de actividades lo que conlleva una subordinación a tal deidad por parte de los habitantes de la comunidad. *“Si entras en el monte, hay que pedirle al Dueño de este que no te haga daño porque tú no vas a hacerle ningún mal”*.

En el caso del Dueño del Agua, entre los totonacos se tiene la creencia de que a las doce de la noche, mientras el señor descansa, no se puede acudir al pozo y tampoco se puede hacer nada que suponga la posibilidad de molestarlo. Podría esto incluso remitirse al toque de queda que ha tenido lugar en varios lugares de México y que supone la prohibición establecida por instituciones gubernamentales, de nuevo, jerarquía de poder, sobre la población civil. Puede presentarse como otra amenaza sobre las comunidades indígenas.

Durante mi estancia en San Antonio Ojital, aprecio como, sobre todo entre los abuelitos, caminar a partir de las 12 de la noche puede ser peligroso. Además, me advierten que no se debe hacer nada a esas horas.

Asimismo, y retomando las características comunes; la deidad, además de producir “susto”, pudiendo acabar con la vida de las personas, toma al espíritu de estas. Supone que dicha deidad actuaría como dueña y ejercería el poder sobre la persona a quien le haya sido arrebatado el alma:

Todas las “pérdidas” del alma, de la sombra corresponden al grupo donde el individuo es despojado, desposeído de una entidad anímica o de un principio vital que posee normalmente (De Keijzer, 2006: 135)

En este caso, si la persona obra de una manera perversa, podría achacársele tal mal a la deidad en cuestión lo que nos lleva a pensar en la categoría de “*enfermos sociales*” y como la identidad de estos estaría en juego debido al desequilibrio que sufre y la falta de armonía con la comunidad. Una idea

que podría asemejarse al encarcelamiento en la sociedad actual:

Que estén “empujando” al espíritu de uno significa que fuerzas exteriores pueden atraparlo, especialmente si comete uno un error (De Keijzer, 2006: 43)

En San Antonio Ojital, numerosas son las conversaciones sobre personas que han obrado mal y han sido castigadas por los señores; como ocurría cuando el señor del Monte perdía a las personas que no creían en ello o que no habían pedido permiso con anterioridad a entrar al monte:

“Pierde a los cazadores; los desorienta” (Enríquez Andrade, 2006:70)

La desorientación se presenta aquí como una forma de perder la noción del tiempo y del espacio pero que asimismo puede conllevar la idea de confusión y un pensamiento carente de claridad además de tener dificultad para tomar decisiones; otra forma de dominación de la deidad sobre el individuo de la comunidad y una manera de control social que puede descubrir un tipo de violencia simbólica amortiguada

por los relatos, mitos y leyendas del Totonacapan. Lo mismo ocurre en otros casos por mediación de los medios de comunicación masiva en lo que respecta a las narcopelículas entre los jóvenes que anhelan ser sicarios en la comunidad de San Antonio Ojital.

El término “castigo” me remite de nuevo a Foucault y a la forma que podrían representar las instituciones estatales sobre las personas además de la subordinación que conlleva tener que pedir permiso. Esta idea representa una forma de dominación que sería ejercida por el poder hegemónico; en este caso, las deidades en las que creen los totonacos; y que podría trasladarse a la alienación y subordinación que enfrentan las comunidades indígenas bajo el poder del mercado en un contexto globalizado actual.

El Estado retiene el monopolio de la violencia estableciendo los límites de lo permitido y al mismo tiempo reproduciendo un marco de obediencia, sostenido en una violencia “aceptada y asumida” y en el miedo al castigo de las acciones desordenadas (López García, J.; Bastos, S.; Camus, 2009:397)

El susto representa una amenaza también hacia las comunidades indígenas pues, como si de una advertencia se tratase, coloca a los miembros de la comunidad en una posición inferior a la que sería la de los Dueños. En líneas muy amplias, se podría hacer un paralelismo con la idea de los amos del mundo que sostienen el poder planetario; como serían las multinacionales, el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) que controlan los mercados y las naciones a nivel planetario dictando las normas del juego.

Los dioses totonacos representan una jerarquía de poder que puede trasladarse a la vida cotidiana de las comunidades indígenas en forma de amenaza y violencia simbólica. Para Jean Braudillard,

Lo simbólico no es un concepto o una categoría sino un acto de intercambio que denota una relación social y que disuelve la contradicción de lo imaginario con lo real (...) Es un discurso donde se ubican las relaciones de poder (De Keijzer, 2006: 80)

La cosmovisión totonaca en su forma simbólica puede representar ciertas formas de violencia que, co-

mo las que afectan a la población indígena, están ocultas en discursos amortiguados por entidades superiores que ostentan el poder.

EN TORNO A LA IDENTIDAD

“La marca característica del horror moderno es la problematización de la identidad” (Carol Clover)

Como diría Bonfil Batalla (1988), es la cultura, en el sentido globalizante, el criterio más favorecido para basar la definición de indígena. Bonfil (1988) considera además que indio es una categoría colonial; una categoría supraétnica que no denota contenido específico sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema global del que los indios forman parte. Siendo así, el indio es considerado como colonizado; sometido a explotación económica, discriminación cultural y dominación política.

La idea de indio como categoría colonial se ve reflejado en el refrán popular: “Indio, culebra y zanate dice la ley que mate” (López García, J.; Bastos, S.; Camus, 2009:369) Un estigma construido históricamente que ensombrece al indígena

y lo cataloga, de alguna manera, como delincuente. Se trataría del otro estigmatizado.

Restrepo (2007: 26-27), en sus planteamientos teóricos considera que las identidades son relacionales. Esto es, se producen a través de la diferencia y no al margen de ella. Además, son procesuales lo que indica que son construcciones históricas que recrean imaginarios colectivos. Para Miguel Bartolomé en sus "Laberintos de la identidad" (2003), la etnicidad es la identidad en acción; esto es, la asunción política de la identidad por lo que es utilizada, también, por lo mismos indígenas para reivindicar algo.

La identidad, en tanto construcción ideológica, cambia junto con los contenidos culturales y los contextos sociales en los que se manifiesta, ya que no hay identidades inmutables sino procesos sociales de identificación (Bartolomé, 2006:42)

Volví a Chamula el 14 de agosto de 1930; al otro día era la fiesta de Santa Rosa y me dijo mi padre: "Así como andas vestido no le vas a gustar a la gente, lo mejor que te mudes de ropa". Me quitaron mis trapos y me dieron un chamarro de lana que me

cinché al cuerpo con un cinturón de gamuza sobre mi calzón y mi camisa de manta. Ya era de nuevo chamula (Pozas, 1965: 54)

La etnia se encuentra en un proceso de redefinición desde el interior y depende de quién moviliza lo étnico y para qué fines. En este sentido la etnia es igualmente redefinida desde el interior, en donde las relaciones asimétricas internas también son interpretadas ((De Keijzer, 2006: 79).

La identidad de las comunidades indígenas totonacas se encuentra, pues, transformándose constantemente ya que las culturas no mueren sino que se modifican debido a las relaciones sociales y a la inclusión de prácticas sociales que resultan de los nuevos contextos que los miembros de estas comunidades experimentan y que suponen una superación de la dominación y explotación a la que pueden verse sometidos:

En nosotros se mantienen formas culturales del pasado; en nuestros sueños y fantasías afloran restos de religiones olvidadas, obsesiones antiguas, miedos primitivos; y también en ciertas ideologías y comportamientos

(...) Podemos decir que cuando una sociedad ha adoptado los rasgos exteriores de otra cultura no por ello han sido eliminadas las estructuras, las orientaciones básicas de la originaria (De Keijzer, 2006: 86).

Como me contaría Cristina, otra mujer de la comunidad de San Antonio Ojital; en cuanto a la lengua autóctona, representa una forma en la que la identidad se vincula directamente con la violencia:

El INE establece que si sabes sólo el 20% de totonaco, se considera que eres civilizado; pero si el porcentaje es mayor, ya se considera que eres totonaco

Este testimonio enmarca un claro ejemplo de violencia estructural pues atenta contra la identidad totonaca. Como se presentaba en el texto de Barabas (2000), el indio es tomado como bárbaro ya que la diferencia que marca el INE en este caso traslada la dicotomía: salvaje o bárbaro-civilizado. Sin embargo, lo hace de una manera indirecta por lo que podría incurrir también en una forma simbólica de violencia que es amortiguada por la invisibilización de la misma.

Una poderosa violencia simbólica en contra de los pobres establece nuevas cadenas de violencia, incluyendo más violencia estructural en forma de políticas sociales punitivas, instituciones represivas, racismo, etc. (López García, J.; Bastos, S.; Camus, 2009:55)

EN TORNO A LA VIOLENCIA

La violencia, dicen Scheper-Hughes y Bourgois (2006:1), no puede ser entendida solamente en términos físicos: forzar, asaltar o el infringir dolor. Violencia incluye ataques a la persona, su dignidad, el sentido de la valía de la víctima. Las dimensiones sociales y culturales de la violencia son las que la otorgan su poder y significado (López García, J.; Bastos, S.; Camus, 2009:363)

La violencia estructural que sufren en las comunidades totonacas de San Antonio Ojital y El Tajín está presente en las vidas de sus habitantes. Esta supone la negación de necesidades, de la supervivencia, del bienestar, de la identidad y de la libertad.

Haciendo mención a la violencia cultural es relevante destacar que

se percibe como algo natural y su origen se encuentra en razones aleatorias (mala suerte, los dioses). Por ello, generalmente, no se le opone resistencia; llegando, incluso, a sostenerla de manera indirecta.

El miedo desmoviliza (...)ello ha resultado especialmente efectivo a través de la constancia represiva del Estado y otros "poderes ocultos" y/o de los procesos de despojo que el inmovilismo implacable de las ideologías de la exclusión han supuesto y que han incluido la destitución de estos sectores medios (...) La política de seguridad nacional, ahora de seguridad pública, "formulada para enfrentar como amenaza a los pobres, a los excluidos, a los migrantes, contiene una explícita negación de la intencionalidad política de toda oposición posible al orden impuesto (Sosa 2004:12) (López García, J.; Bastos, S.; Camus, 2009:23)

Cualquier sociedad está caracterizada y atravesada por relaciones de poder múltiples, que no pueden establecerse ni funcionar sin una acumulación, circulación y funcionamiento del discurso.

Esto nos introduce a que las violencias se escudan en los argumentos del poder y sus dimen-

siones ideológicas y simbólicas, sus instrumentos y su representación (López García, J.; Bastos, S.; Camus, 2009:22)

En el taller que realicé con niños, de distintos niveles de educación, tanto infantil como de primaria, cuando les pedí que me contaran historias que conocieran y que les hubieran contado en sus casas; los niños, muy entusiasmados, entre los relatos sobre "La Llorona", "La Malinche", "La Chichina" (La misma que la Malinche pero encuerada), salieron a relucir multitud de historias violentas donde se cortaban cabezas o morían muchas personas. Un diálogo que fluye con mucha naturalidad, incluso, con admiración entre los niños de la comunidad de San Antonio Ojital.

Muniz Sodré le llama "violencia representada" a la violencia que nos trasladan los medios de comunicación, la cual es: "discursivamente modalizada y manejada (2001:14) (López García, J.; Bastos, S.; Camus, 2009:124)

De este modo, en el mundo globalizado actual, la violencia traspasa la vida de las comunidades totonacas además de verse alterada la idea de identidad que los pro-

pios integrantes tienen de la misma. Sin embargo, la cosmovisión totonaca persiste en multitud de creencias de la comunidad, cuyos miembros también conviven con las tecnologías en el mundo de la transmodernidad puesto que la vida totonaca, como su cultura no es estática sino que es dinámica y se transforma continuamente.

REFLEXIONES FINALES

La problemática que enfrentan las comunidades indígenas en el contexto globalizado responde a varias de las preocupaciones cotidianas de los habitantes de San Antonio Ojital y El Tajín. Muchos aspectos de su vida cotidiana representan tal cosmovisión pues las creencias, mitos y leyendas persisten en la comunidad; lo que podría presentarse, por otro lado, como una forma de violencia simbólica en lo que a subordinación se refiere si tomamos en cuenta la violencia estructural a la que se enfrentan. Por tanto, la identidad totonaca no puede considerarse estática e inmóvil sino que es dinámica dentro del contexto en el que se encuentra en la actualidad. Es notorio como persiste tal

diversidad de la vida interétnica del pueblo totonaca a pesar de los múltiples procesos de sincretismo intercultural acontecidos en dicha comunidad indígena. Con ello, podría tratarse de la comunidad de San Antonio Ojital como paradigma local de la cosmovisión del mundo totonaca; lo que en términos etnográficos, y también pedagógicos, nos traslada una manera de comprender la otredad de los pobladores de una comunidad en constante transformación humana.

REFERENCIAS

- Barabas, Alicia M. (2000). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. *Revista Alteridades*, vol. 10, núm 19, pp.9-20, UAM, México.
- Bartolomé, Miguel (2006). Los laberintos de la identidad. *Revista Avá* n°9 /Agosto 2006.
- Bonfill Batalla, G. (1981). Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México.
- Bonfill Batalla, G. (1988). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico* 86: 13-53.
- Bueno, Carmen (1999). Una mirada antropológica a la globalización.
- V Seminario Internacional de la RII. Toluca, México, 21-24 septiembre 1999, CIESAS, México.

Comaroff, J. y Comaroff, J.L (2011).
Etnicidad S.A. Katz Editores. Argentina

De Keijzer, Benno (2006).
Cosmovisiones. Universidad
Veracruzana Intercultural, México.

Dietz, G. y Mateos Cortés, L.S (2011).
Interculturalidad y educación intercultural
en México. Un análisis de los discursos
nacionales e internacionales en su
impacto en los modelos educativos
mexicanos. Secretaría de Educación
Pública. México, D.F.

Dussel, Enrique (1999),
Postmodernidad, transmodernidad,
postmodernidad y transmodernidad.
Universidad Iberoamericana, Puebla,
México.

Enríquez Andrade, H.M (2006). La
jerarquía de los dioses totonacos. INAH,
México.

Hansen, Roger (2004). La política del
desarrollo mexicano. Ed. Siglo XXI.
España.

López López, J.C (2015). Entre San
Juan Bautista y el chenú. Instituto
Veracruzano de la cultura, Xalapa,
Veracruz, México

López García, J., Bastos, S., Camus,
Manuela (2009). Guatemala, violencias
desbordadas. Servicio de publicaciones
Universidad de Córdoba, Córdoba,
España.

Pitarch, P. y Orobitg, G. (2012).
Modernidades indígenas.
Iberoamericana- Vervuert. Madrid,
Frankfurt, México.

Pitarch, P. y Orobitg, G. (2003).
Infidelidades indígenas. En América: de
nuevo, el indigenismo. Revista de
Occidente n° 269. pp. 60-75.

Pozas A., Ricardo (1965). Juan Pérez
Jolote, biografía de un tzotzil. Fondo de
Cultura Económica. México D.F.

Restrepo, E. (2007) Identidades:
Planteamientos teóricos y sugerencias
metodológicas para su estudio. Revista
Javeriana. Colombia.<http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/identidades-jangwa%20pana.pdf>

Scheper-Hughes, N. (1987). La muerte
sin llanto: violencia y vida cotidiana en
Brasil. Ariel, S.A. Barcelona.