

Kin tachiwin ix Iikaxtlaw kuiltlan

Nuestro diálogo como construcción de la paz

Memoria y saberes totonacos
para la resolución pacífica
de los conflictos en el
municipio de Papantla,
Veracruz



Valeria Ysunza Pérez Gil
María Lilia González Téllez
S. Chloe Campero Carracilly



Kin tachiwin ix ikaxtlaw kuiltlan.

Nuestro diálogo como construcción de la paz

**Memoria y saberes totonacos para la resolución pacífica
de los conflictos en el municipio de Papantla, Veracruz**

*Kin tachiwin ix likaxtlaw kulitlan, nuestro diálogo como construcción de la paz.
Memoria y saberes totonacos para la resolución pacífica de los conflictos en el
municipio de Papantla, Veracruz*

Primera edición, 2017

Valeria Ysunza Pérez Gil
María Lilia González Téllez
Sophie Chloee Campero Carracilly
Autoras

Chloee Campero: 96 y 98b
Valeria Ysunza: 59, 71, 77a y 77b, 79, 80, 82, 89, 97, 98a
Centro de las Artes Indígenas: 38, 48, 55, 70, 75, 76, 95
Fotografía

Dirección de Información y Documentación de la CGEIB-SEP
Cuidado de la edición

D.R. © Secretaría de Educación Pública
Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe
Barranca del Muerto núm. 275, piso 2, Col. San José Insurgentes,
Del. Benito Juárez, C.P. 03900, Ciudad de México
Tel. +52 (55) 3601-1000, 3601-1097, 3601-3300 exts. 68583, 68556
www.eib.sep.gob.mx
correo-e: cgeib.publicaciones@nube.sep.gob.mx

Se autoriza la reproducción, parcial o total, de esta obra siempre que se cite la fuente, y sea con propósitos educativos y sin fines de lucro.

Este programa es público, ajeno a cualquier partido político. Queda prohibido el uso para fines distintos a los establecidos en el programa.

ISBN: 978-607-9116-30-9

Impreso y hecho en México.

Distribución gratuita. Prohibida su venta.

Kin tachiwin ix ikaxtlaw kuiltlan.

Nuestro diálogo como construcción de la paz

Memoria y saberes totonacos para la resolución pacífica
de los conflictos en el municipio de Papantla, Veracruz

Valeria Ysunza Pérez Gil
María Lilia González Téllez
S. Chloee Campero Carracilly



SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

Mtro. Otto Granados Roldán

Secretario de Educación Pública

COORDINACIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y BILINGÜE

Moisés Robles Cruz

Coordinador General

Beatriz Rodríguez Sánchez

Directora de Investigación y Evaluación

José Francisco Lara Torres

Director de Diseño y Apoyo a Innovaciones Educativas

Noemí Cabrera Morales

Directora de Desarrollo del Currículum Intercultural

Juan Manuel Jiménez Ocaña

Director de Formación y Capacitación de Agentes Educativos

Eréndira Andrea Campos García Rojas

Directora de Educación No Formal y Vinculación

María de Lourdes Casillas Muñoz

Directora de Educación Media Superior y Superior

María Guadalupe Escamilla Hurtado

Directora de Información y Documentación

Presentación institucional

En la búsqueda de buenas prácticas, por medio de las cuales México mantiene viva su diversidad cultural, destacan los esfuerzos del pueblo totonaco en la resolución pacífica de conflictos internos, especialmente en el municipio de Papantla, Veracruz. El presente libro recoge esta experiencia y reflexiona en torno a ella, gracias al esfuerzo de tres investigadoras que se aventuraron a trabajar desde la mirada de una agenda internacional emergente como es la *Cultura de Paz y No Violencia*, promovida por la Unesco.¹

Desde tiempo inmemoriales, los pueblos originarios de México, en su organización comunitaria tradicional, tienen instituciones y prácticas culturales que regulan el orden, buscan conciliar las diferencias internas y mantener una vida armónica para todos sus habitantes. Por ejemplo, el Consejo de Ancianos (denominado *Kantiyán*, en el caso específico de los totonaca) es una de esas instituciones por medio de las cuales se resuelven desde conflictos menores surgidos en la convivencia vecinal y cotidiana, hasta aquellos de mayor envergadura que ponen en riesgo la reproducción misma de la comunidad.

La historia de esta manera de practicar y promover la justicia interna es una de las bases de la identidad colectiva de los pueblos indígenas. Sin embargo, la adopción en México del derecho positivo como base del Estado —desde el siglo XIX y su énfasis en los derechos del individuo—, ha tensionado, fragmentado y mermado esta manera de ejercer la justicia, al punto que son pocas las comunidades en las que aún puede encontrarse una aceptación mayoritaria y consensual de estas prácticas tradicionales. Los resultados de la investigación que ahora se presenta muestran que, en el caso de Papantla, la solidez

¹ http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/64/312&referer=http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=46796&Lang=S

comunitaria mantiene viva esta tradicional forma de organización, que es reconocida y respetada por todos los habitantes de la región.

Desde la perspectiva de la interculturalidad –en la que se busca el respeto, el reconocimiento y la valoración de los saberes de cada persona y de cada pueblo–, una condición *sine qua non* para contar con ciudadanos conscientes, corresponsables y activos en la gobernanza de sus comunidades, en un ambiente de paz, es el diálogo constructivo que permite la convivencia digna para todas las personas y pueblos, con pleno ejercicio de sus derechos humanos. En este afán, la educación es uno de los medios privilegiados que las sociedades tienen para formar a la niñez y a la juventud en ambientes no violentos, inclusivos y en el ejercicio del entendimiento mutuo y la tolerancia.

De acuerdo con la Unesco, esta perspectiva es parte de la calidad de la educación, ya que la hace más pertinente, más orientada a mantener el tejido social, las redes de integración familiar, comunitarias y regionales, y asimismo fortalece la construcción de ambientes que ofrecen alternativas diversas de desarrollo, que llevan a la disminución de la frecuencia de actos violentos y de ambientes ligados al consumo de drogas y alcohol.

Es por estas razones que la Secretaría de Educación Pública, por intermedio de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, publica el resultado de la investigación realizada en Papantla, Veracruz, en la que se muestra cómo pueblos como el totonaca tienen mucho que ofrecer a la nación mexicana con su ejemplo vivo y dinámico de gobernarse, en un ambiente que propicia la cultura de paz, a partir de sus saberes tradicionales, y que fortalecen los valores de respeto y tolerancia que deben prevalecer dentro y fuera del aula.

Moisés Robles Cruz
Coordinador General

Agradecimientos

Antes de comenzar, reviviendo cada instante de esta maravillosa experiencia, es necesario agradecer a las siguientes personas e instituciones quienes hicieron posible estos valiosos aprendizajes.

A las personas que, con su testimonio, construyeron cada línea de este texto: Celso Hernández Tejeda, Domingo Francisco Velasco, Eneida Hernández Hernández, Epifanio Hernández García, Esteban González Juárez, Facunda Juárez Hernández, Gerardo Cruz Espinoza, Gregorio Pérez Vázquez, Humberto García García, Inés Valencia Ramos, padre José María Cruz Hernández, José Xochihua Ibarra, Luciana Pérez Tiburcio, Luis Alberto Hernández Sánchez, María Luisa Santes Santes, Merced de la Cruz Isleño, Miguel Juan León, Oscar Espino Vázquez, Pedro Ramírez Segura, Susana Bernabé Santes, Víctor Poo Echaniz, Víctor García Castaño y Zenón Ramírez García.

Al Centro de las Artes Indígenas por hacer visible el diálogo como un patrimonio cultural, y al Consejo de Ancianos de la Sabiduría Ancestral del Totonacapan A. C. por su apertura al diálogo y su entusiasmo, al brindarnos su tiempo, espacio y transmitir sus saberes y su propio conocimiento sobre la cultura totonaca. Al municipio de Papantla y a los funcionarios que contribuyeron al proyecto. A Luz Paula Parra Rosales por ser la impulsora para la creación de este libro y por la confianza depositada en nosotras. Al CESUP Centro de Seguridad Urbana y Prevención, S. C., especialmente a Sergio Salvador García García, por el apoyo dado en el proceso para la elaboración del texto. Asimismo, agradecemos a Tomás Darío Pérez Vega por aproximarnos a esta inolvidable experiencia. Por último, queremos agradecer a la SEP-Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe por su apoyo para la publicación de esta obra.



Índice

Prólogo	11
Introducción	15
Capítulo I. Una primera aproximación a la resolución de conflictos y al derecho indígena	23
Capítulo II. Historia, cosmovisión y organización social de los totonacos	35
Capítulo III. El conflicto para los totonacos	53
Capítulo IV. Los sujetos y actores sociales participantes en la resolución de conflictos	67
Capítulo V. La resolución de los conflictos comunitarios	87
Capítulo VI. Comparaciones de los sistemas de justicia totonaco y del Estado	109
Capítulo VII. A modo de aprendizaje	121
Glosario	125
Bibliografía	127
Anexos	131



Prólogo

Uno de los retos más importantes que enfrenta México como nación es el reconocimiento pleno y genuino de su diversidad étnicocultural, la cual se expresa de distintas formas: mediante las lenguas, la vestimenta, las manifestaciones artísticas vivas, así como en los sistemas de administración de justicia que practican los pueblos indígenas dentro del estado de derecho mexicano.

Si bien este carácter pluricultural de México fue reconocido en nuestra Constitución Política, en 2001, este avance tardío no ha terminado de conocerse y valorarse por parte de algunas autoridades estatales y de la sociedad civil en su conjunto. Que el Estado haya aceptado formalmente que “la ley protegerá y promoverá el desarrollo de las lenguas, culturas, usos, costumbre, recursos, formas específicas de organización social, y garantizará el efectivo acceso de los pueblos indígenas a la jurisdicción del estado”, ha implicado, a su vez, el reconocimiento de sus derechos propios, incluyendo el derecho a la diferencia. En este sentido, profundizar y entender los sistemas normativos de regulación propios contribuyen a la construcción de una verdadera sociedad intercultural, en la que se respete la interconexión de las diferencias, y se mejore y enriquezca la convivencia.

Esta publicación busca contribuir al aprendizaje y a la apreciación de la diversidad, la cual se refleja en la memoria y los saberes totonacos para la resolución pacífica de los conflictos en el municipio de Papantla, Veracruz. Se trata de un esfuerzo colectivo de actores sociales y gubernamentales que desean compartir y recuperar, mediante distintas voces, la

gran riqueza y la variedad de formas originarias y reinventadas que han contribuido, a lo largo del tiempo, a la reconstrucción de las relaciones, la reparación del daño y la búsqueda de la armonía en el ámbito familiar y comunitario totonaco.

Es notable la similitud que tienen los Métodos Alternativos de Resolución de Conflictos (MASC) —incluidos a partir de 2014 en la Reforma al Sistema de Justicia Penal del país— con la también llamada *justicia indígena*. Es así que encontramos semejanzas en la promoción del diálogo como una herramienta útil para entender el conflicto y resolverlo, así como en la intervención de los terceros imparciales para mediar, y, finalmente, en el énfasis para la reconstrucción de la comunicación y la relación entre las partes en aras del equilibrio individual y comunitario.

A lo largo de este texto se incluyen narraciones sobre la importancia de la palabra para entendernos, y cómo el prescindir de ella puede generar conflictos. Se identifica al *Kantiyán* como el lugar comunitario en el que las partes en conflicto dialogan de forma segura y en paz. Asimismo, se menciona el papel de los Consejos de Ancianos que escuchan y dan guía desde la experiencia y la autoridad ética que les otorgan las partes. Todas estas prácticas y vivencias dan cuenta de la enorme riqueza y variedad cultural del pueblo totonaco, íntimamente vinculadas, en muchos aspectos, con lo que se conoce también como la *justicia restaurativa*.

Este libro nos habla de una cultura totonaca viva, dinámica, que se transforma, se adapta, y de la que hay que aprender, compartir y reflexionar para que continúe su propio desarrollo. A pesar de que estas voces diversas recuperan, resignifican y revaloran la memoria y experiencias vividas para transformar de manera positiva los conflictos, también señalan el abandono, las pasadas prohibiciones en las que se negaban y se promo-

vían políticas integracionistas y abiertamente discriminatorias, y el “peligroso olvido” que podría llevar a la pérdida de algunas de sus prácticas.

Estamos viviendo épocas de fuerte fragmentación, polarización y falta de sentido de lo comunitario. Por ello, hoy más que nunca es importante escuchar y aprender de las prácticas vivas que rompen con ciclos de violencia y se combinan de diferentes formas para buscar la reconciliación, la reparación y la reconstrucción de nuestras comunidades, y finalmente de nuestra nación.

Es necesario hacer un alto en el camino, mirar adelante y atrás para pensar y repensar lo que somos y lo que tenemos para construirnos juntos, desde la diversidad, como una nación donde conviva una variedad amplia de saberes. Éstos, sin duda, nos hacen más ricos y con mayores posibilidades de transformar de manera constructiva los conflictos propios de nuestra pluralidad. Este libro contribuye a este fin.

Luz Paula Parra Rosales

Profesora-investigadora de la Universidad de Estocolmo y
Coordinadora general de proyectos de Mediación del CESUP



Introducción

La cultura para la paz y la justicia que necesitamos para construir un mundo mejor es cada vez más difícil de llevar a la práctica en nuestra vida cotidiana, debido a los hechos violentos que suceden todos los días en el mundo, en nuestro país, en nuestras ciudades y en nuestras comunidades.

Creemos que esta ausencia de paz frente a la creciente violencia se manifiesta, por un lado, porque los métodos originarios y alternativos para resolver los conflictos se han ido perdiendo en la memoria colectiva y se vuelven desconocidos para la mayoría de la sociedad y, por otro, porque en los sistemas normativos del Estado¹ no son reconocidos o no se aplican plenamente.

Sabemos que llevar a cabo estas prácticas tradicionales y reconocerlas es tarea difícil para todos, pero lo creemos necesario. Así, esta labor colectiva de la búsqueda del diálogo es lo que queremos expresar en este libro, enfocado en la memoria y en los saberes totonacos para la resolución pacífica de los conflictos en el municipio de Papantla,² Veracruz.

¹ Que se han dado a través de cambios importantes en la legislación, partiendo de las reformas constitucionales de los Artículos: 1, 2, 4, 18 y 115, a partir de 2001.

² Papantla: Este municipio está localizado al norte del estado de Veracruz, en la Sierra del Totonacapan. Es el quinto municipio más grande de la entidad y es el sexto más poblado con 158,599 habitantes (Inegi, 2010), de los cuales un poco más de la mitad (51.3%) son mujeres. Las características físicas de su territorio son variadas; comprende zonas de sierra, llano y costa, en las que se distribuyen 376 localidades; cinco de ellas son urbanas y 371 son rurales, mientras que la mayoría de su población (56.92%) se reparte en zonas rurales. Su territorio posee una enorme riqueza cultural, en la que se incluyen varios Patrimonios de la Humanidad. En 1992, la zona arqueológica El Tajín fue nombrada Patrimonio Cultural Tangible de la Humanidad; en 2009, la Ceremonia Ritual de Voladores fue reconocida como Patrimonio Cultural Intangible de la Humanidad; y en 2012, el Centro de las Artes Indígenas, ubicado en el parque

Papantla es un municipio caracterizado por su población originaria, cuna de la cultura totonaca, con 32,201 indígenas (21.53% de la población) que conservan sus tradiciones, su lengua y su forma de vida.

La preservación de la cultura totonaca ha sido posible gracias a que los conocimientos y tradiciones se han ido heredando de generación en generación, mediante el ejemplo de vida, la lengua y la práctica de rituales y fiestas, permaneciendo como una cultura viva hasta nuestros días. Por ello, la historia, la diversidad y la creatividad se muestran cotidianamente en Papantla.



La idea de este libro nació del proyecto “Asistencia técnica para la aplicación y establecimiento de modelos de mediación comunitaria”,³ en concordancia con el Plan Municipal de prevención social de la violencia y el delito, para el fomento de una cultura de la paz, el cual promovió los métodos alternativos de resolución de conflictos, mediante la capacitación de funcionarios públicos, líderes sociales y líderes comunitarios. Gracias a este trabajo surgieron dos resultados interesantes: por un lado, se creó el Centro de Mediación Comunitaria, como parte del Centro de Seguridad Ciudadana y Prevención del Delito, que se encuentra en la ciudad de Papantla de Olarte;⁴ por otro lado, al considerar de gran importancia las

Takiltsukut, fue reconocido por la Unesco como modelo de Buenas Prácticas para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Intangible.

³ Proyecto financiado en 2012 por el Ayuntamiento de Papantla en coparticipación con el Subsidio para la Seguridad de los Municipios (Subsemun).

⁴ Estos centros han tenido continuidad a pesar del cambio de gobierno municipal con alternancia política en 2014. Su permanencia es resultado de la formación de actores en temas de prevención de la violencia y el delito con un enfoque de dere-

condiciones étnicoculturales del municipio, realizamos una recopilación de medios para la resolución de conflictos que las comunidades indígenas totonacas empleaban y emplean a partir de sus tradiciones, así como de sus usos y costumbres. El producto de este esfuerzo lo tienes hoy en tus manos.

El centro de Mediación Comunitaria de Papantla

A medida que registrábamos la información recopilada mediante los testimonios, nos dimos cuenta de la diversidad social que compone al municipio de Papantla, con sus diferentes percepciones, cosmovisiones, prácticas y representaciones sociales, que a veces pueden resultar incompatibles y generar conflictos en diversos contextos sociales. Así, la identificación de estas diferencias socioculturales, como observamos aún en algunas prácticas ancestrales del pueblo totonaco —el diálogo y la importancia del uso de *tachiwin*, la palabra—, nos ayuda a tener una mejor comprensión de cómo está conformada la sociedad papanteca, aportando mejores herramientas para resolver horizontal y directamente conflictos que se presenten en el municipio.

Como parte de la metodología cualitativa⁵ utilizada en nuestro trabajo de investigación,⁶ consideramos los procesos, las prácticas y las repre-

chos humanos; formación que, en el periodo de gobierno de Papantla 2011-2013, estuvo a cargo del equipo del CESUP Centro de Seguridad Urbana y Prevención, S. C. que, mediante metodologías participativas y el enfoque de Seguridad Ciudadana, propició la coparticipación de los actores sociales y políticos en la implantación de estrategias, proyectos y acciones de prevención de las violencias.

⁵ Para profundizar, véase la Metodología en la sección “Anexos”.

⁶ Durante el desarrollo de este trabajo nos enfrentamos a la falta de suficientes referencias bibliográficas sobre el tema. Sin embargo, encontramos valiosos trabajos pioneros como el de Kelly y Palerm (1952) —quienes abordan desde el origen y la historia de la cultura totonaca en tiempos prehispánicos hasta llegar a la contemporaneidad del grupo indígena totonaco en la primera mitad del siglo XX—, así como también el de Ichon (1969) —autor que nos habla más directamente de la religión de los totonacos—; y por otro lado y más recientemente están el interesante trabajo

sentaciones sociales de los entrevistados (Ortega-Valcárcel, 2000). Dicha metodología se aplicó con el objetivo de conocer y compartir la memoria de los saberes totonacos para la resolución pacífica de conflictos mediante historias, relatos y narraciones de los miembros de diversos sectores sociales del municipio de Papantla, principalmente de origen totonaco.⁷

Sin pretender profundizar sobre aspectos teóricos, pero sí queriendo explicitar de dónde y cómo partimos, es importante resaltar tres puntos centrales que nos ayudaron a comprender por qué y cómo los totonacos de Papantla han realizado a lo largo de su historia determinadas acciones para resolver sus conflictos. Estos son los *saberes*,⁸ las *representa-*

de Victoria Chenaut —enfocado y abordado desde la antropología jurídica en los totonacos del municipio de Coyutla, Veracruz, donde la autora indaga “acerca de las relaciones que mantienen los indígenas con el derecho estatal en situación de interlegalidad” (2004:238)—; y, por último, los estudios etnohistóricos sobre los totonacos y su cultura del antropólogo e historiador Elio Masferrer Kan (2004; 2009).

⁷ Véase “Lista de personas entrevistadas”, en Anexos.

⁸ Fals Borda (1994) señala que el saber popular se relaciona con el conocimiento empírico y práctico manifestado en una circunstancia local o particular: posee su propia racionalidad, es comprensión de una realidad y es sentido. Forma parte de las experiencias, tradiciones y descubrimientos locales que tienen identidad dentro de una comunidad. Es de lo que podemos hablar a través de la observación, la interrogación, del análisis deductivo y simbólico de los hechos. Para el autor, el saber popular es una práctica discursiva sobre las estrategias de uso en torno a un objeto u objetivo inmediato, y en el caso que nos ocupa, a los conflictos. Este saber no trata sólo de demostraciones, también son ficciones, reflexiones, relatos; es espontáneo, dinámico y localmente está relacionado con el “sentido común” que es un pensamiento organizado desde la vida misma, es fenomenología de la vida cotidiana. Menéndez y Di Pardo (1996:58), mencionan que los *saberes*, si bien “constituyen una abstracción en términos metodológicos, se representan y se ponen en práctica por sujetos y grupos sociales concretos”; el saber no se “ve” sino que puede ser reconstruido desde fuentes diversas. La noción de saber no remite sólo al conocimiento, —en oposición a ignorancia, como suele utilizarse— sobre una determinada problemática, sino a las elaboraciones que los sujetos comparten como producto de su vida social, construidas colectivamente.

En suma, la compleja articulación entre la práctica y la representación es lo que, siguiendo a los autores mencionados, denominamos *saberes*.

*ciones colectivas*⁹ y las *prácticas*¹⁰ de los sujetos sociales identificados y analizados a lo largo de la investigación.

La información contenida en el libro es de gran importancia para todas las personas interesadas en la cultura de la paz y en el pueblo totonaco, pues es un tema valioso para las sociedades mestizas e indígenas del municipio, de la entidad y del país. El hecho de que los actores se vieran reflejados en las historias narradas a lo largo de las entrevistas con sus propias palabras, experiencias, prácticas y representaciones —más aún cuando sabemos que estos saberes se pierden día a día— nos hicieron comprender la importancia de que fueran retomados y reapropiados por el pueblo totonaco y mestizo papanteco en aras de resolver sus conflictos. Debemos tomar en cuenta que existen algunas prácticas que son parte de la cultura viva, que necesitan ser revaloradas y reconocidas dentro de un nuevo sistema social y normativo a nivel comunitario, municipal, regional, estatal y nacional.

⁹ Las representaciones colectivas se traducen en la manera como el grupo piensa en sus relaciones con los objetos que lo afectan, se relacionan con un cúmulo de experiencias transmitidas por generaciones y no únicamente por lo ocurrido en un determinado tiempo y espacio. Por tanto, las representaciones sociales son el conjunto de opiniones, nociones, ideas, concepciones, creencias, valores, actitudes y significaciones que los sujetos elaboran en torno a un tema en un contexto determinado; las representaciones generalmente guían la práctica (Menéndez y Di Pardo, 1996) y orientan el camino a seguir; expresan la experiencia vivida por los sujetos, y son entonces cambiantes pero siempre concurren a la construcción de una realidad común a un conjunto social (Jodelet, 1984). En síntesis, existe una clara relación entre formas representacionales y prácticas sociales que se ven expresadas a lo largo del texto.

¹⁰ En cuanto a las prácticas, los seres humanos actúan y se representan colectivamente respecto a una temática determinada; esto es, elaboran significados. Así, las prácticas son el conjunto organizado de conductas pautadas culturalmente, rutinarias o eventuales, que adquieren diferentes niveles de complejidad y “expresan la acción del sujeto en la realidad a través de la distribución/asunción de roles, funciones e interacciones con el mundo social” (Osorio, 2001:16).

Para compartir esta experiencia de forma coherente, dinámica y fluida, dividimos el texto en siete capítulos, a través de los cuales hacemos un recorrido desde la discusión teórica sobre los derechos y justicia indígenas, hasta la reflexión empírica sobre lo que aprendimos y pudimos compartir en nuestro acercamiento mediante el trabajo de campo con la sociedad totonaca y sus formas de resolver los conflictos.

El primer capítulo presenta una breve revisión al tema de métodos alternativos de resolución de conflictos, y se enfatiza en el concepto mismo de derecho indígena que sólo adquieren significado en un marco contextual específico que, para nuestro caso, se trata de la región del Totonacapan, la cual incluye al municipio de Papantla, en el complejo y diverso estado de Veracruz.

La historia, la cultura y la cosmovisión de la región del Totonacapan se abordan en el segundo capítulo, enfocándonos en el municipio de Papantla en aras de entender la organización social de los totonacos en la actualidad.

En el tercer capítulo exponemos la noción de conflicto, junto con otros conceptos como el de justicia, paz y respeto según los totonacos; además, describimos el origen y los principales tipos de conflictos, que existían y existen en sus comunidades, así como las transformaciones que se han dado en la forma de afrontarlos.

En el cuarto capítulo identificamos quiénes participan en la resolución de los conflictos comunitarios, resaltando la importancia de los saberes, las prácticas y las representaciones sociales de los actores que se involucran tanto en los conflictos como en su resolución.

Los mecanismos, procesos, métodos y elementos para resolver los conflictos comunitarios se exponen en el quinto capítulo; aquí nuestro interés se centra en cómo la comunidad vive, representa y lleva a cabo la resolución del conflicto.

El capítulo sexto resulta de suma importancia dado que presentamos una comparación entre los sistemas normativos totonaco y municipal, en el que mostramos las diferencias y diversos puntos de vista de los participantes.

Finalmente, en el séptimo capítulo, “A modo de aprendizaje”, exponemos los resultados de los saberes y las experiencias compartidas además de incluir las conclusiones generales.

Sin más qué decir sobre la estructura del texto, damos paso a las más de veinte narraciones de historias que se entrelazan, se complementan y, al mismo tiempo, divergen y se enriquecen. Esperamos que sea de su interés y que lo disfruten de la misma forma como nosotras lo hicimos, buscando, viajando y visitando a las abuelas y los abuelos; elaborando, escuchando, compartiendo y aprendiendo de las entrevistas y de cada uno de los testimonios que componen esta experiencia convertida en libro.



Capítulo I

Una primera aproximación a la resolución de conflictos y al derecho indígena

¿Nos hemos puesto a pensar lo que son y cómo surgen los problemas cotidianos tan frecuentes en nuestras dinámicas y relaciones sociales? ¿La palabra problema es sinónimo de conflicto, tiene una connotación negativa? Hablar de conflicto nos abre un campo teórico y práctico muy amplio y extenso a diferentes niveles y escalas, del cual todavía tenemos mucho que aprender como seres humanos.

¿Cuál es tu opinión acerca de los conflictos? ¿Has vivido alguno? ¿Se ha solucionado? ¿Cómo lo has hecho? Estas preguntas forman parte de nuestra invitación a profundizar la reflexión sobre el tema que queremos incentivar mediante este libro.

Nuestra historia muestra cómo somos incapaces de resolver conflictos menores que se han convertido en guerras con fuertes expresiones y marcas de violencia alrededor del mundo, sabiendo que pudieron haberse evitado para no dejar cicatrices en la memoria individual y colectiva, y que han sido provocadas por heridas y muertes injustificables.

Estos conflictos han dejado profundas huellas en la sociedad que, al retomar sus fuertes experiencias desde el lado positivo, llevan a repensar las formas de interactuar, relacionarnos y entender nuestra convivencia como seres humanos. A medida que la guerra fría pasó a un segundo plano, las concepciones de guerra y de conflicto se han ido transfor-

mando debido a los esfuerzos constructivos y al interés por resolver los conflictos en muchas partes del mundo occidental, generando así una nueva cultura de la paz, “donde las técnicas de resolución de conflictos se han aplicado en todos los niveles del ámbito político y social –desde los conflictos internacionales a la regulación laboral, al barrio y a los conflictos caseros” (Wagner y Wray, 1995:7).

A grandes rasgos, casi siempre partimos de la idea de que un “conflicto” es resultado de “necesidades insatisfechas” (Ortega-Eguiluz, 2009:8); pero, en el fondo, éstas más bien responden a ideologías o puntos de vista diferentes. Entonces, si vemos al conflicto desde una mirada que recaen en la diversidad de enfoques opuestos, podríamos analizarlo positivamente y enfocarnos en la consideración de una oportunidad de transformación para su resolución no violenta.

Sin embargo, en este reconocimiento, comprensión y tolerancia de la diversidad de enfoques y de la “diferencia”, nos hemos olvidado de los puntos de vista “no occidentales” para la resolución de conflictos al eclipsar el pensamiento hacia otras prácticas de forma tal que casi desaparezcan (Wagner y Wray, 1995).¹¹

En medio de la diversidad étnica y sociocultural de nuestro país, nos enfrentamos al riesgo del olvido que nos conduce a la pérdida de prácticas de resolución de conflictos “no-tradicionales” (Wagner y Wray, 1995:8), donde los grupos étnicos están dominados por un sistema político que

¹¹ El peligro de este punto de vista “único”, como lo mencionan Wagner y Wray (1995:8), quienes retoman las ideas de Montiel (1955), es que “las técnicas occidentales pueden ser inadecuadas cuando se aplican a contextos no occidentales”. Y, por el contrario, lo positivo en la inclusión y reconocimiento de muchas técnicas “no occidentales” sería que éstas podrían ser utilizadas para aportar y enriquecer la resolución de conflictos tanto en sus propios contextos como en los occidentales.

emplea principios legales generales y que excluyen el uso de diferentes métodos originarios,¹² como el totonaco.

Cabe mencionar que, paradójicamente, como lo expone Barié (2007:114), los medios alternativos de resolución de conflictos¹³ que aparecieron hace más de treinta años, como crítica al modelo legal y convencional occidental, y ofreciendo “la posibilidad de resolver disputas sin llegar a un juicio”, tienen rasgos similares al derecho indígena,¹⁴ según usos y costumbres, “ya que buscan el equilibrio, la armonía en las relaciones humanas y el rol de un tercero neutral parecido a la autoridad indígena” (Barié, 2007:114). Sin embargo, existe una gran diferencia que radica en que los medios alternativos se utilizan en ámbitos más limitados (divorcio, disputa por herencia y bienes, devolución de préstamo, entre otros),

¹² Esta situación no es exclusiva de México, ya que “Los Estados latinoamericanos independientes integraron corrientes occidentales del pensamiento jurídico a la hora de diseñar su orden constitucional” (Barié, 2007:110). En este mismo sentido, las constituciones de la región recién independizadas en el siglo XIX “no permitieron el reconocimiento de las potencialidades indígenas y de sus niveles de desarrollo [...] De ahí que la tradición y el derecho de los pueblos indígenas casi siempre han permanecido a un ámbito prohibido y subordinado” (Barié, 2007:112). Sólo fue hasta la década de los ochenta del siglo XX, como lo advierten Stavenhagen e Iturralde (1990:15), que se hizo notar “la aparente contradicción entre el derecho consuetudinario y el derecho positivo de los estados latinoamericanos”, el cual “podía conducir a situaciones de conflicto social que no contribuían a la estabilidad y el desarrollo de los pueblos indígenas o de las naciones latinoamericanas en su conjunto”.

¹³ Cuando hablamos de métodos alternativos para la resolución de conflictos, Barié (2007:114) nos menciona los siguientes: “Un ejemplo de método alternativo de resolución de conflictos es la conciliación o la mediación, en la que las partes en conflicto invitan a un tercero neutral para que facilite la comunicación y estructure el proceso. Por último, está la negociación como método alternativo, en el que las partes se sientan directamente a conversar sobre el asunto, sin la intermediación de un tercero”.

¹⁴ El “derecho indígena” (también llamado por algunos académicos como “administración indígena de justicia” o “derecho consuetudinario”), tiene como principios fundamentales a la integralidad, al carácter público del proceso y a la oralidad, entre otros (Barié, 2007:113).

mientras que el derecho indígena se aplica a aspectos más comunitarios, familiares y colectivos.

Pese a la relativa pérdida en las prácticas de algunos grupos y al escaso conocimiento que aún tenemos del “derecho indígena”, éste forma parte de una cosmovisión y práctica social que se ha mantenido y ha recreado durante siglos.¹⁵

Finalmente, reconocer a los indígenas en México también ha implicado el reconocimiento de su propio derecho; es decir, de los sistemas normativos de regulación y sanción. Yanes y Cisneros (2000) expresan que, de manera paulatina, el pensamiento antropológico y jurídico del país, junto con el ascenso político del movimiento indígena, han ido reconociendo esta realidad.

En un principio se le denominó “usos y costumbres” o “prácticas y costumbres jurídicas”; más adelante, “derecho consuetudinario”, y actualmente se ha reconocido que se trata de un sistema completo, con autoridades, normas, procedimientos y formas de sanción que le dan la dimensión de un derecho, el “derecho indígena”. Por lo tanto, “su reconocimiento tiene el carácter de jurisdicción indígena” (Yanes y Cisneros, 2000:419).¹⁶

Paralelamente a los convenios y reformas en términos legales y jurídicos constitucionales en materia indígena, antropólogos y académicos indígenas de la Sierra Norte de Oaxaca —como el mixe Floriberto Díaz

¹⁵ Para Stavenhagen e Iturralde (1990:15) resulta “sorprendente la poca atención que había recibido el tema del derecho consuetudinario” o derecho indígena; que, al igual que los grupos indígenas, junto con sus “usos y costumbres” no son estáticos ni homogéneos, ya que se han transformado a lo largo del tiempo y, por tanto, presentan diferencias significativas entre ellos.

¹⁶ Para ampliar la información ver Anexo de Derecho Indígena y Antropología Jurídica.

Gómez (2001)¹⁷ y el zapoteca Jaime Martínez Luna (2003)— han recreado su propio concepto de “derecho indígena” que se sustenta principalmente en sus “usos y costumbres”, y al cual han denominado *comunalidad*, una palabra de origen “occidental”, pero con contenido indígena.

Dicho concepto se refiere a un régimen sociopolítico y cultural, a un modo de vida colectivo que caracteriza a los pueblos indígenas de México, el cual resalta su estilo de vida y no sólo su ámbito de realización, sino también indica la inclusión del individuo en lo colectivo, y se distingue por la reiteración cíclica, cotidiana y obligatoria por medio de la participación en las acciones, en el trabajo o *faena*,¹⁸ la ritualidad y en la relación con el territorio. En resumen, se tratan de aquellas

¹⁷ El pensador mixe Floriberto Díaz Gómez, “creador” del concepto de comunalidad —palabra generada a partir de una reflexión desde lo local en el contexto de las discusiones sobre la autonomía de las comunidades indígenas, especialmente la de aquellas comunidades que están dotadas “de un cierto margen de autonomía”— expone, en una publicación del periódico *La Jornada*, en su suplemento semanal del 11 de marzo de 2001, que dicha palabra “expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, aquella que habrá que entenderse no como algo opuesto, sino como diferente a la sociedad occidental”. El mismo autor resume diciendo que “la comunalidad define la inmanencia de la comunidad” (Díaz, 2001).

¹⁸ “A lo largo de su historia, las comunidades indígenas han ejercido numerosas y variadas formas de trabajo comunal, familiar o individual que incluían o no la reciprocidad o la redistribución de la riqueza, y que se realizaban, o aún se realizan, bajo modalidades de cooperación voluntaria u obligada. Muchas de estas estrategias se aplican para garantizar la subsistencia, la seguridad social o la armonía del grupo, para obtener un servicio a cambio de prestación de mano de obra, y para lograr la buena marcha de las relaciones interpersonales; otras, en cambio, formaron parte de la estructura del tributo, del servicio obligatorio fijados por la autoridad colonial, los hacendados o los caciques, casi sin excepción bajo la forma de trabajo. Estas formas de aportación, con o sin reciprocidad, reciben los nombres de *tequio*, *tequil*, *gozona*, *mano vuelta*, *fajina*, *guelaguetza*, *tarea*, *córima* y *trabajo de en medio*, entre otros”. Disponible en: http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=24 (consultado en agosto de 2016). Para el caso la región del Totonacapan, este trabajo comunitario recibe el nombre de *faena*.

prácticas que les dan identidad y que las diferencian del resto de la sociedad mexicana.

Al retomar este concepto de los indígenas oaxaqueños y contextualizarlo a la realidad totonaca de Papantla, observamos que la *comunalidad* se expresa principalmente en los siguientes elementos socioculturales que también son compartidos por otros grupos indígenas: en la tierra, como madre y como territorio; en el consenso dentro de las asambleas comunitarias que aunque aisladas aún persisten en algunas comunidades; en la reconfiguración del *Consejo de Abuelos* para la toma de decisiones colectivas y comunitarias; en el servicio gratuito (reflejado en el sistema de cargos);¹⁹ en el trabajo colectivo o *faena*; en las fiestas; y en los rituales y ceremonias, entre otros.

A partir de este panorama teórico, ahora corresponde introducirnos más directamente al contexto totonaco del municipio de Papantla. Para ello,

¹⁹ Andrés Medina (1996) menciona que “los sistemas de cargos son el resultado de la conjunción y síntesis del cristianismo medieval, que nos trajeron colonos y conquistadores españoles, con las diversas expresiones religiosas de los pueblos mesoamericanos”.

Para Korsbaek, el *sistema de cargos*

consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por periodo corto de tiempo después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo periodo de tiempo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargo comprende a todos —o casi todos— los miembros de la comunidad. el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad (Korsbaek, 1996:82).

Asimismo, “el sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas” (Korsbaek, 1996:82). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*, Programa Universitario México Nación Multicultural, UNAM. Disponible en: http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=29 (consultado en agosto de 2016).

debemos reconocer tanto las particularidades indígenas como el marco jurídico que lo conforman, sin dejar a un lado su contexto estatal, considerando que Veracruz es uno de los estados con mayor diversidad y riqueza biológica y cultural del país; y, por tanto, es un estado complejo en su estudio, conocimiento y entendimiento. Esta complejidad se ve reflejada, en parte, en los conflictos que se desarrollan en diversas situaciones, tiempos y escalas, debido a los distintos factores sociales, culturales, históricos, económicos, políticos y ambientales; algunos de los cuales se mencionarán a lo largo del texto, gracias a las experiencias compartidas durante las entrevistas.

En la actualidad, la población totonaca representa 18.3% de la población indígena a nivel estatal, siendo uno de los doce grupos étnicos existentes en la entidad. Veracruz se divide en diez regiones, una de ellas es la región del Totonacapan, dentro de la que se encuentra comprendido al municipio de Papantla.²⁰

Según las cifras proporcionadas por el Plan Municipal de Desarrollo del Ayuntamiento de Papantla (2011-2013), de los 230,930 hablantes de lengua totonaca²¹ que hay en el país, 116,044 habitan en el estado de Veracruz; de éstos, 33,463 mayores de cinco años viven en Papantla, esto es, 14.5% del total nacional y 28.83% a nivel estatal. Son 65,974 habitantes de Papantla que viven en hogares totonacos, en los que el cónyuge, jefe

²⁰ Véase el Mapa 2. Municipios de la región del Totonacapan Veracruzano en los Anexos.

²¹ Cabe mencionar que la lengua es la variable que más se utiliza para considerar a una población como indígena, como se muestra en las cifras del Inegi. Sin embargo, hay otros factores o “criterios menos estrictos para considerarla” que al no tomarse en cuenta (como el auto-reconocimiento o vivir dentro del sistema comunitario de “usos y costumbres”) modifican la cifra que tiende a ser mayor (Ysunza, 2009:90).

o jefa de familia, habla dicha lengua, y se encuentran distribuidos principalmente, en 102 comunidades²² del municipio.²³

En cuanto a la referencia histórica de los totonacos, Masferrer (2004) expone en su ensayo que después de más de 500 años de dominación, sincretismo, transformaciones, adaptaciones y políticas integracionistas, este grupo indígena ha logrado mantener una presencia significativa en la sociedad pluriétnica del México contemporáneo. A pesar de haber atravesado por un proceso complejo de pérdida territorial, influencias del mestizaje y de otros grupos indígenas, así como fases migratorias, conversiones religiosas y profundos cambios socioeconómicos y políticos, en toda esta larga experiencia, los totonacos, a su vez, “han sabido sortear muchos obstáculos y colocarse entre los diez grupos indígenas más numerosos de México”; y, asimismo, han manteniendo “partes esenciales de su visión del mundo” (Masferrer, 2004:5), como el que todavía se representa en el altar de los *kantiyanes*, el lugar sagrado de las casas donde se reciben a las visitas y se dialoga, o donde los abuelos daban consejos sobre temas familiares.

En contraposición a sus *usos y costumbres*, para autores como García (2009), la prohibición de hacerse justicia por su propia mano, como parte

²² Pueden existir variaciones entre diferentes fuentes de información sobre la población y las comunidades indígenas, para este trabajo se tomaron en cuenta datos de documentos proporcionados por el gobierno municipal de Papantla 2011-2013. Véase la tabla de comunidades indígenas consideradas de interés por el gobierno municipal de Papantla (2011-2013). Fuente: Elaboración propia a partir de la información del Plan Municipal de Desarrollo de Papantla (2011-2013). Cifras del Censo de Población y Vivienda Inegi (2010).

²³ Véase el Mapa 3. Habitantes de lengua indígena en el municipio de Papantla en la sección de los Anexos. Fuente: Inegi (2010) y Plan Municipal de Desarrollo del Ayuntamiento de Papantla (2011-2013), elaborado por Edgar Santiago Meza y Valeria Ysunza Pérez Gil.

de su sistema normativo, ha traído como consecuencia el monopolio de la administración de justicia por parte del Estado, que, por medio de sus instituciones, interviene en la solución de los conflictos dentro de la sociedad indígena. Lo anterior conlleva a que: “Frecuentemente, los habitantes de las comunidades indígenas denuncian que el sistema de justicia es lento, complejo y costoso, poco accesible y complicado” (García, 2009:12), debido a la barrera del idioma, pues muchos de ellos no dominan el castellano.

Bajo este contexto se encuentran muchas comunidades indígenas del estado de Veracruz, las cuales presentan una serie de necesidades que las mantienen en la pobreza, acompañada de un “asentado analfabetismo” (García, 2009:12), factor condicionante para el acceso a la justicia, y razón por la cual esta práctica jurídica es distante e inalcanzable para los indígenas, algunos de ellos analfabetas, como es el caso de la curandera Luciana y la partera Susana, quienes forman parte del grupo de entrevistados.

Ante tal situación, nos damos cuenta de la coexistencia y de la interacción de dos niveles legales; esto quiere decir, de la “interlegalidad”:²⁴ el que funciona dentro de la comunidad indígena y el que corresponde a la

²⁴ Frente a este reconocimiento múltiple y, al mismo tiempo, específico de sistemas normativos y jurídicos, han surgido aportaciones teóricas que han estudiado la simultaneidad espacial y temporal de estos distintos sistemas, tanto del que proviene del Estado como del indígena. Así, entendemos por “interlegalidad” a una “intersección de diferentes órdenes jurídicos. Esto significa que las normas del derecho estatal y las normas indígenas se encuentran imbricadas, constituyéndose mutuamente en formas que implican el conflicto normativo, pero también la negociación y múltiples transacciones” (Santos, 1987; en Chenaut, 2004:291). Este concepto de “interlegalidad” reconoce, entonces, que la “justicia” va más allá de los términos “occidentales” y que también ha existido en los pueblos indígenas, “pero en el caso de América, una vez llegados los españoles ha sobrevivido en la exclusión y clandestinidad en medio de un proceso de resistencia que le ha permitido a lo largo de los tiempos obtener niveles de reconocimiento de su existencia” (Beltrán, 2001:1).

cabecera municipal. “Es aquí donde se aprecia especialmente el uso que los actores sociales realizan de los referentes legales, tanto los provenientes del derecho del Estado, como de las normas locales y del derecho indígena” (Chenaut, 2004:245).

Como bien señala García, tradicionalmente en algunas regiones de Veracruz, la forma de solucionar los problemas de las comunidades es mediante el acuerdo, “una especie de mediación, la cual se aplica de distintas formas; pero todavía se sigue recurriendo a los ancianos o a los más viejos, por su calidad moral o por su sabiduría” (García, 2009:12-13). Sin embargo, “También es sabido que en muchas ocasiones esa forma de mediar o acordar sin el mayor formalismo da pie a que se oculten ilícitos que debían ser conocidos y juzgados, en su caso, por los órganos jurisdiccionales” (García, 2009:13).

Por otro lado, con base en los estudios realizados en Coyutla, municipio vecino de Papantla, Chenaut afirma que: “En las comunidades rurales predominan los procesos conciliatorios y de resolución de disputas que llevan a cabo los jueces de comunidad (antes jueces auxiliares); éste es el ámbito de la jurisdicción indígena en el ejercicio de la legalidad” (Chenaut, (2004:243).²⁵

²⁵ Cuando un caso no puede ser solucionado en la comunidad o el procedimiento así lo requiere, es turnado a la cabecera del municipio donde funcionan la Agencia del Ministerio Público y el Juez de Paz. A la primera le corresponde atender denuncias sobre asuntos que puedan constituir delito, que se integran como averiguación previa. De acuerdo con la índole de delito, la averiguación previa será remitida al Juzgado de Paz en el municipio o a la Agencia del Ministerio Público que se encuentra en el nivel superior, en la ciudad de Papantla. En cuanto a la división jurídica regional, según Chenaut (2004), el Distrito Judicial de Papantla ha sido delimitado territorialmente por el Poder Judicial del estado de Veracruz y se encuentra constituido por 11 municipios y una cabecera distrital judicial que se localiza en la ciudad de Papantla. “Este conjunto de municipios se articula jurídicamente entre sí en términos procesales, en el sentido en que la cabecera es el eje que enlaza los procesos jurídicos que se llevan

Sobre el reconocimiento de la interlegalidad, García considera que: “Ha existido voluntad por acercar la justicia del Estado a los indígenas en el estado de Veracruz, tal es el caso de la creación de la Subprocuraduría Especializada en Asuntos Indígenas de la Procuraduría General de Justicia en el Estado”. A pesar de ello, “este esfuerzo no es suficiente en la procuración de justicia” (García, 2009:13). Por consiguiente, el mismo autor (García, 2009:12) ha contemplado a la mediación “como una válvula de escape para la administración de justicia”, debido a que, de aplicarse ésta como una forma para la solución de conflictos, muchas de las controversias que actualmente se están ventilando en los órganos jurisdiccionales podrían haberse mediado por las características del conflicto. De ahí nuestro interés de facilitar la mediación, en el ámbito del proyecto general mediante la creación del Centro de Mediación de Papantla.

En lo que concierne particularmente a este trabajo, existe el interés de conocer el contexto de los totonacos papantecos, así como el de compartir sus métodos para la resolución de sus conflictos, como el caso de los Consejos de Abuelos que hoy en día se están intentando reestructurar a partir de la resignificación y revaloración que tiene la figura del *Kantiyán* para los totonacas.

Por último, damos paso a los siguientes capítulos, observando y tomando en cuenta que la situación de interlegalidad que se vive en Papantla, con base en los estudios de Chernaut (2000:261), “permite apreciar que

a cabo en los distintos municipios del distrito” (Chenaut, 2004:242). En la ciudad de Papantla se localizan las Agencias del Ministerio Público (AMP), el Juzgado Primero de Primera Instancia (Civil y Penal) y el reclusorio regional. Por consiguiente, encontramos que en términos del procedimiento judicial “se encuentran entrelazados los siguientes niveles legales: Juzgado de Comunidad (en algunas comunidades rurales), Jurado de Paz (en las cabeceras municipales), Juzgado Mixto Menor (en la cabecera del distrito judicial), Juzgados de Primera Instancia (Civil y Penal, en la cabecera del distrito judicial), Tribunal Superior de Justicia (en la capital del estado de Veracruz) y los tribunales federales” (Chenaut, 2004:243).

en determinadas situaciones no existe correspondencia entre las normas del derecho estatal y las normas indígenas, lo que genera intersecciones y conflictos entre normas”. Por tales motivos y ante la importancia de esta consideración para entender la realidad de las prácticas en la justicia totonaca papanteca, se destacará este punto de manera comparativa en el capítulo sexto, no sin antes hacer mención del contexto totonaco, de su noción de conflicto y de conocer quiénes y cómo se resuelven los conflictos.

Capítulo II

Historia, cosmovisión y organización social de los totonacos

No nos debemos perder en el tiempo ni en el espacio. Debemos pensar qué importancia tenemos en esta vida, ocupando un espacio en un momento dado... El conocimiento fortalece nuestra vida espiritual.

(Domingo Francisco Velasco, 2012)

El pueblo totonaco (*tutunakú*), quien ha perdido la mitad de su territorio desde la llegada de los españoles, forma parte de la diversidad étnicocultural del estado de Veracruz.

En la actualidad, este grupo indígena se localiza en la región conocida como *Totonacapan*, la cual abarca desde las costas de Golfo de México hasta las primeras elevaciones de la Sierra Madre Oriental, a 1,500 msnm, y está conformada por una parte de los territorios de los estados de Puebla y Veracruz; por lo tanto, se le reconocen dos subregiones: la poblana y la veracruzana, de las cuales nos enfocaremos en esta última que comprende una superficie de 2,952 km².

Recobramos la importancia del concepto *región* para contextualizar nuestro estudio realizado en el municipio de Papantla, por tratarse de un área delimitada, establecida y conocida como tal, basándonos en aspectos físicos y sociales, como los históricos, políticos, culturales y naturales. Quizá sería más preciso entenderla como un “regionalismo” (Ysunza, 2011:38) que se reconoce por la misma población, al compartir rasgos

culturales que reivindican su propia identidad, como el legado de la presencia indígena en el Totonacapan. Entonces, debido al contexto indígena que identifica a esta región, nos aproximamos al concepto de “región indígena”, definida como “el área de agrupación cultural en la que convergen asentamientos de uno o más grupos étnicos, incluida la población mestiza, definida a partir del dominio particular de una relación de acoplamiento o semejanza en la que prevalece la variable étnica y lingüística”.²⁶

Esta definición reconoce 20 regiones, entre las que se encuentra el Totonacapan veracruzano. Recientemente (en 2009), el Programa para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (PDPI) de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) ha propuesto una nueva clasificación de las regiones indígenas mexicanas, identificando 25 con base en la aplicación de cuatro criterios: demográfico, cultural, económico y de continuidad geográfica. En la primera regionalización aparece el Totonacapan Veracruzano, mientras que en la segunda aparecen como una misma región la Sierra Norte de Puebla y el Totonacapan, donde 41.9% de población es indígena.²⁷

Para Ichon (1969), dicha distribución de la población totonaca en la fisiografía del Totonacapan ha permitido distinguir dos grupos: el de la planicie costera y el de la sierra que, hasta la fecha, continúan habitando la costa de Veracruz y parte de las sierras veracruzana y norte de Puebla, donde se aprecian variantes en la lengua totonaca entre los habitantes serranos y los costeros.²⁸

²⁶ Primer informe del proyecto Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas, por el Instituto Nacional Indigenista (INI, 2000).

²⁷ Programa Universitario México Nación Multicultural, UNAM, disponible en: http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=14 (consultado en agosto 2016).

²⁸ Varios de los entrevistados nos mencionan que actualmente se conservan más costumbres y tradiciones en las comunidades de la sierra, en comparación con las de la costa.

Un poco del ayer para entender el ahora

El pueblo totonaco es poseedor de una enorme riqueza cultural, lo que se observa “no sólo en el uso de su lengua ancestral, de tradición oral, sino en el arte popular, la medicina, la memoria histórica, la música y sus danzas” (DIF, 2009:47), pero en realidad se conoce poco de la historia de los totonacos. Como menciona Masferrer, la información disponible acerca su organización política es incompleta o escasa. “A pesar de ser el primer pueblo de importancia que se alió con los españoles, ninguno de los cronistas conocidos, como Bernardino de Sahagún o Diego de Landa, se ocupó de ellos” (Masferrer, 2009:91).²⁹

Totonacapan significa *tres corazones*: *toto* (tres) y *naco* (de *naku*: corazón), haciendo alusión geopolítica a los tres importantes centros ceremoniales que existían en la época prehispánica: Tajín, en Papantla; Zempoala, cerca de la antigua fundación del puerto de Veracruz; y Yohualichan, en la Sierra Norte de Puebla (Masferrer, 2004:6).³⁰ Otra versión del origen del nombre totonaco, es la relacionada con la adoración del dios *Totonac* en aquella región.³¹ En otras fuentes de 1581, informantes de la región de

²⁹ De lo contrario, para Kelly y Palerm (1952:1), los totonacos son tempranamente reconocidos como uno de los mayores grupos étnicos de México, “mencionados, aunque no a detalle, por los primeros cronistas”.

³⁰ Asimismo, Celestino Patiño (1907; en Kelly y Palerm, 1952:1) añadió otro significado al decir que *naku* (-*naco*), además de corazón, también se utiliza para nombrar *panal*; por lo que la palabra podría traducirse también como *tres panales* que, en el sentido figurado, se refiere a tres centros, porque:

[...] así como el corazón es el centro de la circulación de la sangre, puede considerarse al panal como un centro donde reside o afluye un grupo de abejas, en cuya acepción, en mi concepto, la aplicaron los antiguos totonacos para significar, quizá, que su territorio se componía de Tres Estados o Cacicazgos en cuyas capitales o centros residían los Caciques Soberanos (Patiño, 1907:5; en Kelly y Palerm, 1952:1).

³¹ Algunos autores que mencionan esta versión del significado son: Masferrer (2004) y Kelly y Palerm (1952), la explicación data de finales del siglo XVI y es ofrecida por

Tetela (de la Sierra de Puebla) señalan que la palabra significa “personas que vienen de donde nace el sol” (Kelly y Palerm, 1952:1).³²

Desde épocas tempranas, el Totonacapan estuvo abierto a invasiones, y “los impactos de la expansión del imperio mexica dejaron una pequeña huella cultural en la región. La conquista fue esencialmente militar y política, con énfasis en el pago de tributo” (Kelly y Palerm, 1952:23).



Pirámide de los Nichos (Zona Arqueológica El Tajín), Centro de las Artes Indígenas.

los pobladores totonacos del pueblo de Jonotla, quienes mencionaban que el nombre se aplicaba a la “gente y a toda su provincia y cordillera” que provenían de esa región e idolatraban a Totonac (Paso y Troncoso, 1907; en Kelly y Palerm, 1952:1).

³² En este sentido, Tovar (1981) comenta que Fray Juan de Torquemada, en sus relatos del siglo xvi, describe que los totonacas salieron de Chicomoztoc (*lugar de las siete cuevas*); en compañía de los xalpanecas se detuvieron en Teotihuacán y participaron en la construcción de la pirámide del Sol y de la Luna; y posteriormente abandonaron Teotihuacán, dirigiéndose a Atenamistic (Zacatlán), donde se extendieron hacia el oriente hasta las llanuras de Cempoala.

Para algunos historiadores del siglo XX, los totonacos tienen origen olmeca; por su parte, Tovar (1981) menciona que existen hipótesis de que los toltecas llegaron a la zona del Totonacapan en el siglo XII, procedentes de Tula, a pocos años de la caída de esta ciudad y sometieron a los totonacas después de luchas, obligando a que muchos de ellos se refugiaron en la sierra. Kelly y Palerm (1952:21) mencionan que “después de las agresiones chichimecas, parece que el Totonacapan disfrutó de una libertad relativa de las presiones del altiplano” a lo largo de 200 años, hasta principios del siglo XVI; debido a que a finales del siglo XV, durante el reinado de Moctezuma Ilhuicamina, la región fue dominada por los mexicas. Como consecuencia de estas influencias e invasiones, Kelly y Palerm (1952) resaltan el carácter bilingüe del náhuatl y del totonaco en el Totonacapan, que proviene de las épocas de la llegada de los toltecas y, posteriormente, de la imposición del tributo por parte de los mexicas.

La historia de la Colonia en el Totonacapan se resume a un sistema inicial de *repartimiento* y *encomienda*, la aparición y máximo dominio de la *hacienda*, así como la conformación de las *reducciones*³³ y *congregaciones*³⁴ indias; que, a pesar de haber respetado, en algunos casos, los cacicazgos indígenas existentes, se crearon con la finalidad de ejercer un mejor control y doblegar a los totonacos (Kelly y Palerm, 1952; Tovar, 1981).

El Totonacapan no albergó rebeliones significativas durante la Colonia y “la población indígena prefirió perder algo para no perderlo todo” (Masferrer, 2009:106).

³³ También conocidas como *misiones*.

³⁴ Concentración de población indígena rural en pueblos planificados por las políticas españolas de la Colonia.

Finalmente, los españoles conquistaron el Totonacapan en 1522,³⁵ y en 1523, con la llegada de frailes franciscanos, se inició la evangelización, que posteriormente pasaría a manos de la orden de los agustinos.

Durante el periodo colonial, el Totonacapan sufrió gran pérdida de población y de territorio, principalmente en la región que actualmente pertenece a Veracruz. Para Ichon (1969), la reducción de la zona ocupada por los totonacos se explica por dos hechos importantes: el primero de ellos se ubica antiguamente en la caída demográfica que sucedió a raíz de la Conquista, a mediados del siglo XVI, cuando la población pasó de 750,000 a 100,000; en tanto que el segundo hecho es mucho más reciente, el cual se refiere al abandono progresivo de la lengua totonaca.³⁶

El espíritu de rebeldía en el Totonacapan permaneció latente manifestándose en la adhesión de los indígenas al movimiento insurgente, pero la consumación de la Independencia no mejoró las condiciones de vida de los indígenas.

Tovar (1981) nos explica lo sucedido en esta época:

³⁵ A la llegada de los españoles, el Totonacapan se extendía desde Zacatlán hasta el Golfo de México, desde el Río Cazonos hasta más al sur del puerto de Veracruz, y había sido influenciado por la “expansión nahua de forma pacífica” (Masterrer, 2009:94); aunque en su momento se desarrollaron importantes rebeliones por abusos de la Triple Alianza, puesto que estaban bajo el dominio del emperador Moctezuma, quien los sometió militarmente. Por otra parte, los totonacos tenían una vieja alianza con los tlaxcaltecas para enfrentar a los mexicas. Por tal motivo, la llegada de Cortés fue interpretada como un signo positivo que abriría la posibilidad de eliminar el dominio mexica, ignorando las consecuencias que tendría esta alianza, ya que los españoles no la respetaron y, una vez logrado el triunfo militar, procedieron a saquear la zona del Totonacapan, como se relata en la *Relación de Misantla* (Masferrer, 2009:98).

³⁶ Entre la década de los años cincuenta y noventa del siglo XX, la lengua era el criterio más utilizado para distinguir a los grupos indígenas y sus miembros. Sin embargo, como menciona Ichon (1969:8), “no fueron los totonacos que disminuyeron, es la lengua totonaca que se habla cada vez menos”. [texto original en francés; traducción de las autoras].

El espíritu de rebeldía en el Totonacapan permaneció latente y se manifestó en la adhesión de los indígenas de Naolinco, Papantla, Misantla y Zacatlán al movimiento insurgente, desde sus inicios, bajo el mando de Serafin Olarte, de origen totonaca, quien estableció su cuartel general en Coxquihui. A su muerte, en 1820, continuó su lucha su hijo Mariano Olarte. La consumación de la Independencia empeoró, no mejoró las condiciones de vida de los indígenas, por lo que el propio Mariano Olarte continuó luchando por su causa, tomando la ciudad de Papantla en 1836, siendo derrotado poco después.

En resumen, y retomando a Masferrer (2009) podemos hablar de cuatro momentos clave en la historia de los totonacos después de la Conquista en la que se desestructura el Totonacapan:

1. Con base en lo relatado en el Plan de Papantla, en la primera mitad del siglo XIX la insurrección del líder totonaco Mariano Olarte abarcó el Totonacapan; luchaba contra la prohibición emitida por el Obispo de Puebla de celebrar la Semana Santa por seguir una costumbre basada en el sincretismo que para el grupo indígena representaba un profundo sentido en su cosmovisión.
2. A partir de la derrota del líder indígena, la sociedad mestiza inició estrategias efectivas para desmembrar el Totonacapan e implementar otras políticas, como la división de esta región entre los estados de Puebla y de Veracruz, lo que permitió a esta última entidad —según Masferrer (2009:125)— “consolidar su unidad territorial”. Las estrategias de ambos estados fueron distintas, por lo que los totonacos respondieron a diferentes y fuertes presiones culturales.
3. Con la llegada de los liberales se prohibió el culto público y neutralizaron el poder de la Iglesia al mismo tiempo que desestructuraron los sistemas de cargos políticoreligiosos. Asimismo, repartieron las tierras comunales y permitieron procesos de acumulación de tierras por parte de los mestizos, lo que actualmente se ve reflejado en las

minipropiedades, que no llegaron a configurar antiguamente organizaciones tipo hacienda.

4. Finalmente, a partir del siglo XX, se presentan las presiones y demandas económicas de la época, que dieron inicio al desarrollo de la explotación y la industria petroleras.

Sobre estos dos últimos elementos mencionados por Masferrer, nuestro entrevistado Zenón, nos reafirma que “fue a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando se empezó a propiciar la desaparición de las tierras comunales”; lo cual, años poco más tarde, “facilitaría la entrada del ferrocarril y la expropiación de tierras campesinas por parte de Pemex, en beneficio de la empresa”. Este proceso, argumenta Zenón, se reforzaría posteriormente, a fines del siglo XX, con la reforma al Artículo 27, “cuando se comienzan a parcelar y privatizar más tierras, acabando así con la vida comunal que afectaría cultural y socialmente la composición y organización de los totonacos desde hace 100 años con la pérdida del Consejo de Ancianos y del Kantiyán, y al mismo tiempo de gran parte de su identidad”.

Sobre la identidad totonaca

Al mencionar aspectos histórico-culturales de los totonacos y profundizar en el tema, nos preguntamos ¿qué es identidad y cuál es su importancia? Domingo, totonaco serrano, nos responde de la siguiente manera:

Es algo que nos dice de su origen, de su vida, de dónde proviene, es algo que nos da a entender: yo estoy aquí ahorita, pero mi identidad a la mejor me lleva más allá de donde yo me encuentro [...] para nosotros es algo que me hace entender con lo que me rodea [...] son como códigos que están en cada ser que lo demuestra, lo manifiesta y es lo que lo identifica. Y por eso hay creaciones culturales que cada uno tiene desarrollado, y eso es lo que lo identifica en su lugar y lo demuestra [...]

Esta simple explicación es lo que a Domingo lo define y lo hace identificarse como totonaco; y, en pocas palabras, como diría Zenón, significa “sentirme perteneciente a...”. Así, parte de esta identidad se proyecta todavía en el uso y la práctica de la lengua totonaca, como lo resalta Miguel desde su punto de vista académico: “La lengua abre otro enfoque [...] hay más confianza, más plática, la generación de ideas es más fluida con los abuelos”. Pero también valoramos la lengua totonaca por el poder que, como dice Domingo, tiene la palabra y el diálogo en las comunidades; además de ser una de las representaciones acerca de su entendimiento del mundo, de su cosmovisión. Por esta razón muchas veces no existen traducciones literales de palabras ni de conceptos del castellano al totonaco y viceversa. Para Oscar: “el hablar tu lengua te desnuda”.

Sin embargo, la lengua totonaca se ha ido perdiendo en Papantla, a pesar de su valor identitario. Lo anterior lo constatamos mediante las entrevistas realizadas a Gregorio, María Luisa, Epifanio y Zenón, entre otros; esta pérdida se aceleró a principios de la década de los cincuenta, cuando los gobiernos federal y estatal prohibieron a los alumnos el uso del traje típico y el manejo de la lengua dentro de las escuelas primarias en las comunidades indígenas de todo el país; la región del Totonacapan no fue la excepción. Asimismo, actualmente “a los jóvenes ya no les interesa o se avergüenzan al hablarlo”, citando las palabras de Gregorio.

Por tal motivo y con la finalidad de que no desaparezca la lengua, el profesor Epifanio se ha encargado de luchar y darle un lugar importante dentro del sistema educativo a la educación bilingüe, tanto en su comunidad como en su municipio. Fue con sus propias palabras que nos comparte su inquietud y preocupación de la siguiente manera:

Yo hablo el totonaco como lengua materna, porque mis padres hablan totonaco y después aprendí el español en la primaria de la comunidad El Tajín [...] Perdemos nuestra identidad y nos aculturamos, y ya no buscamos nuestra identidad. La educación, como consecuencia, es lo que ha hecho al no haber estimulado el totonaco [...]

Ante la evidente transformación cultural a lo largo de la historia de los totonacos en Papantla, partimos de la consideración de que los grupos indígenas no son estáticos; por el contrario, experimentan transformaciones importantes, sin que por ello dejen de conservar la singularidad de sus culturas y, por ende, de sus formas de vida. Esto sucede tanto con los indígenas de los medios urbanos, como de los medios rurales serranos y costeros de la región papanteca, con sus respectivos matices de transformaciones y adaptaciones culturales. Por ello, “se han convertido en culturas en resistencia³¹ en continua transformación, y [en las que] cuando un cambio se les hace necesario son capaces de adaptarse de inmediato a la nueva situación” (Nigh y Rodríguez, 1995:18).³⁸

Del cómo ven y perciben el mundo

La relación de los pueblos indígenas con sus comunidades, sus lugares y su territorio, se basa en el ámbito de sus técnicas, sus prácticas y sus saberes; pero también en los ámbitos de la cosmología, de la política y de la cultura en todas sus manifestaciones (Nigh y Rodríguez, 1995). Los grupos indígenas están vinculados con territorios específicos (en este caso el Totonacapan)

³¹ Pero también en sobrevivencia y *reexistencia*, concepto utilizado por las autoras que incluye existencia y resistencia.

³⁸ Estas formas de adaptación son características de cada cultura y en cada lugar, y junto con la reinención de su identidad, lo cual “hace posible relaciones únicas con el medio en el que se desarrollan” (Nigh y Rodríguez, 1995:22).

con los que, pese a las vicisitudes del azar y de la historia, mantienen relaciones profundas y únicas.

En la cosmogonía indígena totonaca se encuentra la razón de ser.³⁹ Para Ichon (1969), se necesita reconocer diferentes elementos para entender la concepción del mundo totonaca y su simbolismo y representaciones: los nombres, los colores, la tierra representada como un comal, el universo como un temazcal y la orientación.

Mediante las entrevistas identificamos que dentro de esta concepción del cosmos también emergen las bases de sus nociones y concepciones sobre el conflicto, la paz, el respeto y la justicia para los totonacos. Esto quiere decir que la cosmovisión es determinante en la forma en que estas sociedades se relacionan con la naturaleza, donde el concepto fundamental que regula las formas de relación entre los miembros de la mayoría de los grupos indígenas y de ellos con el ambiente, se cimienta en que el ser humano es parte integral y activa del cosmos. Domingo lo expresa de la siguiente manera: “Lo que existe en el cosmos cumple con ciertos requisitos. Lo que debemos hacer en la Tierra es porque estamos obedeciendo al Cosmos”.

Bajo esta lógica totonaca, Barié (2007:113) resalta la importancia de la cosmovisión para entender las bases del derecho indígena, comentando lo siguiente: “El derecho indígena se fundamenta en una filosofía o religión de la dualidad armónica: así como el sol (hombre-padre) y la luna

³⁹ Con base en los trabajos de Ichon, realizados en la sierra totonaca de Puebla, su concepción es esencialmente dinámica: se define el juego de los astros y el de los elementos en un espacio orientado, gracias a “un simbolismo complicado de nombres y colores, determinando así no solamente el funcionamiento del universo, sino que también la vida y la muerte de los seres humanos y el desarrollo del ritual” (Ichon, 1969:32).

(mujer-madre) se complementan y se unen, sin perder su diferencia y particularidad. Estos principios de equilibrio, interrelación y armonía entre hombre, naturaleza y sociedad se aplican también en las relaciones sociales”. En palabras de Domingo, desde su visión totonaca, este equilibrio del que habla Barié es dual, ya que son hombre y mujer a la vez.

A lo largo de la entrevista, Miguel menciona en repetidas ocasiones el papel que tienen las ceremonias como parte de la cosmovisión y la forma espiritual de resolver conflictos para los totonacos con base en sus rituales, en los que frecuentemente están presentes los cuatro elementos naturales.

Miguel detalla más al respecto; por ejemplo, nos narra la ceremonia que se lleva a cabo cuando se instala el palo de la danza de los voladores; en ella se tiene que ofrendar gallinas para apaciguar al inframundo y “estar bien con él”.

Con el fin de encontrar el equilibrio, se hacen ceremonias para los niveles celestial⁴⁰ y del inframundo. Miguel dice que para él, como joven que es, no ha llegado su momento para participar en todas las ceremonias; “porque, con base en la naturaleza de las ceremonias, se necesita de mucha energía y preparación”; pero nos relata, de forma breve, algunas que se hacen dentro de la Casa de los Abuelos del Centro de las Artes Indígenas (CAI):

En las ceremonias se ofrendan comidas, bebidas, tabaco y flores... En estos actos rituales se generan energías para unificar las plegarias. Hacer una sola intención, un solo pensamiento. Todos los participantes tienen que prepararse moral y espiritualmente, se determina el día, la fecha, la hora de la ceremonia, así como el número de ofrendas. Si alguien de los participantes

⁴⁰ “Las estrellas y sus constelaciones [hechas con las figuras de palma que adornan los altares] son representadas en las ofrendas, porque tienen mucho significado: las estrellas caen y dan avisos [...] nos están cuidando” (Miguel Juan León, 2012).

no sigue las indicaciones de la abuela y del abuelo, responsables de la ceremonia, se presentan una serie de energías negativas que pueden accionar graves problemas morales y espirituales. Para la curación o solución del problema se procederá con la preparación de otra ceremonia [...]



Centro de las Artes
Indígenas

Epifanio relata que: “Aquí es para venir a trabajar y ofrendar a los dioses”, porque, según Gregorio, el pueblo totonaco parte de su cosmovisión prehispánica para fundamentar su religiosidad sincrética y así explicar gran parte de su cultura.

Gregorio afirma que el pueblo totonaco no era bélico y por eso asimilaron más los elementos de la religión católica, sin mostrar tanta resistencia:

Somos temerosos a los fenómenos naturales (al agua, a la lluvia, al trueno). Ese temor se ve reflejado en el respeto hacia las deidades [...] cuando Dios está enojado, se manifiesta a través del trueno.

Composición de la casa totonaca

Parte de la cosmovisión y del sincretismo de esta cultura se refleja en la presencia y existencia del altar o *puchaw*, que aún representa un lugar sagrado y fundamental en el hogar, en el que la familia simboliza el bastión de resistencia y organización social para la subsistencia, y donde se comparten conocimientos y saberes de la cultura totonaca, al tratarse del ámbito donde se aprenden desde las cosas elementales de la vida cotidiana, hasta las costumbres y los rituales.



Altar totonaco, Centro de las Artes Indígenas.

La forma más representativa de familia entre los totonacos es la *familia extensa*, integrando, además de los miembros de la *familia nuclear* (padres e hijos), a los abuelos, bisabuelos y hasta tíos y primos (DIF, 2009:56). Para Zenón, este tipo de modelo de familia es “corporativista”.

En la composición familiar, el hijo menor o la hija que aún no se casa cuida de los abuelos, mientras que los hijos mayores, a quienes se les reparte prioritariamente la herencia, viven con los padres. En este caso, el padre permite a los hombres casados construir sus viviendas en el mismo terreno o utilizar la misma construcción de la casa, adaptándola al nuevo matrimonio. Entretanto, las mujeres son las que se mudan a la casa de los suegros, donde son guiadas por la suegra. Varios entrevistados dijeron que el papel de las mujeres ha estado básicamente en la cocina.

En lo referente al matrimonio, Zenón nos comenta que anteriormente los padres decidían con quiénes casaban a sus hijos, especialmente en el caso de las mujeres; y José considera que, de alguna forma, mediante el

matrimonio es como se asume inicialmente y en pequeña proporción el compromiso con la comunidad.

La educación se imparte a través de los padres y principalmente de los abuelos, quienes orientan, conducen y guían, para que los hijos actúen “de manera correcta”. Asimismo, el padrino de bautismo también tiene un gran papel, porque funge como un segundo padre.⁴¹ A los mayores siempre se les respetaba y en la actualidad se sigue acompañando el respeto hacia ellos con una pequeña reverencia, inclinando la cabeza, a la que los mayores responden tocándoles la cabeza en señal de bendición.

Para Gregorio la educación familiar, que proviene básicamente de los abuelos, se sustentaba en una manera de represión con la que sembraban temor a los niños. Cuando venían los huracanes, por ejemplo, decían que el Señor estaba enojado, porque no le habían rendido “el ritual que se merece”. Por tal motivo y con la finalidad de evitar las malas consecuencias de este suceso, se ponían a orar en las cuatro esquinas, afuera de la casa, para pedirle la calma de la tempestad. Ante esto, Gregorio aclara: “No sé si era casualidad, pero sí, se calmaba la lluvia, y eso hacía que tú creyeras en él. Todos estos significados eran parte de una forma de vida y nos sometíamos a la sabiduría del abuelo; por eso siempre hacíamos referencia a él”. Así, los abuelos, según Gregorio, iban moldeando las creencias y las acciones de los niños “para que no se portaran mal”.

⁴¹ Para ahondar en el tema, consultar la tesis de Maestría de Elio Masferrer (2006:206-243). Disponible en: <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/014698/014698.pdf>

Masferrer expone la manera en que las redes sociales se construyen con base en la complementariedad de parentesco, familia y compadrazgo. Por lo que si bien los totonacos tienen un concepto de parentela, éste no es necesariamente el de familia, incluye también los espacios domésticos que se comparten, los procedimientos religiosos, incluso la relación con las parteras. Actualmente, ante el desarrollo de fenómenos como el protestantismo, que cuestiona la relación de compadrazgo, las comunidades han establecido nuevas redes, como las que se construyen a partir de los actos relacionados con las graduaciones escolares y universitarias.

Bajo estas características, podemos observar claros ejemplos de un sistema patriarcal y de jerarquía entre los totonacos.

De la casa a la comunidad totonaca

Según lo narrado por el profesor Epifanio, los totonacos tenían una organización social muy completa para nombrar a sus autoridades y para elegir a las personas encargadas de impartir justicia, quienes tenían que ser muy responsables y colaboradores con su comunidad,⁴² estas cualidades, basadas en el deber y en la responsabilidad, eran observadas por los ancianos desde que ellos eran jóvenes, y empezaban con cargos menores siendo topiles.⁴³

A medida que transcurría nuestra entrevista con Domingo, nos fue describiendo un diagrama acerca de la organización social que existía anteriormente en la sociedad totonaca,⁴⁴ que representa el “buen entendimiento

⁴² Aguirre Beltrán y Pozas Arciniega (1981) nos explican su concepto de comunidad: “La comunidad indígena está compuesta por una base biológica y una base territorial mantenidas en relación indisoluble por los instrumentos integrativos que suministra la cultura. La célula o unidad mínima de esta base biológica está constituida por la familia nuclear; la célula o unidad territorial menor está formada por la parcela familiar o tlamilpa. En ellas se encuentran los gérmenes de la estructura social de la comunidad que no es otra cosa que una familia extensísima que ocupa un más o menos dilatado territorio”. Disponible en: http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=2 (consultado en agosto de 2016).

⁴³ Epifanio aclara la diferencia entre topil y policía. El primero es el joven encargado de comunicar, avisar a todos de los acuerdos; por ejemplo, si van a realizar faenas en espacios comunes o para construir capillas y la casa del maestro. También era el encargado de llevarles agua a los que hacían faena. Mientras que el policía, el *makgtakgalhna*, tiene la función de vigilar.

⁴⁴ En la entrevista, Domingo nos describe todo un complejo sistema de organización social que existía principalmente en los totonacas serranos. Véase en los Anexos, donde se encuentra la explicación escrita, asimismo en la cápsula 12 que contiene el audiovisual de esta explicación en voz del entrevistado.

de la comunidad”. Domingo continuó diciendo que para vivir en paz y en armonía, las personas tenían que respetar, pasar y formar parte de estos niveles sociales, que nunca eran estáticos ni verticales de arriba hacia abajo, sino que interactuaban, fluían, eran ocupados y transitados también de abajo hacia arriba.

José comenta que actualmente todavía se eligen algunos de estos cargos comunitarios mencionados por Domingo a través de la Asamblea, regida por usos y costumbres: desde el topil, vocales, comités, juntas y policías, hasta el juez auxiliar; y se tenía que pasar por todos los cargos para llegar a ser la autoridad, que hoy en día se representa con el agente municipal. Las pocas asambleas comunitarias que se siguen realizando, puesto que se han perdido en la práctica, están dirigidas básicamente hacia los aspectos administrativos y ya no tanto a los sociales o de la vida en comunidad, como lo menciona Oscar.

Hasta aquí hemos hecho una breve descripción del pueblo totonaco como poseedor de una enorme riqueza cultural, así como también abordamos la importancia de su identidad como grupo étnico. Además, nos enfocamos en su cosmovisión y su estructura social, por medio de la explicación en cuanto a la función y relevancia de cada uno de los cargos comunitarios y de los miembros que componen a la familia totonaca.

Nos basaremos en este contexto totonaco papanteco para continuar en el siguiente capítulo, enriquecido con información obtenida de las entrevistas. Ahí resaltaremos la importancia y las transformaciones de los saberes totonacos para identificar e ir entendiendo cómo emergen sus nociones y concepciones sobre el conflicto y la paz, puntos que serán desarrollados a profundidad, junto con sus representaciones y sus prácticas.



Capítulo III

El conflicto para los totonacos

[...] Siempre un conflicto te va a ocasionar pensamientos y emociones encontradas, dudas y miedos; y que en la vida el nacer es un conflicto porque es pasar de un estado a otro. Los físicos nos dicen eso; pasar de un estado a otro es un conflicto y se genera una energía y se retrae una energía y hay inercia entre pasar de un estado a otro, entonces esa inercia es lo que hay que vencer en este conflicto. Pienso que un conflicto son situaciones superables, es cambiar de un estado a otro [...]

Eneida Hernández, 2012

El conflicto: sus saberes y representaciones⁴⁵

Domingo comienza la entrevista —que nos pareció más una *clase magistral*—, toma la palabra y nos la transmite a través de sus interesantes narraciones filosóficas. Así, nos habla de la importancia que representa y tiene la palabra⁴⁶ para poder entendernos, porque explica que cuando ésta no se utiliza es cuando se presentan los conflictos:

La palabra nos ayuda a entender el universo. La debemos considerar en nuestra vida. Sin la palabra se pueden hacer muchas cosas, pero la palabra es dada, nos la designa el Creador, y por eso hay que usarla. Está dentro de una cápsula que se llama sabiduría [...] A medida que se vaya dando la palabra, se va entendiendo. Cuando no hay entendimiento con la palabra, la gente se conflictúa.

⁴⁵ Para una mayor referencia sobre la concepción totonaca de conflicto, consulte la cápsula 1 “¿Qué es conflicto?”

⁴⁶ Para reflexionar más sobre la importancia de escuchar la buena palabra, véase la cápsula 10, “Tachiwin tu malakpuwaninan xlakata tlan nalak’kawaliya latamat: Palabras orientadoras”.

Eneida también nos aporta y enriquece con su saber nahua, al hablar del poder de la palabra:

[...] porque la palabra tiene peso y tiene medida, entonces si tiene peso y tiene medida, lo que nosotros decimos no se lo lleva el viento, se queda en tu cuerpo, se queda en este espacio; entonces se van a poder hacer las cosas, porque tienen peso y medida, no son palabras al azar, no son palabras improvisas [sic]; por eso se crea un compromiso entre quien dice algo y la persona que escucha, y la persona que escucha no sólo escucha, sino que también dice y participa, y se genera un compromiso; por eso si se dice esa palabra, ya se da por hecho, nosotros no firmamos. Anteriormente las y los abuelos no firmaban documentos, porque la propia palabra ya tiene peso. La palabra tiene medida, entonces está de testigo la tierra, que es la madre, está de testigo el padre, que es el cielo, el sol; entonces, ¿para qué vamos a firmar el documento si entre tú y yo hay esa comunicación? Cosas tan hermosas, tan importantes y en medio de eso están las flores y las velas, el dialogo que estamos llevando [...]

De igual forma, Domingo⁴¹ asegura que nosotros mismos somos los que provocamos el conflicto, porque “entre más confusión haya, habrá más problemas”; pero, al mismo tiempo, dice que depende también de nuestra estrella⁴⁸ con la cual nacemos:

El que tiene un conflicto es porque no hace buen uso de la palabra y se daña a la vez [...] El ser humano hace su propio conflicto, él mismo se provoca su malestar cuando no tiene buena comprensión de sus cosas alrededor [...] Cuando no hay un equilibrio, se provoca la envidia, el egoísmo; la otra

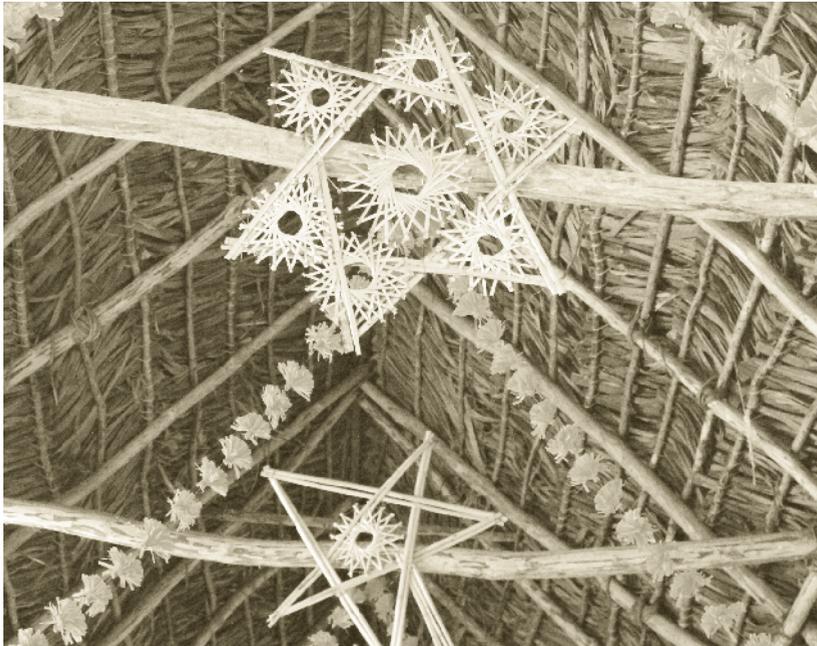
⁴¹ En la cápsula 8, “Obstáculos para la paz”, Domingo nos relata más sobre los conflictos y sus obstáculos, es decir, sobre las actitudes y contextos que los generan.

⁴⁸ Para Domingo, las estrellas son el don, la energía, el reflejo, lo que nos mantiene y, al mismo tiempo, nos mueve en el espacio: “Cada hombre es una estrella, pero hay que identificarla y conocerla” para que puedan guiar el camino.

persona lo siente y le provoca un choque y un desequilibrio. Entonces, hay una desobediencia espiritual [...] Cuando tu estrella no te está favoreciendo, hay un desequilibrio [...]

Las curanderas Luciana e Inés también creen que la envidia genera problemas entre las personas, y, con relación a este desequilibrio que proviene de nuestra estrella, Esteban comenta que: “El problema es el destino que nos han mandado, la estrella que nos han asignado”.

A lo largo de las entrevistas aparece la noción de *conflicto* como sinónimo de *problemas*, los cuales, según Gerardo, “nunca nos van a llevar



Techo del Kantiyán, Centro de las Artes Indígenas.

lejos”. Varias de las personas entrevistadas coinciden en que la palabra *problema* en totonaco es *ta'akglhuwit*. Asimismo, el profesor Epifanio añade otra palabra de la misma raíz: *tagawan*, que significa *discusión*.

Sin embargo, José difiere un poco al mencionar lo siguiente:

En realidad no existe el conflicto, más bien se trata de diferentes formas de ver la vida. Por eso hay que respetar y aceptar al otro, ser tolerantes. Pero cuando se pone en juego dos formas de ver experiencia, eso puede entenderse como conflicto.

Y, ¿cómo se evitan los conflictos? Respetando lo ajeno, a las personas. Si no respetas a las personas tú mismo haces tus propios conflictos.

José menciona la necesidad de que exista un reconocimiento hacia los padres y los abuelos, pues el respeto es esencial en la familia, que es la base de la organización social. Perder el saludo significa perder el respeto.

Gregorio reitera que un conflicto no es sinónimo de delito, porque el primero es manejable en la medida en que haya comunicación.

Otra forma de definir y hablar del conflicto es retomando las palabras de Humberto, quien lo define como: “Revolución negativa en el pensamiento y en el sentimiento [...] Lo que me preocupa en el sentido negativo”. De esta manera, el conflicto “influye en aspectos sociales, familiares, ambientales y políticos”, porque, “hay muchas cosas causando un revoltijo”.

Eneida percibe el conflicto como algo que forma parte de lo cotidiano, que está ahí siempre y que, dependiendo de cómo lo veamos, nos hace fuertes. Así fue cómo lo definió:

¿El conflicto? pues el conflicto es siempre lo que está permanente y hay que resolver; a mi parecer hay un conflicto natural que no hemos visto, por ejemplo: el respirar o el exhalar es un conflicto, el dormir y el despertar es un conflicto; o sea, el conflicto no siempre lo entendemos como algo que no debe de estar, pues porque estamos acostumbrados generalmente a decir que el conflicto es un problema... [lo vemos] como [algo] negativo; por ejemplo, yo siempre pienso, cuando iba a vender el epazote al tianguis de Llano Enmedio, me iba descalza y no tenía zapatos y caminaba en la grava caliente, no lo veía como conflicto y ahora las niñas lo ven como algo que está mal y muy mal; y puede ser que sea un asunto cultural y también económico que habría que resolver como un problema, pero a mí me fortaleció [...]

Nociones de paz,⁴⁹ respeto y justicia

Miguel⁵⁰ considera que para tener paz hay que saber escuchar, y la paz se refiere a estar bien con los cuatro elementos de la naturaleza: “Es conocernos a nosotros mismos y a la naturaleza [...] es estar bien, que mi corazón, mis sentimientos y mi cuerpo estén bien [...] es disfrutar el momento y la oportunidad”.

Asimismo, Miguel resalta que para encontrar la paz hay que alcanzarla; y para ello debemos cumplir con nuestra misión, con nuestra “encomienda” en la vida (como la mencionan los abuelos), porque “no estamos aquí para vivir por vivir”; y, por lo tanto, “se debe pedir permiso”, porque “caemos en la tierra como semillas, germinamos, crecemos, floreamos y tenemos que dar fruta, igual que un árbol”. Lo anterior, en las palabras de Miguel, implica también “conocernos a nosotros mismos”.

⁴⁹ Otro de los entrevistados, Víctor García Castaño, nos habló sobre su noción de paz en la cápsula 4 “Titum lalatayat min latamat: Ve por el camino correcto. ¿Tuku ama tlan latamat xa matakuxtunanin? ¿Qué es la paz para los totonacos?”

⁵⁰ Para ahondar en los valores que abonan a la paz, véase la cápsula 9 “Xalimakwa, xatalakpuwan tlan latamat: Valores para la paz”.

Para Gregorio, su noción de paz es “compartir las cosas”, porque “era una forma de armonizar las relaciones”. Epifanio usa una analogía muy parecida al mencionarnos que “paz” para los totonacos es *lakatitum natalapaya*, que significa *vivir en armonía*. En ese mismo sentido, Domingo retoma la importancia de la palabra al decirnos que “nos sirve para vivir en armonía [...] con el don de la palabra deberíamos ser más pacíficos [...] la palabra es un instrumento”.

Desde su visión nahua y femenina, Eneida nos comparte su concepción de paz:

¿Mi concepto de paz? es un estado, que no es un estado permanente, es un estado que yo creo que tenemos que buscar. He estado empecinada en que todas las cosas tienen que partir de uno (porque ésa también es enseñanza de los abuelos), ¿y cómo se multiplica ese estado?, pues una luz prende otra luz, que es un concepto y que más que un concepto es una práctica, y que en náhuatl es ‘*yoseluixtle*’, que se traduce *que mi corazón se apacigüe*.

Mientras tanto, para José:

La paz se da cuando estás sano, tu intención no es signos de pesos, es vivir con la naturaleza, con armonía... esa es la paz; pero cuando tú dices: aspiro a un automóvil, a una casa, a ser como el otro o la otra persona, eso te crea otro ritmo de trabajo y de pensamiento... Eso no te hace tener tranquilidad. La alimentación es parte de la paz, y la mejor viene de lo natural.

“Paz es vivir bien, no en lo material; significa que habrá maíz y no habrá enfermedad”, éstas son las palabras de Humberto; mientras que la abuela Luciana se refiere a que la paz existe cuando se tiene tranquilidad y

alegría en el corazón, es decir, “tener corazón sano”. Para Epifanio⁵¹ su noción se basa en el respeto a los mayores, y al mismo tiempo, el respeto significa compromiso.

Domingo usa la palabra *takaknit* para hablar de “respeto”, el cual “viene de mi ser, de mi sentir”. Así, las ofrendas justamente responden a este respeto hacia los dioses y a los mismos abuelos, ya que, según lo relatado, cuando se les visitaba (y en la sierra todavía es así en algunos casos), había que ofrecerles y darles un presente como muestra de respeto. Celso comenta que “una señal de respeto era no nombrar [por su nombre] ni a mi padre ni a mi padrino ni a mi abuelo”. Respeto, para Zenón, “es la base de toda justicia”.



Abuela Luciana.

⁵¹ Para mayor referencia sobre la concepción de paz para Epifanio, véase la cápsula 7, “Lakatitum latamat: La paz es una vida plena”.

En cuanto a la justicia, esta palabra no tiene una traducción específica para el totonaco, aunque su traducción más aproximada es *talakkaxlan*. Epifanio comenta que usan *makgatanksaná* para referirse a una persona responsable, un ser de paz que en la comunidad impartía justicia y sabía escuchar; esa persona podría ser, en la actualidad, el juez de la comunidad. En tanto, un *Mapaksiná* es el que imparte justicia con la ley, el que impone la justicia, como podría ser el que trabaja en representación del municipio.

Celso coincide con Epifanio en el hecho de que no existe una traducción específica, pero que se utiliza el concepto de *solución*, para aproximarse a la noción de justicia, que se escribe *lilajkkaxtlán*.

Viejos y nuevos problemas en las comunidades

Al parecer, en la actualidad, por lo que nos relata la mayoría de los entrevistados, algunos de los problemas más frecuentes en las comunidades siguen siendo los robos de gallinas, de mazorcas y de leña, y ya “el más atrevido llegaba a robar ropa colgada”, como menciona Gregorio. Éstos son los robos tolerados por la comunidad. También, Epifanio resalta la importancia de la vainilla en la región, la cual era robada con frecuencia, porque era muy valiosa y apreciada en el mercado.

Para Inés, desde su perspectiva y experiencia como curandera, su preocupación en las comunidades recae en la mala alimentación actual. Ella denuncia que “ahora todo está contaminado, [pero antes] cada quien tenía sus propios alimentos”. También, advierte que “[...] hay malas vibras que provocan accidentes porque hay personas envidiosas y la envidia provoca maldades”.

Gregorio menciona problemas por tierras que han permanecido a lo largo del tiempo; por otro lado, Facunda especifica que estos problemas en las

comunidades se deben a la microparcelización, lo que ha provocado división entre las familias, otorgando preferencia en las herencias a los hijos varones. Así, las herencias se han convertido en conflictos intrafamiliares y comunitarios, como también lo reafirma el padre Chema, párroco de Carrizal. Luis concuerda y reconoce que “en la región todavía existen muertes por la división de parcelas y por conflictos de solares”.⁵²

Sobre el poder, control de tierras y su delimitación, Epifanio nos relata un ejemplo acerca de la división que sufrió su propia comunidad hace algunos años, y que generó la creación de tres comunidades hoy conocidas como El Tajín, San Lorenzo y Zapotal Santa Cruz:

El Tajín se dividió hace veinte años por cuestiones políticas y porque no todos los habitantes del antiguo Tajín hicieron su faena correspondiente para el beneficio de toda la comunidad, porque se ha perdido el trabajo comunitario, que en totonaco es *limakxtum* (trabajo en conjunto) [...] Mientras que unos hacíamos la faena limpiando la zona arqueológica, otros se ponían a vender artesanías, y pues eso no era justo [...] Este problema se resolvió dividiendo a la comunidad”.

Desde el punto de vista de Facunda, la faena —que es el trabajo comunitario acordado en Asamblea con el objeto de apoyar a las familias y a la comunidad— puede generar o resolver conflictos, dependiendo de la circunstancia, porque se puede interpretar como *voluntaria* u *obligatoria*.⁵³

⁵² Solar es el término utilizado en la región para referirse a lotes o terrenos.

⁵³ Sobre las contradicciones jurídicas que se pueden interpretar en las garantías individuales expresadas de la Constitución Federal, Chénaut (2004:265) comenta la existente entre los Artículos 4° y 5°: “El Artículo 4° plantea que la ley respetará las costumbres de los pueblos indígenas en situación de multiculturalidad. A su vez, el artículo 5° de la Constitución Federal se refiere a que no se puede obligar a nadie a realizar un trabajo no retribuido, como lo es la faena”.

Para Epifanio y Gregorio, la violencia, la infidelidad y el alcoholismo representan los problemas actuales en las comunidades. “Ahorita es muy común de que el muchacho golpee a la señora, porque no sabe tomar. Cuando lo hace se pone agresivo”, así lo menciona Epifanio; mientras que Gregorio dice que “el alcoholismo es un problema porque las personas dejan de trabajar a causa de éste”.

Otro de los problemas mencionados, es la pérdida de la participación ciudadana que se empezó a dar cuando los jóvenes dejaron de comprometerse en el trabajo comunitario, y esto se ha relacionado con la presencia e injerencia de los partidos políticos. Lo anterior significa “que ya no hay faena”; y ahora, como dice José, “se hacen más obras por parte del ayuntamiento que por la misma faena”, cuando antes sucedía todo lo contrario.

En cuanto a los problemas matrimoniales, éstos se basan en la “pérdida de confianza”, pues de acuerdo con José, suceden porque “se cree más en el exterior que en el interior [...] Los conflictos matrimoniales explotan porque ya no se logran entender”. Esteban reconoce que la violencia intrafamiliar es un grave problema basado en reclamos del hombre hacia la mujer. Para él, en esta situación de pareja tan frecuente en las comunidades no se toma en cuenta que la mujer es quien tiene más responsabilidades en la familia.

Pedro considera que los problemas en las comunidades continúan siendo los mismos, pero destaca, al igual que Óscar y Víctor Poo, que la discriminación aún se manifiesta contra los indígenas en la ciudad de Papantla y en las mismas comunidades al intentar aplicar la justicia.

Sobre este tema, Epifanio añade que la violencia en la comunidad siempre ha estado presente (y era más común antes) porque “había gente maldita,

que ya nacía con esa característica [...] Si tú lastimas a una familia, esa familia se vengaba y se llegaban a matar. Algunas de estas personas que se vengaban se llegaban a escapar o se escondían”. Para Domingo, los conflictos con enfrentamientos y con violencia comenzaron en 1940.

Al respecto, Celso nos relata cómo era la violencia por el control de tierras de los caciques en su comunidad cuando su padre era joven. Él nos describe un conflicto reciente relacionado a la disputa entre dos partidos políticos locales:

Hace sesenta años, Polutla (de donde soy) era una comunidad muy conflictiva y violenta [...] Los caciques controlaban todo y se metían a robar a las casas [...] Así vivieron durante años, hasta que entró el ejército o algo así (muchos dicen que no era el ejército, que era otro grupo como paramilitar) [...] Hubo una matazón frente a la iglesia y cercaron toda la comunidad para no dejar salir a los caciques que habían acabado con la comunidad [...] Había una señora que se vestía como hombre para aparentar y salir por la noche a robar y en esa matazón la mataron [...] A los que agarraron todavía vivos los colgaron [...] Ahora ya es una comunidad tranquila como cualquier otra [...]

[...] En 1992 hubo un problema por partidos políticos (el rojo y el blanco), que se disputaban los poderes. Tenían recelo (uno del otro), no permitían que el otro grupo dominara ni gobernara a la comunidad; entonces hubo dos agencias municipales: una que era por parte del oficial y el otro era como en respuesta de rebeldía, porque no se habían hecho las elecciones como debían [...] Y eso repercutía en todos los ámbitos de la comunidad, por ejemplo se organizaban dos bailes [...]

A grandes rasgos, Humberto comenta que se acudía a los jueces comunitarios para los asuntos generales de la comunidad, y según el tipo de problema se recurría a una persona o a otra. Por ejemplo, si se trataba de alguna enfermedad, se iba con la abuela; si el problema era de tipo familiar (de pareja),

se consultaba a los abuelos mayores en la casa familiar o en el *Kantiyán*, donde se recibían a las visitas. En la actualidad como ya hemos mencionado, el uso del *Kantiyán* ha ido disminuyendo debido a que los abuelos van falleciendo.

Factores que han cambiado los problemas comunitarios

Uno de los factores que han cambiado los tipos de conflicto dentro de las comunidades, con base en el relato de Gregorio, es la presencia de las religiones protestantes, que han aportado nuevas prácticas dentro de las comunidades; para Gregorio, con ello se ha generado la división interna de algunas de ellas. Al igual que Gregorio, el padre Chema, párroco de Carrizal, también cree que la presencia de las diversas religiones es uno de los nuevos y mayores problemas.

En términos generales, varias de las personas entrevistadas comentan que tanto las religiones como el gobierno y los partidos políticos han intervenido para romper con los esquemas comunitarios, lo cual ha generado nuevos problemas en las comunidades que antes no se presentaban. Celso enfatiza relatando que: “El problema de uno era el sentir de todos; [ahora] nos vemos indiferentes a los problemas ajenos”. También, Epifanio nos cuenta que otro factor generador de estos cambios en las comunidades ha sido el hecho de que desafortunadamente “a los niños y jóvenes ahora les van y les vienen los consejos de los abuelos”.

A modo de síntesis, destacamos en este capítulo que adentrarnos en la distinción hecha por los entrevistados acerca de los términos sobre conflicto y problema, desde sus visiones positiva y negativa, por un lado, y de paz, respeto y justicia, por el otro, resultaron esenciales para comprender parte de la cosmovisión e identidad de los totonacos de la

región estudiada. Esto nos ayudará a entender, más adelante, su forma de abordar y enfrentar los conflictos y los problemas, tanto a nivel familiar como en sus comunidades. Los saberes y las representaciones sobre estos temas, en tanto que son las elaboraciones de los propios sujetos, nos mostraron que no son derivadas de un único momento, sino que son producto de varias generaciones, tal y como quedó manifestado en varias de las entrevistas.

En este sentido, el papel que juegan los diversos actores y sujetos es primordial para entender cuáles son los conflictos y las estrategias para su resolución, tema que expondremos a continuación.



Capítulo IV

Los sujetos y actores sociales participantes en la resolución de conflictos

Nos tenemos que preparar muy bien para comprender el sentido de nuestra vida, encontrarle el corazón; en el camino nos vamos a enfrentar con "energías negativas" que nos van a hacer sentir mal y ver la vida de diferente manera; pero la idea es que no nos afecten tanto, porque sabemos que también son parte de nuestra vida; el reto es aprender a equilibrar las energías [...] Detrás de estos accidentes, hay un buen aprendizaje; hay señales y sueños que nos previenen, sólo que no alcanzamos a comprender el lenguaje cósmico.

Miguel Juan León, 2012

Con base en las ideas de Barié, el conflicto entre personas causa precisamente un desequilibrio —ya mencionado por Domingo desde un punto de vista filosófico y espiritual totonaco—, y también ocasiona una ruptura en estas relaciones sociales; en el que “el inculcado, el denunciante, la autoridad y la comunidad juegan un rol importante en la restauración de este equilibrio” (Barié, 2007:113).

En el primer capítulo partimos de la noción de conflicto para los totonacos; ahora intentamos identificar quiénes provocan estos conflictos comunitarios, con base en la información de las personas entrevistadas. Por consiguiente, en este capítulo le daremos importancia a los actores y sujetos que participan tanto en los conflictos como en su resolución.

Recapitulamos que, en ocasiones, la religión y los partidos políticos han dividido a las comunidades; por ello, para muchos de los entrevistados se

han vuelto factores y agentes generadores de conflictos. Según José, esto se debe a que “han roto con la organización comunitaria”; además, Esteban considera que a veces “el mismo gobierno confronta a la comunidad”, puesto que “hay muchos programas del gobierno que en vez de provocar un beneficio, generan conflictos”, como también lo comenta Domingo.

Asimismo, José nos relata que el poder económico y político que se obtuvo por el cultivo de la vainilla en la región del Totonacapan generó conflictos que ocasionaron violencia en las comunidades. Asimismo, varios de los entrevistados afirmaron que la presencia de Pemex ha fragmentado la estructura y organización social de la región a partir de la segunda mitad del siglo XX, modificándola de tal forma que pasó de ser una zona agrícola y ganadera a una zona petrolera de importancia mundial. Esto implicó la llegada y la presencia de grandes intereses económicos y políticos por las tierras que han sido expropiadas para la extracción petrolera y que, por lo mismo, muchas de ellas se han ido contaminando, y terminan siendo no aptas para el cultivo o la ganadería. Como consecuencia, han surgido descontentos sociales y destierros de las comunidades.

José también cree que la organización de los padres de familia en las escuelas le ha restado importancia a las asambleas y a la faena comunitaria, ya que aquella se dedica exclusivamente a los temas escolares y ya no se interesa por la comunidad.

Pero, ¿quiénes han ayudado y siguen ayudando a resolver estos conflictos?

En la tradición totonaca se recurría a una persona mayor, comúnmente llamada *abuelo*, para saber cómo, dónde y cuándo sembrar; si sería en luna nueva o en luna llena; si había que esperar a que lloviera, etc. El

Los sujetos y actores sociales participantes en la resolución de conflictos

más sabio era el *abuelo mayor*, quien tenía la capacidad de formalizar un matrimonio o resolver algún conflicto.

Al respecto, Miguel nos comenta:

En una comunidad, donde todas las personas se conocen, siempre habrá una o varias personas que se destacan por sus buenos principios morales y espirituales. *Talipaw* se refiere a una persona con mucha capacidad, gente de respeto, sabio, inteligente, humilde, solidario de buen corazón y de pensamiento. Este personaje cumple una función importante dentro y fuera de la comunidad, es el abuelo o la abuela; ellos se encargan de nombrar la conducta de los integrantes de la sociedad, a los que se les consulta cómo hay que resolver un problema familiar y comunitario.

Domingo remarca el trascendental papel de los abuelos narrando cómo era antiguamente esta organización, basada en su importancia y su función social: “Antes había un Consejo de Ancianos, conformado por doce abuelos y [supuestamente también] abuelas que están conectados con los dioses. Hay un hilo que los comunica y los mantiene conectados a través del conocimiento”. Nos explicó que el Consejo de Abuelos era conocido como *Natlatne* (totonaco de la sierra) o *Lakgkolon* (totonaco de la costa), el cual se comunicaba con *Takámalh* (el Creador, en totonaco de la Sierra) y se apoyaba en los *napuxkun natlatne*, los veinticuatro abuelos que representaban a los líderes y gobernadores de cada comunidad.

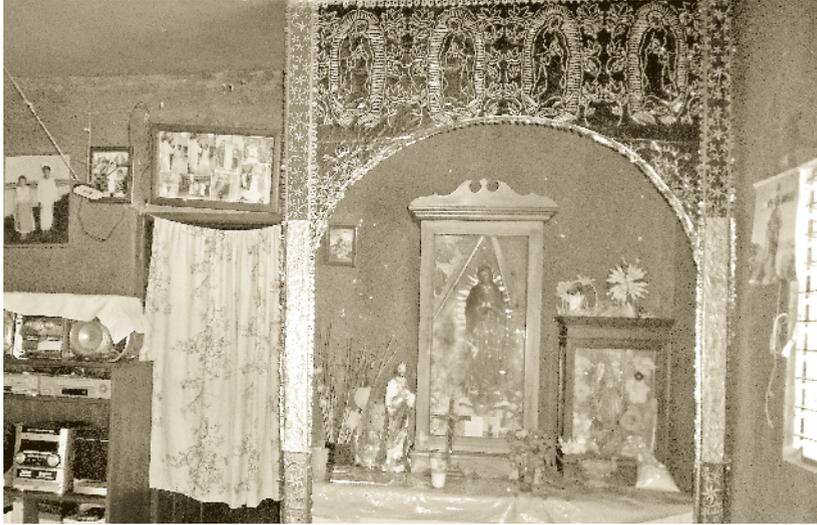
Estos abuelos consejeros se caracterizaban por su buen comportamiento y eran reconocidos por la comunidad por su buena relación con todos; además, eran los que se apegaban más a las costumbres y generalmente eran mayores de sesenta años. Por tanto, se trataba de personas muy respetadas en la comunidad, de tal forma que fungían como mediadores o conciliadores, ya que contaban con la autoridad moral y con estas carac-

terísticas que les otorgaba cierto *poder* para resolver un conflicto. Para ello, tuvieron que pasar por la mayoría de los cargos comunitarios: desde el primer cargo como topil (mensajero), pasando por policía (seguridad), comandante, miembro de algún comité (donde haya hecho un buen papel), juez y suplente hasta llegar a ser agente municipal. Los abuelos Gerardo, Merced y Esteban han pasado por casi todos estos cargos para llegar a ser respetados y reconocidos en cada una de sus comunidades, como ahora lo son; por eso es que han sido elegidos *abuelos* y *agente municipal*. Estos cargos los han ido realizando desde que cumplieron su mayoría de edad. Esteban comenta que bajo estos cargos: “escuchamos todo lo más que podemos de las personas”.

Epifanio usa la palabra *puxku* (singular de *napuxkun*), que significa persona que carga al pueblo. Como fue mencionado anteriormente, estos abuelos consejeros tenían que cumplir con varios requisitos, además de



Abuelo Gerardo, Centro de las Artes Indígenas.



Altar de casa totonaca.

buena conducta, y todavía hace sesenta años se encargaban de resolver los conflictos cuando, de acuerdo con lo expresado por Epifanio, “eran delitos menores”. En la actualidad, la facultad que tiene el *puxku*, ya casi extinta, es la de levantar un acta de denuncia, sin involucrarse con temas más delicados, como violencia intrafamiliar. Sin embargo, Domingo discrepa de esta nueva función del *puxku* y más bien cree que las Mayordomías (que son las representaciones religiosas de la comunidad) actualmente son las que “sustituyen” al abuelo consejero.

Dentro de la comunidad, los abuelos eran la máxima autoridad y contaban con guardias para velarlos y apoyarlos. Facunda nos comenta que, actualmente, podrían ser considerados un tipo de autoridad que hasta la fecha funciona, ya que en algunas comunidades se sigue recurriendo a ellos para su consejo, sobre todo en las localidades serranas o más alejadas de las ciudades; no obstante, esta costumbre se ha ido perdiendo.

Hin tachiwin ix ikaxtlaw kultlan

Debido a la importancia y a la eficacia de esta práctica, el gobierno municipal (2011-2013) puso en marcha un programa para promover el fortalecimiento y la recuperación de los Consejos de Abuelos en las comunidades. El éxito del programa fue tal que se formaron en treinta y dos comunidades para, posteriormente y por decisión propia, constituir el Consejo de Ancianos del Municipio del que Merced forma parte.

El abuelo Merced nos explica que este consejo está compuesto, a su vez, de doce ancianos por comunidad; cabe señalar que actualmente es una asociación civil.⁵⁴ En el caso de la comunidad de Merced, se reúnen cada quince días para platicar y recuperar temas y “cosas perdidas”, como los cuentos, porque anteriormente, al igual que las charlas, eran parte de las reuniones:



Altar de la casa del abuelo Merced.

⁵⁴ El Consejo de Ancianos de la Sabiduría Ancestral del Totonacapan A. C.

Los sujetos y actores sociales participantes en la resolución de conflictos

Anteriormente, en cualquier reunión, hasta en un velorio, se platicaban cuentos. Entre los años [de las décadas] de los sesenta y setenta se perdieron y ahora estamos tratando de recuperar y completar cuentos que nos sabíamos por partes. Yo me sabía más de cuarenta cuentos [...] Hemos platicado de cómo se hacían las cosas y de lo que vamos a hacer con la comunidad, atrayendo a los jóvenes.



María Luisa y Pedro⁵⁵ ahondan en cómo ha sido el proceso de conformación del Consejo de Ancianos de Papantla. Nos comentan que, inicialmente, fueron impulsados por un programa de gobierno, y se eligieron en asamblea general, en la que nombraron a personas destacadas que ya habían ocupado cargos importantes en su comunidad:

[...] Hay mujeres y hombres, es mixto; porque entre las mujeres están parte-ras, curanderas y otras pocas amas de casa. Son treinta y dos comunidades las que ya tienen representación con un abuelo [...]

[...] La función de los Consejos de Ancianos es rescatar todos los valores que se han perdido, pero no es tan fácil; también a ellos se les está dificultando, pero están haciendo el intento [...]

Para ese entonces cuando se realizó la entrevista (septiembre de 2012), Pedro y María Luisa mencionaron que el Ayuntamiento estaba construyendo el Kantiyán del Consejo de Ancianos en la cabecera municipal; y la idea

⁵⁵ Se realizó una entrevista conjunta a María Luisa Santes y Pedro Ramírez en las oficinas de Desarrollo Social del Ayuntamiento de Papantla el día 4 de septiembre de 2012.

final era que cada comunidad indígena tuviera su propio Kantiyán. Para Pedro, por ejemplo, su idea era que fuera como “una sala de cabildo”. Cabe destacar que orgullosamente Pedro y María Luisa señalaron que “es el primer municipio del estado que está retomando los Consejos de Ancianos”.

Merced, elegido como representante del Consejo de Ancianos de la comunidad Puente de Piedra, comenta que uno de los objetivos de convivir bajo el mismo techo con los abuelos es “aprender cómo se vive para no tener problemas después”; entonces él, como abuelo, tiene la función de “unir a las familias, no se buscaba a la autoridad porque eran los mismos abuelos” que fungían como tal. En las palabras de Domingo: “El abuelo es un sabio, un conocedor de la palabra que guarda para equilibrar las cosas, es pacificador [...] Los abuelos se preparan para dar consejos. Son los privilegiados para transmitir la palabra; por eso, es sagrado el que sabe utilizarla.

Humberto relata la importancia que tenían sus abuelos para la comunidad; así lo recuerda: “Mis abuelos eran visitados por muchas personas para dar consejos. El abuelo escuchaba a las dos partes, después generaba una opinión. Por otro lado, la abuela atendía a la involucrada. Se le daba un seguimiento a la resolución del problema a manera de visita”.

De este interesante relato, quisimos profundizar más en su narración, entonces le preguntamos por qué la gente buscaba a su abuelo. Fue así como nos enteramos de que su abuelo Manuel era rezandero y tenía el respeto de la gente por su buen trabajo y su producción en la siembra. Además, ayudó a la comunidad como mayordomo. Incluso, comenta Humberto, muchos de los abuelos que ahora asisten al CAI aprendieron de él, tanto de la siembra y como del cuidado de los hijos. La forma de criar y orientar a sus hijos fueron las bases para ser considerado por la comunidad como un buen ejemplo; por eso le pedían consejos.

Los sujetos y actores sociales participantes en la resolución de conflictos

Cuando murió el abuelo de Humberto, éste le encargó que mantuviera vivo el Kantiyán. Así, a partir de ese momento, tomó el papel de su abuelo. En la actualidad, es tanta la confianza que tienen depositada en él, que las personas le piden consejos para poder resolver algún problema. Al respecto, Humberto dice: “Es bonito, pero es un gran compromiso”.

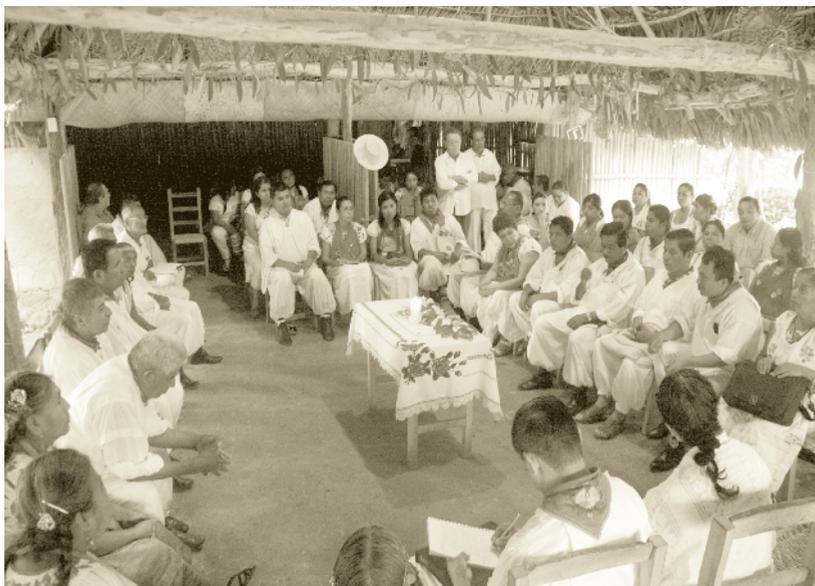


Reunión de Abuelos del Kantiyán, Centro de las Artes Indígenas.

Por otra parte, Facunda⁵⁶ rescata la presencia femenina en la resolución de conflictos al mencionar que a las parteras “se les sigue respetando en las comunidades”.⁵⁷ Ellas llegan a mediar o negociar, ocasionalmente, entre las familias para pedir la mano de la novia o resolver un problema

⁵⁶ Para conocer más sobre el importante papel que juegan las parteras para ayudar a encaminar la vida de los niños totonacos, consulta la cápsula 11: “Takgonanin makgchakganinanin: ti tlan stakayawanankgoy ti tlan tapuwan walin akgtum putawilh. Las parteras: consejeras para la armonía familiar”.

⁵⁷ La importancia y vigencia que aún tienen los curanderos y las parteras en sus comunidades se refleja en el *quorum* y la participación constante que tienen sus asambleas en el CAI. Son de las escuelas del CAI más consolidadas en el Parque Takilhskut.



Reunión de abuelos, maestros y alumnos del Kantiyán, Centro de las Artes Indígenas.

matrimonial. Así que, debido a esta primera indicación decidimos ir a buscar el testimonio de parteras, como Susana, para tener conocimiento de su propia experiencia y de la relación con su comunidad.

En compañía de Pedro, fuimos a visitar a Susana hasta su comunidad, Santa Águeda; ella forma parte del Consejo de Ancianos del municipio y habla muy poco el castellano, por lo que tanto la presencia y la traducción de su nieta fueron fundamentales para la realización de la entrevista. Susana decidió participar en el Consejo porque le gustó la idea y pensó que tal vez la apoyarían. Su nieta nos comenta que todavía hay personas de otras comunidades que van a buscarla; sigue dando consejos a todos los que ella ha recibido en los partos y, afortunadamente, nunca se le han muerto a la hora del nacimiento. Todo esto le ha dado créditos para que la comunidad la siga respetando. Dice que cuando

Los sujetos y actores sociales participantes en la resolución de conflictos



Curanderas de la Casa del Arte de Sanar del CAI.



Casa de la Abuela Susana del Consejo de Ancianos.

llega a enfermar, “la gente va a visitarla y eso la pone contenta”. Como parte de su trabajo y de su servicio, en el altar de su casa pide por los enfermos que a veces llega a atender; también por la recién parida y por el recién nacido.

Es notable observar cómo en repetidas ocasiones los entrevistados hicieron mención de la importancia de las curanderas y los curanderos. Epifanio dice que ellos “son los intermediarios con los otros seres divinos”, por eso “de alguna forma también participan en la resolución de conflictos”. Facunda los reivindica al mencionar que “si alguien necesitaba pedir algo, recurrían a los curanderos o adivinos para dar consejos, explicar, escuchar y tranquilizar”. Miguel cuenta que “los curanderos reciben llamados en los sueños para que esa sea su misión en la vida”; así fue como le sucedió a la abuela Luciana.

Dispuesta a conversar y a compartir sus experiencias, Luciana narró cómo este sueño la motivó a empezar a sanar en su comunidad. Nos comenta también que esta señal se reforzó cuando ella tenía ocho años y se encontró a un señor por el camino con quien platicó y le otorgó “el don de sanar al mundo”. Entonces, fue a partir de estos momentos trascendentales en su vida que decidió asumir el “llamado de su sueño”, para así comenzar a ser respetada y buscada por la gente de su comunidad y la de otras alledañas. Como toda curandera, por cada trabajo que realiza, ella hace su promesa con una pequeña ofrenda.

La abuela Luciana nos expresa, al igual que Domingo y Eneida, la importancia de la palabra y de cómo la utiliza para curar: “Yo cumplo con hacerlos hablar. Es importante hablar porque nadie sabe lo que quiere la otra persona. Si yo no hablo, ¿quién me va a ayudar? Por eso tiene uno que platicar, que dar consejos [...] Yo tengo la palabra, a donde voy me escuchan”.

Los sujetos y actores sociales participantes en la resolución de conflictos

Además de sanar el cuerpo, Luciana sana ayudando a resolver problemas matrimoniales escuchando a los involucrados y también por medio de rituales para pedirle a Dios que “donde haya pleito que mande la solución [...] Tengo mi Kantiyán en mi casa; cuando hay golpes, enojos y disgustos se arreglan en el Kantiyán”, menciona la abuela al mismo tiempo que saca a colación el sufrimiento que viven las mujeres totonacas “porque las maltratan y no saben leer”.

La abuela entró a formar parte del Kantiyán del CAI, ubicado en el Parque Takilhsukut de Papantla, para dar consejos y compartir sus conocimientos. Admite que, por su carácter, le ha tocado ser negociadora y mediadora dentro del mismo Kantiyán. Al finalizar la interesante plática que tuvimos con ella, resaltó su función y su papel dentro de la comunidad al decir que “un curandero y un abuelo valen lo mismo por sus conocimientos”, pero reconoce que tiene más valor como curandera.



Kantiyán del Centro de las Artes Indígenas.

Hin tachiwin ix ikaxtlaw kultlan

También tuvimos la oportunidad de acercarnos a Inés, otra curandera reconocida en Papantla, en el Parque Takilhsukut y en su comunidad, Cerro del Carbón. Un día fuimos a buscarla a su comunidad, y justo en ese momento se encontraba trabajando en su centro de sanación en Papantla; entonces, regresamos para realizar la entrevista. Finalmente, fue ahí donde la encontramos, en su lugar de trabajo, atendiendo a la gente con sus consultas por medio de masajes, hierbas y temazcales. Nos percatamos que es una mujer muy solicitada, por lo que no tuvimos mucho tiempo para conversar con ella. En su centro nos recibió amablemente y nos contó acerca de su papel en la comunidad, que es el de curar a las personas de las “malas vibras”. Al igual que la abuela Luciana, comentó



Casa de médicos tradicionales de la colonia Emiliano Zapata de Papantla.

que se necesita realizar una ceremonia para que una persona pueda recibir su trabajo y, de esta forma, ser recíproca. Desde niña empezó a cuidar a sus hermanos y a curarlos; así fue como continuó haciéndolo con las demás personas.

Como puede apreciarse, el sistema de organización social totonaco era y continúa siendo patriarcal. Sin embargo, esto nunca ha impedido que se consulte a las abuelas, principalmente cuando se trata de un problema de salud o de algún malestar en el cuerpo. Por eso, la idea del Kantiyán en el CAI es incluir también a las abuelas para que formen parte del consejo, como el caso de la abuela Luciana; porque, según Miguel, tanto abuelos como abuelas son “un complemento”. Por ejemplo, él explica que hay ceremonias en las que sólo los hombres participan, como en las cosechas, pero las mujeres están presentes, porque ellas ayudan en la preparación de la ofrenda y de los alimentos, como sucede en la ceremonia que se lleva a cabo para sembrar maíz: primero, se selecciona el terreno, después, se le pide permiso al Señor del Monte y a la madre Tierra, por último, se le ofrenda al maíz, sembrándolo en la tierra.

En el CAI le denominan Kantiyán a la Casa de los de Abuelos que formaron en 2006, con representatividad regional, con la finalidad de retomar y revivir viejas prácticas de diálogo indígenas. Su traducción literal al castellano es: casa grande o casa del abuelo, y está conformado por doce abuelos. Este número se debe a los meses del año que, frecuentemente, coinciden con el número de lunas llenas. A partir de ellas, pueden cortar leña, cosechar y recolectar pimienta o vainilla, o realizar actividades de alfarería.

Una anécdota muy curiosa e interesante para nosotros sobre los orígenes del Kantiyán y del *Lakgkqolon* (abuelos) conformados en el CAI es la que



Placa a la entrada del Kantiyán del CAI.

cuenta Epifanio y que nos ayuda a entender dónde se sustenta el interés de Juan Simbrón⁵⁸ en revivir y desarrollar algunas de las ideas del proyecto del Parque Takilhsukut de Papantla:

Los abuelos en los años cuarenta, al terminar la Segunda Guerra Mundial, se juntaron en la comunidad de El Tajín para dialogar, construir ideas en conjunto, hacer ceremonias, colocar su altar y así impedir que llegara la guerra de Hitler, que se andaba rumorando [...] Según las creencias, ese Consejo de Ancianos logró que esta guerra se desviara y no llegara hasta la región del Totonacapan.

⁵⁸ Para conocer más sobre la historia de la conformación del proyecto del Kantiyán en el CAI, destacamos la figura del Abuelo don Juan Simbrón, de quien hablamos brevemente en los Anexos.

Los sujetos y actores sociales participantes en la resolución de conflictos

A partir de este acontecimiento de *aires míticos*, narrado por Epifanio, en el que los abuelos se reúnen para decidir sobre el bienestar y futuro de las comunidades totonacas en la década de los años cuarenta, se retoman los viejos conceptos de esta organización para darle fundamento y validez al *rescate* de esta estructura social totonaca que se fue perdiendo a lo largo del tiempo.

Ahora bien, existen otros actores aún presentes en la resolución de conflictos comunitarios, como son los *topiles*, que, como lo mencionamos anteriormente, son un tipo de mensajeros comunitarios —ahora sólo existen en pocas comunidades, principalmente en las de mayor presencia indígena, como Plan de Hidalgo— cuya función es vigilar a la comunidad.

Con respecto a la regulación de la convivencia comunitaria y a la resolución de conflictos, anteriormente eran dos tipos de organización social que se encargaban de ello. En primer lugar estaba la familia, en la que sobresalían las figuras masculinas del abuelo, el padre y de los hermanos, quienes habitaban en la misma casa y se reunían para participar en la resolución de asuntos internos y de menor escala, principalmente del ámbito familiar. Y, en segundo lugar, se encontraban el juez auxiliar, representado por un anciano mayor, también conocido como *consejero*.

José argumenta que el papel del juez auxiliar de la comunidad en el municipio de Papantla era apoyar a las instituciones para mediar y “no deshacer lo construido socialmente” (como el caso del matrimonio). Consiste también en orientar para dar a conocer las consecuencias y tratar de evitar llegar a otras instancias jurídicas.⁵⁹

⁵⁹ Chenaut (2004:247) complementa la descripción de la función de los “jueces de comunidad” que reivindica constantemente José en la entrevista: “Las comunidades indígenas constituyen el ámbito de jurisdicción indígena en el ejercicio de la legali-

Según José, hace cincuenta años o un poco más se creó la figura del juez auxiliar (sustituido posteriormente por el juez de paz), que dependía de la agencia municipal. Otros entrevistados afirman que esta figura es la misma que la del juez comunitario.⁶⁰ Para José, el juez auxiliar (o comunitario) es un servidor público que era elegido por la comunidad y que desde hace seis años ya no existe en ninguna comunidad del municipio de Papantla. Incluso, nos cuenta que él fue el último en ejercer este cargo en El Tajín y ahora el agente municipal se encarga de dicha función; así como de acaparar, controlar y centralizar la mayoría de los cargos públicos comunitarios, junto con sus respectivas funciones.

Para José, el gran problema de este acaparamiento por parte del agente municipal es que este cargo se llena de corrupción, lo que representa un “abuso de autoridad”; y, por otro lado, desde su propia experiencia, explica que el cargo de juez comunitario desapareció debido a que “ya nadie quiere asumirlo por su gran responsabilidad”, al mismo tiempo que la comunidad dejó de exigir y de necesitar su función. No obstante, él considera que sí es importante tener a un juez comunitario (o auxiliar).

Cabe señalar que para el entrevistado, este cargo ejerce una función difícil porque se requiere de buena trayectoria, respeto, confianza del pueblo, así como también de “decir la verdad y buscar la razón”.

dad, siendo el juez de comunidad un vecino encargado de dirimir las disputas locales y turnar los casos a las instancias superiores”.

⁶⁰ Chenaut (2004:243) nos explica sobre los cambios de nombre en ciertos cargos, que surgieron a partir de 1997: “En marzo de 1997, el gobierno del estado de Veracruz decretó una reforma al Poder Judicial estatal por medio de la cual, entre otras cuestiones, se procede denominar ‘jueces de comunidad’ a los anteriormente denominados ‘jueces auxiliares’. Asimismo, en virtud de la reforma se pasó a denominar ‘jueces de paz’ a los anteriores ‘jueces municipales’. A partir del año 2000, las denominaciones fueron las siguientes: ‘juez menor’ en lugar de ‘juez mixto menor’, ‘juez municipal’ en lugar de ‘juez de paz’, y se mantiene el de ‘juez de comunidad”.

Los sujetos y actores sociales participantes en la resolución de conflictos

En cuanto a este panorama de incertidumbre para algunos cargos comunitarios, Celso opina de forma optimista que las figuras de juez comunitario o auxiliar se pueden rescatar; para él, estos jueces fungían como mediadores y están desapareciendo por la misma razón que comenta José: “La agencia municipal, que era un gestor, ahora intenta acaparar esta función. Se está volviendo absolutista; gestiona, organiza, decide, etcétera”.

Finalmente, después de haber presentado algunos de los saberes, de las prácticas y representaciones de todos estos actores y sujetos totonacos que intervienen en la resolución de los conflictos en Papantla, ahora nos queda la interrogante de dónde reside la importancia de resolverlos. Humberto, en breves palabras, responde: “porque tenemos que vivir felices”, y esa felicidad se basa en la tranquilidad y en el equilibrio. Por último, José reconoce que, con base en su experiencia de siete años como juez auxiliar, se lograba resolver los conflictos porque anteriormente se les daba más seguimiento al proceso para su resolución. En el siguiente capítulo profundizaremos en este proceso y en la diversidad de experiencias de las personas entrevistadas para transformar los conflictos.



Capítulo V

La resolución de los conflictos comunitarios

Es feo ser digno de castigo, pero poco glorioso castigar.

Michel Foucault, 2005:17

El equilibrio de la comunidad es lo que se trastoca, por eso se entristece la comunidad cuando alguien comete una falta, le afecta a todos. Es el sentido de la justicia comunitaria. Entonces, tenemos que tener una compasión por el otro, pero el otro tiene que tener un respeto a lo comunitario, a lo colectivo.

Oscar Espino, 2012

Partimos de la idea de que para hablar y entender el presente es necesario sumergirnos en el pasado de las comunidades totonacas. En cuanto a la resolución de sus problemas, la organización comunitaria es un proceso que forma parte de su historia. Conocer a detalle este tema, en las voces de los propios actores sociales, fue lo que nos motivó a dedicar este capítulo a los antiguos y actuales métodos totonacos de Papantla para la resolución de los conflictos. Veamos a continuación lo que nos expresaron.

El Kantiyán: un espacio sagrado y de diálogo

Miguel cuenta que el proceso de resolución de conflictos se relaciona con las creencias cosmogónicas totonacas y con el espacio donde éste se lleva a cabo:

El Kantiyán es un espacio de diálogo [...] y el espacio es clave para la resolución de conflictos en el Kantiyán [...]

[...] En la Casa Grande [o Kantiyán] todavía se encuentran los abuelos. Se toma mucho en cuenta el espacio, los elementos; se hace una ceremonia para elegir

el lugar, porque tiene que ver con una energía específica. Donde sale el Sol tiene que ir un altar, en el que se mezclan elementos indígenas y españoles, y es así como a través del sincretismo se conservan las creencias totonacas.

José, a diferencia de los relatos anteriores, manifiesta lo siguiente:

El Kantiyán no es para resolver conflictos, es para platicar un asunto o el tema de la familia. Es para orar, para dialogar, para convivir, para demostrar la cuestión del conocimiento, para dar a conocer las normas de una familia. No es para castigar, sino para prevenir. En él, los abuelos exponen sus opiniones para conducir y educar, y se enseña en el campo, en el camino, en el andar del totonaco.

Así, José continúa explicándonos sobre la función del Kantiyán: “Cuando te visita un compadre, se recibe en el Kantiyán y ahí se platican las necesidades, pero no un problema”. Para él, el uso que se le está dando ahora a la palabra Kantiyán “es una interpretación para que se pueda recuperar ese elemento y así nos dé más información de lo que somos”. Finalmente, concluye el tema diciendo que “es un espacio para entenderse y dialogar, y debe formar parte de la casa, porque no hay un Kantiyán del pueblo, sino de la familia”.

Por otro lado, en su testimonio, Humberto⁶¹ nos habla de la espiritualidad de este lugar: “El Kantiyán es un espacio sagrado con mucha energía para la familia [...] es un espacio de reflexión, reencuentro y de trabajos espiritual y laboral. Es recrear lo que nuestros abuelos hacían o nos decían. Para ello, se necesita de un gran cuidado emocional, espacial y espiritual”.

⁶¹ Para profundizar en los usos y réplicas del Kantiyán como un espacio sagrado y de diálogo, véase la cápsula 6, “¿Qué es un Kantiyán?”

Desde la perspectiva de Facunda, el Kantiyán era un espacio familiar que formaba parte de la organización de la casa totonaca. Ella comenta que el Kantiyán estaba compuesto de un altar al que “agradecían por el alimento o pedían permiso para realizar una ceremonia o alguna actividad religiosa”, y un área de recepción para los invitados, donde se acostumbraba pedir la mano de la novia y dar consejos. En realidad, Facunda considera que actualmente el término de Kantiyán “se ha puesto de moda” y es una “reinvención con buenas intenciones” por parte de las autoridades.

Por su parte, Epifanio también nos comparte su noción y concepto de Kantiyán:

No existe un Kantiyán a nivel comunitario, sino que se trata de un espacio familiar. Es rectangular como de diez a doce metros, donde en un extremo se ponía el altar y en el otro se desgranaba el maíz y se amarraba la vainilla (porque antes aquí había mucha). Antes de hacer alguna actividad, se le



Altar de la casa del maestro Epifanio.

agradecía al altar del Kantiyán, conformado por imágenes de santos y una pieza de escultura de piedra prehispánica como elementos del sincretismo. Entonces, ahí platicaba el abuelo, nos contaba cuentos, y se les escuchaba mientras se practicaba y se trabajaba con las manos.

Eneida⁶² expresa su conocimiento del Kantiyán y nos aporta un panorama más amplio para entender su carácter familiar:

[...] son espacios de sabiduría, son espacios de comunicación, de fortalecimiento donde está el conocimiento, el saber, el legado de un pueblo. En este caso de la cultura totonaca, aquí están los abuelos y las abuelas con la palabra sabia; en esta región, este espacio no es comunitario, son espacios familiares; me atrevo a pensar que son espacios familiares por el tipo de tenencia de la tierra que es pequeña propiedad. El hecho de ser pequeña propiedad implicó una fragmentación: cada quien tiene un pedacito y sí hay una relación con otras personas, pero más bien son grupos de familias [...]

[...] Y si de alguna manera han realizado esta práctica, más que comunal es familiar; es el espacio entre abuelos y abuelas donde se reúnen para compartir el pensamiento, el saber y los valores esenciales del ser totonaco hacia las nuevas generaciones, en este caso hacia la familia [...]

Nuevamente retomamos el testimonio de Humberto, quien expresa de la siguiente manera lo que para él es la privacidad y la función del Kantiyán:

⁶² Previo a esta definición, como pequeña introducción al tema, Eneida nos comparte la equivalencia nahua del Kantiyán:

Mira, lo que yo te puedo responder, desde la visión nahua, en relación con lo que hemos escuchado (yo no soy totonaca), es que en cada cultura hay espacios comunitarios y espirituales que tienen que ver con esta inculcación de valores esenciales del ser humano. En mi región están los ñaños, que son los otomís; convivimos, aprendemos en una relación estrecha con ellos en el espacio sagrado de *xochicalli*, que significa *la casa de las flores*, de la vida, del maíz, del sustento.

“Es un espacio íntimo, pero no por eso es un espacio prohibido para los demás; ya que en el Kantiyán, además de realizar ceremonias familiares, se llevan a cabo otras que tienen fines específicos donde participan otras personas que no son de la familia, pero que también tienen el mismo fin e interés”.

Así, continúa explicando que el Kantiyán “es un asunto de cuidado: desde cómo se pone, cómo se quita, a dónde se pone lo que se quita, cómo se le pide... significa mucho y representa muchas cosas que tienen fuerza”; y parte de esta fuerza y energía se concentran en el altar del que nos hablan, el cual representa el sincretismo de la religión católica con la cosmovisión totonaca. Al altar le colocan frutas, adornos florales, veladoras, imágenes religiosas, estrellas de palma, agua, incienso y semillas, entre otros elementos; para el profesor Epifanio, representa la paz y el equilibrio.

Los Kantiyanes tradicionales tienen una pieza prehispánica de barro y agua dentro de una jícara colocada en el piso; además, se ponen semillas del campo (frijol, maíz), junto con flores naturales. Las coronas de palma son los astros; siempre se colocan imágenes religiosas, como la de la virgen de Guadalupe, Cristo, San Antonio, Señora del Carmen, Señor Santiago, San José, Sagrado Corazón y Niño Dios, entre muchas otras.

Sólo una persona, según Humberto, es la encargada de manejar el altar, porque ordena y mantiene el equilibrio energético; casi siempre es el abuelo mayor. Pero, para Facunda, “la mujer está más atenta al altar y, por lo mismo, de su orden”.

A pesar de este fuerte significado, de su importancia y del profundo valor que pudiera transmitir y aportar el Kantiyán para los totonacos,

desafortunadamente éste ya no existe en todas las casas familiares. Para Humberto, esto se debe, en parte, al aumento en el número de miembros de la familia, quienes requieren más espacio en la casa, por lo que ocupan parte del destinado para el Kantiyán y, en muchas ocasiones, es utilizado como un cuarto más de la casa. Este es el caso del profesor Epifanio, quien tuvo la amabilidad de mostrarnos su espacio sagrado y familiar, que se encuentra en la casa de sus padres y el cual, debemos destacar, continúa conservando gran parte de su estructura original de madera, en el que resalta su gran altar.

Además de compartir su espacio sagrado, Epifanio nos narra un poco más sobre la pérdida de la costumbre del Kantiyán: “Los indígenas de hoy en día hemos perdido la costumbre del Kantiyán [...] Algunas de mis ideas son de *luwan* (mestizo), porque yo no tengo Kantiyán [...] y entonces por eso me ha servido a mí el ejemplo del CAI.

Miguel argumenta el sentido espiritual de las ceremonias para entender el vínculo de éstas con la concepción de conflicto en la cultura totonaca:

En la Casa Grande Kantiyán, espacio sagrado de los abuelos, se representan los tres niveles: inframundo, terrenal y celestial. No tenemos que estar peleados con ninguno de esos tres niveles, por eso se hacen las ceremonias, para estar en equilibrio. Si no le ofrendamos al inframundo, se presenta un problema [...] Cuando desaparece el equilibrio, hay un desequilibrio y comienzan los problemas.

A pesar de la importante función que tuvo el Kantiyán para el equilibrio de la comunidad (en el sentido espiritual) o para escuchar los problemas del ámbito familiar (en el sentido social), Gregorio expresa que actualmente ya no existe un espacio específico donde se resuelvan los conflictos de primera instancia: “Posiblemente de las ciento dos

comunidades reconocidas como indígenas son menos de diez en las que todavía se realiza esta práctica”.

Por esta razón fue que consideramos apropiado preguntar a los entrevistados que trabajan en el CAI sobre la implementación del concepto del Kantiyán en el Parque Takilhsukut, para conocer su finalidad y lo que se pretende hacer con este modelo.

La Casa de los Abuelos en el CAI

Como hemos visto anteriormente, “el Kantiyán reproduce el espacio sagrado y comunitario donde los doce abuelos y abuelas, que integran el *Napuxkún Lagkolon* (Consejo de los Abuelos) llevan a cabo su misión: fortalecer la raíz de la cultura” (CAI, 2012). En este espacio, los abuelos comparten con los jóvenes los valores esenciales totonacas; donde el CAI intenta transmitir el conocimiento y revitalizar las prácticas culturales mediante este modelo. Acerca de esto, Humberto nos explica lo siguiente: “Se sigue y se intenta replicar el ejemplo familiar para así poder aplicarlo a lo comunal, con la finalidad de que nazca una regeneración cultural, pensando que el proyecto del CAI y las personas que trabajamos aquí somos como una familia”.

Eneida también opina al respecto:

Y dentro de lo que hacemos en el CAI está la práctica del Kantiyán. En esta consulta que hicimos en 2006 para la propuesta de la construcción del CAI, fue el de reflexionar cuál es la columna vertebral de la cultura totonaca por donde había que empezar, lo que manifestaron los líderes morales y espirituales es el fortalecimiento de este espacio sagrado familiar: el Kantiyán. Pues como práctica estaba a punto de perderse, ya no tenía continuidad [...]

[...] Entonces lo que se hizo fue hacer esta propuesta, los abuelos, maestras y maestros desde entonces trabajan en este proceso reflexivo para la enseñanza y el aprendizaje a partir de su propia filosofía... Finalmente, es un camino en construcción [...]

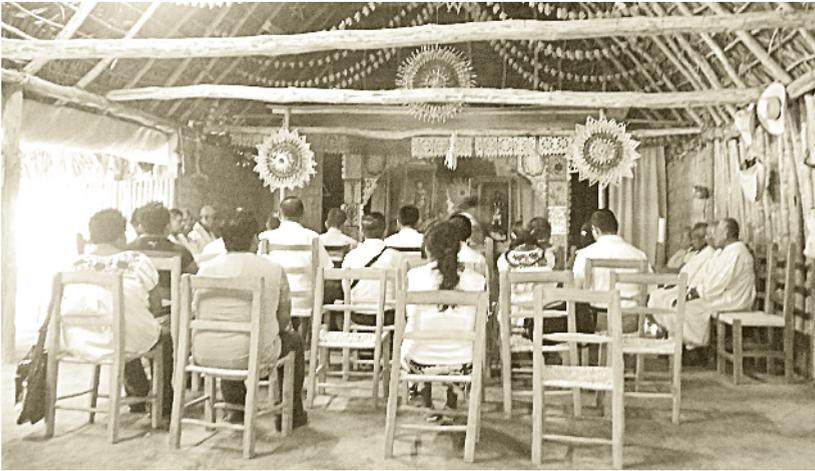
[...] Porque además se creó en un espacio público, no es un espacio comunitario; el hecho de que sea un espacio público implica descontextualizar acciones, sobre todo algo que ya no se estaba llevando en la práctica en muchas de las comunidades [...]

Así, Eneida reconoce lo que falta por hacer en el CAI en relación con la redefinición del modelo del Kantiyán, porque esto implica una compleja búsqueda, una “revisión de lo que se ha dejado de hacer” y de lo que se ha perdido como “espacio sagrado” y como práctica totonaca.

En esta búsqueda de las prácticas que se están llevando a cabo en el modelo de Kantiyán del CAI, asistimos a la ceremonia-asamblea del mes de septiembre de 2012, como parte de las que realizan todos los días 19 de cada mes, a las 9 horas en punto para celebrar a San José. Ahí tuvimos la oportunidad de observar la ceremonia de inicio, en la que la mayoría de los doce abuelos, los invitados especiales y las personas próximas se sentaron frente al altar en sillas dispuestas en filas y en donde cada uno de ellos, por turno, iba ofreciendo y agradeciendo al gran altar, montado en el extremo izquierdo de la entrada de la enorme palapa que lo alberga. Este agradecimiento se hace mediante una pequeña reverencia y tomando el incensario de copal, que se columpia frente al altar para dejarle una pequeña marca de humo que se va esfumando paulatinamente.

De primer momento, este altar sorprende por su gran orden y armonía, dando la impresión de que ninguno de sus elementos estuviese fuera de lugar; es como si todo lo que está colocado tuviese una función única y

necesaria y, por lo mismo, una razón muy específica de ser y estar ahí. También pudimos notar la presencia de los cuatro elementos naturales: el agua en una vasija de barro, el fuego en las veladoras, el aire en el humo del copal y la tierra en las semillas, en las piedras y en las frutas. Pero, sobre todas las cosas que observamos, lo que más nos llamó la atención fue la presencia por doquier de flores de palma que representan a las estrellas y a las constelaciones de la cosmovisión totonaca, lo que recrea una atmósfera celestial dentro de la palapa.



Altar del Kantiyán, Centro de las Artes Indígenas.

Posterior al saludo y a las reverencias, los rezanderos dieron inicio a la ceremonia con sus rezos, tanto en castellano como en totonaco, los cuales duraron aproximadamente treinta minutos, para después dar paso a la asamblea, en la que se presentaron acuerdos, invitaciones, anuncios, consejos, avances y problemáticas de cada una de las trece casas de tradición que conforman el CAI: Kantiyán, Casa del Teatro, Casa de la Música, Casa del Algodón, Casa de la Alfarería, Casa de los Danzantes y

Hin tachiwin ix ikaxtlaw kultlan

Casa de la Cocina Tradicional, entre otras. La asamblea se lleva a cabo en el espacio abierto y techado que se encuentra a la entrada de la palapa, donde los participantes se sientan formando un cuadrado, mirándose cara a cara y dejando al centro una mesa con un florero. La asamblea es moderada por Miguel, quien presenta el orden del día y a los invitados; y en esa ocasión fuimos presentados ante todos para dar conocimiento y razón de nuestra presencia. Cabe mencionar que únicamente los primeros avisos que se dieron en la asamblea fueron en castellano, ya que todas las demás participaciones e intervenciones se hablaron en totonaco. Para nosotros, fue interesante observar la dinámica de la asamblea y escucharla en otra lengua ajena a la nuestra, a pesar de no haber entendido su diálogo. La asamblea culminó pasando el medio día, y al final se ofreció un almuerzo que se preparó en la cocina junto al Kantiyán.

De esta manera hemos analizado profundamente el significado del Kantiyán, como el espacio en el cual se llevaban a cabo los Consejos de los



Abuelos del Kantiyán del CAI y Valeria Ysunza.

Abuelos o se trataba de resolver los conflictos y, asimismo, sabemos que se están intentando retomar dichas prácticas. A continuación, veamos cómo eran y cómo son los procesos para resolver los conflictos.

Cómo se resolvían y cómo se resuelven los conflictos

Para Gregorio “la resolución de los conflictos anteriormente se refería al deber ser”; es decir, al “buen comportamiento” y a lo estipulado por la comunidad. Domingo parte de la aclaración de que “no había un libro con artículos en el que se explicara lo que tienes que ser y hacer, con obligaciones y derechos, porque no se necesitaba. El poder del acuerdo y la palabra era suficiente”. Lo anterior se sustenta en las palabras de Facunda, quien comenta que el pueblo totonaco tiene códigos diferentes a los del gobierno.



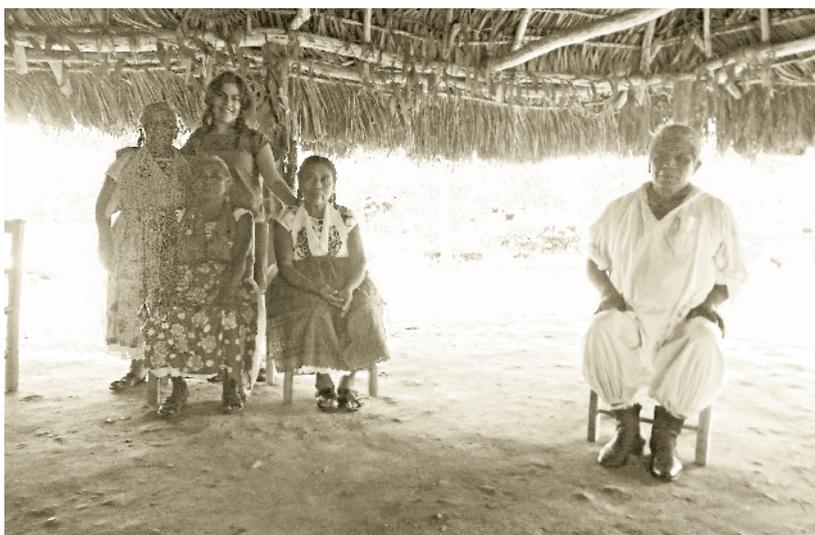
Reunión de Abuelos del Kantiyán del CAI.

Un problema frecuente en las comunidades, aunque en menor medida —según las personas entrevistadas— es el robo de elotes. Antes, cuando el abuelo se enteraba de lo sucedido, mandaba vigilar al ladrón para que en la

Kim tachiwim ix ikaxtlaw kultlan



Reunión de Abuelos del Kantiyán del CAI.



Abuelas del Kantiyán del CAI y Valeria Ysunza.

próxima ocasión que repitiera el acto, “se le agarrara con las manos en la masa”, como lo expresa Miguel. Gregorio nos explica el mismo ejemplo de la siguiente manera:

Los topiles vigilaban al culpable del robo, a quien interrogan para que él mismo se delate y explique el porqué del robo. No se le castigaba, sino que el culpable tenía que cumplir con su trabajo comunitario para retribuir su daño. Quien reincidiera, era amarrado en un árbol y después encerrado para exhibirlo ante la comunidad, con el fin de que los menores lo vieran y entendieran el modelo del “no deber ser”.

Al conducir al ladrón ante el abuelo, éste le preguntaba acerca de las razones que lo habían motivado a delinquir y le ofrecían opciones para resolver el problema, el cual no se arreglaba únicamente hablando; por tanto, al siguiente día era puesto en evidencia, recorriendo toda la comunidad cargando los elotes hasta llegar al centro. Es así como se daba inicio al juicio y posteriormente reponía el daño a través de la faena, que es el trabajo colectivo y comunitario de los totonacos, todavía presente en varias comunidades. Aquí, el abuelo o la autoridad comunitaria, quien impartía la justicia, fungía como un árbitro.

Facunda lo dice de otra forma: “cuando se actuaba en algo no debido en la comunidad, se exhibía a la persona y se amarraba”. Cabe subrayar que esta práctica se ha terminado en la mayoría de las comunidades y son pocas las que lo siguen realizando.

Epifanio comenta que para “hacer justicia” cuando la gente se enteraba de quién era el culpable, se le denunciaba y se le mandaba llamar. “Primero se le orientaba para que reconociera que lo que hace no es lo que se debe de hacer”, el *puxku* era la persona encargada de darle los consejos. Según el relato, este proceso se realizaba en un espacio común de las

autoridades donde había una larga mesa, se mandaba llamar a los involucrados para sentarse y dialogar. Para Epifanio, era una forma de llevar a cabo la función del Kantiyán fuera de él. Y, finalmente, el daño se terminaba reponiéndolo con trabajo, ahora es con dinero. Para Domingo, “Una forma de ‘castigo’ era trabajar, y ya no se practica tanto”.

Con los asesinatos, Epifanio explica que cuando se sabía quién era el asesino y lograban capturarlo, el juez de la comunidad, *makgatanksaná*, lo remitía a la cabecera municipal, en este caso a Papantla; el homicida era conducido a pie, amarrado de los brazos con un mecate y vigilado por cinco o seis policías para llevarlo a la cárcel municipal. Él recuerda que cuando era niño e iba a la escuela en la comunidad de El Tajín, vio cómo llevaban al homicida: lo trasladaron desde Plan de Hidalgo, por un camino real que había, hasta Papantla; en ocasiones también llevaban al difunto detrás.

Había otras formas de castigo más extremas pues cuando se reincidía en el delito y no se escuchaba previamente el Consejo de los Ancianos, el presunto culpable podía aparecer colgado y muerto. Gregorio aclara que estos castigos eran reprobados por la comunidad, porque cumplían únicamente con el deseo de una sola persona resentida, y “no era el sentir de la comunidad”.

Hoy en día, en un conflicto de tipo familiar, principalmente marital, existen comunidades donde todavía se recurre a los abuelos, quienes abren el espacio y el momento propicios para el diálogo. Miguel nos cuenta que son ellos los encargados de escuchar las dos versiones del conflicto, tanto de la esposa, como la del esposo, por separado. Los abuelos tratan de ver en ambas partes el reconocimiento de sus errores dentro de la relación de pareja, porque posiblemente alguna de las funciones de

la vida de pareja no se está desempeñando adecuadamente; entonces no hay equilibrio y, por tanto, surge el problema. En este caso, podríamos decir que los abuelos realizan un tipo de mediación.

José nos dice que en algunas comunidades siguen sancionando el delito de forma distinta. Por ejemplo, el que mata tiene que mantener a la familia del muerto. Además, resalta que los testigos son necesarios para dar el fallo de un problema: “los abuelos dicen que tu trabajo funciona con aprobación de los chismosos”. En ese mismo sentido, Oscar opina que “el chisme es un modo de hacer justicia, aunque sea mentira. No es para evidenciar al culpable”. La explicación de esto es que lo público del chisme es para que la gente sepa que se hace justicia; es decir, “visibilizarla y hacerla transparente”.

Epifanio simplifica el cómo se recurría al sistema de justicia antiguamente y cómo se recurre en la actualidad: “Antes se levantaba una queja para que el comandante se comunicara con sus policías y vigilaran a la persona. Ahora, con los delitos más delicados, se gira una orden de aprehensión y se encamina directamente al municipio”.

Podemos observar que la prevención de los conflictos de las comunidades se basa, precisamente, en la orientación que los abuelos, los padres y los padrinos de bautismo le dan a los hijos y ahijados, con la finalidad de que “la juventud sepa cómo deben trabajar y estar juntos”, según las palabras del abuelo Merced.

Sobre las obligaciones y el perdón, Domingo nos dice lo siguiente: “Nosotros tenemos que cumplir con encomiendas, por eso se ofrenda; se pide perdón haciendo una reverencia ante los dioses”.

Ejemplos de experiencias propias en las resoluciones de conflictos

Durante las entrevistas tuvimos la oportunidad de escuchar diversas experiencias, entre ellas las siguientes que nos parecieron las más sobresalientes por su detallada narración y sus particularidades.

Por ejemplo, Gregorio ha participado en la resolución de conflictos siendo director de una escuela primaria indígena: “Era hermoso porque atendías muchísimas cosas [...] es como ser consejero y me tenían mucha confianza por hablar la lengua indígena”.

Humberto relata que, a raíz de la muerte de su abuelo, vivió una experiencia en la que hizo uso de su Kantiyán. Se enteró que un pariente había robado mazorcas para quedar bien con su suegro, entonces decidió invitar a comer a toda la familia y a los involucrados en el problema para hacerlo evidente y que todos aprendieran la lección. Al terminar la cena, frente a todos los invitados, le preguntó a su pariente porqué lo había hecho y le aconsejó que no lo volviera a repetir. Al principio, el culpable se sintió muy incómodo ante tal situación, pero poco a poco fue reconociendo su error y acordó comprar elotes para reparar su daño; aunque realmente “el fin no era eso, sino rectificar errores de conducta y no de productos agrícolas”, como reconoce Humberto.

Asimismo, como padrino y representante de la familia, a Humberto le tocó ir a la pedida de mano de su ahijada y establecer acuerdos entre las dos familias involucradas en el próximo matrimonio. Las familias tuvieron encuentros para conocerse y hablar del futuro matrimonio de sus hijos. Humberto resaltó que “la decisión de los acuerdos surgidos en su primer encuentro provocaron que ambas partes se dieran cuenta

de que aún los muchachos no estaban preparados para casarse, porque se aclaró la realidad del gran compromiso que cada uno de ellos estaba haciendo con la otra persona”. Por lo tanto, se les propuso a los novios que lo pensaran bien, y se programó un segundo encuentro para replantear la situación, hacer acuerdos y dar inicio al proceso del casamiento con la fiesta. Entonces, fue así como pasó el tiempo y la familia del novio, que no es de Veracruz, ya no regresó al encuentro en el plazo acordado.

Finalmente, el muchacho fue quien no quiso casarse porque su familia no había aceptado las condiciones de la familia de la novia. Humberto dijo que esto sucedió porque ellos “no le llegaron al precio” de su ahijada. Para él, la familia del novio veía el matrimonio sólo en lo inmediato; es decir, únicamente estaban preocupados por la organización de la fiesta, y no en lo que realmente implica el compromiso del matrimonio y de la familia.

Precisamente, Humberto aclara que este ejemplo refleja una visión distinta del matrimonio para los totonacos, y eso fue lo que detonó las grandes diferencias que se fueron visibilizando y que, posteriormente, provocaron que la boda ya no se llevara a cabo. Para él, “se resolvió el problema cuando las familias cambiaron de actitud y opinión”, lo cual considera que “fue la mejor decisión”.

Por su cuenta, el abuelo Merced nos menciona un ejemplo de cuando le tocó ser Comisariado Ejidal en 1971. En ese entonces, nos relata, “la comunidad estaba en peligro porque habían matanzas”; sobre todo, iban dirigidas para aquél que “hablara más”. Ante este panorama, también existían problemas por la invasión de límites de solares dentro del mismo ejido del que él formaba parte, por lo que propuso una limitación, basándose

en lo que antiguamente era y estaba reconocido por la mayoría de los ejidatarios. Así, consiguió resolver un poco el conflicto, pero también fue amenazado. Ante esto, se vio obligado a expulsar al miembro del ejido que lo amenazó, porque nunca obedeció los acuerdos reconocidos por todos los ejidatarios; y, como consecuencia, “desde aquella época ese señor se quedó sin terreno”.

Otro problema al cual se enfrentó Merced, como comisariado, fue que un grupo de ejidatarios vendió su parte correspondiente de terreno sin consenso de la Asamblea Ejidal. Finalmente, este problema pudo resolverse cuando se discutió dicha situación ante la asamblea.

A continuación, retomaremos el ejemplo de un conflicto en el que Celso⁶³ participó como “mediador”, y el cual presentó como trabajo final del “Taller para la formación y capacitación de mediadores comunitarios”:

Un 13 de diciembre del año 1992, en la comunidad de Polutla, perteneciente al Municipio de Papantla, Ver., se ahorca con una cuerda el Sr. Simón Maldonado González en su propio domicilio, después de haber tenido una discusión con sus hermanos Epifanio y Benigno Maldonado González. También, ese mismo año la comunidad vivía un gran divisionismo debido a que existían dos grupos en pugna por tomar la Agencia Municipal, ya que, según el grupo del cual pertenecía el difunto, [...] el Agente Municipal en función fue impuesto por los caciques de la comunidad y no había ganado la agencia [por eso la familia del difunto] no daba faenas, ni cooperaciones, ni participaban en asambleas comunitarias [...] No dieron información [de la muerte] a la autoridad local y se dirigieron a la ciudad de Papantla para avisar al Ministerio Público y al H. Ayuntamiento de la muerte [...] Se realizó la investigación, se levantó el cuerpo,

⁶³ Si te interesa conocer con más profundidad la explicación de Celso sobre las maneras en que los totonacos resuelven los conflictos, consulta la cápsula 2: “Li matxtum tapaw latamat: ¿Cómo los totonacos solucionan los conflictos?”.

se hizo la autopsia de rigor. Al término se les entregaron los documentos todo en orden, junto con el cuerpo para que se diera cristiana sepultura. Se veló el cuerpo, como es de costumbre en la comunidad, se le avisó al agente municipal que se iba a sepultar un difunto en el panteón de la comunidad y que todos los papeles ya estaban en orden [...] pero el agente municipal, junto con su comité, protestaron el porqué se habían hecho todos los trámites en la ciudad de Papantla y no pidieron el auxilio a la autoridad local [...]

[...] Y en la tarde llevaron al cuerpo del difunto a sepultarlo al panteón del pueblo con todas las costumbres [...] sin embargo, al llegar al panteón, el agente municipal y un grupo de personas ya estaba esperándolos para no dejar enterrar al difunto, mientras que otros querían sepultarlo [...]

La intervención de Celso se hizo para que ambas partes se abrieran al diálogo cuando se encontraron en el panteón. Lo que se pretendía, según él, “era que, por mientras, el agente municipal dejara sepultar al difunto, haciéndole ver que la familia pasaba por un momento difícil, el cual no era propicio para agudizar y complicar más la situación”. Así, después de permanecer cuatro horas en el cementerio, decidieron encontrarse en otro momento y bajo otras circunstancias para resolver el origen del problema, que era el incumplimiento de los trabajos comunitarios por parte de los miembros de la familia del difunto. Finalmente, hubo el compromiso de realizar la faena y participar en las asambleas, rescatando el beneficio de la comunidad por encima del partido político del agente municipal, quien, al mismo tiempo, se comprometió a respetar la ideología política de la familia. Según el relato de Celso, “afortunadamente llegaron a los acuerdos” que fueron cumplidos por ambas partes.

Desde la propia experiencia de Oscar, nos relata una situación que vivió en una comunidad al norte de Veracruz, en la que le tocó ser conciliador:

A mí me tocó conciliar un delito que para los términos de justicia está calificado en términos de homicidio. Una banda de viento contrata a una persona para que la lleve en una camioneta a tocar en otra comunidad; así lloviera, tenían que pasar por un camino de terracería. El chofer se desbarranca y muere un músico de la banda. Entonces, se le culpa al chofer por ser un homicidio. Entre todos empezaron a pensar qué hacer, como el hecho de no avisarle al MP;⁶⁴ y así se resolvió. Tanto la banda como el chofer se hicieron cargo de la familia del difunto; esto es, hasta que el niño cumpliera su mayoría de edad (18 años). Se olvidaron de la cárcel, lo que querían era proteger a la familia y generaron un acuerdo colectivo, donde lo validaron las autoridades, los agentes municipales. ¡Esto es para darlo a conocer!

Por su parte, el padre Chema, de Carrizal, comenta que le ha tocado intervenir en problemas de la comunidad, y ha logrado, muchas veces, resolver los conflictos o llegar a un acuerdo de paz.

Y acerca de esta intermediación solicitada comenta: “Las personas de las comunidades que buscan a un intermediario, sea el sacerdote, los ancianos –que en Papantla tienen un papel muy importante para las comunidades–, el maestro o alguna otra persona que consideren imparcial, es porque le dan un valor a su intervención”.

Después de ejemplificar varias de las experiencias de nuestros entrevistados dentro de diversas formas de resolver conflictos en sus comunidades y antes de concluir, deseamos resaltar uno de los temas que se desglosaron en éste: la prevención del problema o conflicto, como un proceso que antes se utilizaba en las comunidades.

⁶⁴ Ministerio Público.

Asimismo, en este capítulo pudimos observar también que la experiencia de varios de los entrevistados (desde el papel protagónico en sus familias, ya sea haciendo uso del Kantiyán o en sus comunidades) es fundamental y que, al mismo tiempo, determina el cómo son llevados a cabo los diferentes caminos para resolver los problemas presentados en la vida cotidiana.

En particular, la preocupación de los entrevistados coincide y se enfoca en que las nuevas generaciones estén imbuidas de un sentimiento de unión mediante la ayuda y el respeto, valores de gran importancia y que sobresalían anteriormente en la educación familiar y comunitaria totonacas.

Además, destacamos aquí al Kantiyán, como espacio de diálogo que se retoma e impulsa desde instituciones como el CAI y el Ayuntamiento para construir acuerdos; y reivindicar así la utilidad de estos para resolver los conflictos.

A medida que fuimos mencionando varios componentes, elementos y figuras que participan en este proceso de resolución de conflictos, pudimos observar las diferencias que se presentan y así dar paso al siguiente capítulo que muestra de forma más comparativa un pequeño análisis sobre las divergencias entre los sistemas de justicia del Estado y el totonaco.



Capítulo VI

Comparaciones de los sistemas de justicia totonaco y del Estado

Sí, me parece que hay un conflicto que tenemos que resolver de raíz, pero ya no lo podemos resolver solos, eso me queda claro. Sí, hay en las comunidades todavía gente que puede dialogar con la naturaleza, con la tierra, con el cosmos; lo hay, pero son personas muy contadas que nos están sosteniendo. Entonces, creo que tenemos que unificar fuerzas, hacer alianzas con otras culturas, otros pensamientos que tengan las intenciones de vernos como seres humanos, de ya no con barreras de separación; y no es sólo a través del dialogo, sino también a través de la práctica, tenemos que hacer una sanación porque estamos en el miedo desde hace 500 años. Siento que tenemos que irnos desanudando y esto incluye a los gobiernos de todos los niveles, implica vernos con otros ojos y desarrollar relaciones en términos de respeto al otro [...]

Eneida Hernández Hernández, 2012

En la cosmovisión totonaca y en su interpretación se hallan parte del porqué tienen su razón de ser varias de las prácticas de justicia para la resolución de conflictos comunitarios; hemos observado que muchas de ellas no coinciden con las del sistema jurídico que no las ha reconocido del todo.⁶⁵ Este desencuentro o confrontación de prácticas, unas impuestas y otras olvidadas, también ha generado conflictos culturales... Sobre esto,

⁶⁵ Sobre la horizontalidad de los totonacos para entender cómo su sociedad está organizada para enfrentar los conflictos, véase la explicación de Celso en la cápsula 3: “Kakaskujti kalak’kaxwali min pulatamat: Servicio y horizontalidad para construir la paz”.

Eneida comenta lo siguiente:

[...] el Maestro León Portilla maneja que estamos en Nepantla, y quiere decir 'que estamos en medio'; somos indígenas pero a veces actuamos como mestizos, quisiéramos ser 'el otro', algo nos deslumbra del otro mundo. Vivimos en un territorio en donde es nuestro a medias, no es nuestro en el sentido que no tenemos el control de muchas cosas nuestras: de nuestra economía, de nuestra educación, de la manera en que debemos organizarnos para el trabajo, de la riqueza del subsuelo, de los espacios sagrados considerados 'patrimonio de la humanidad', de muchas cosas. De lo que sí tenemos el control todavía son de algunas de nuestras ceremonias. Cuando fue esta fragmentación, creo que nosotros, los indígenas, nos quedamos en un susto colectivo [...] Dicen las abuelas que cuando estás asustado, tu espíritu no brilla, está ausente y tratas de esconderte para que no te vean, medio asomas la cabeza, tratas de ser invisible porque eso que eres lo escondes. Hemos aprendido a medio manejarlo, pero en realidad nosotros seguimos en ese susto colectivo, muchas veces escondiéndonos. Hubo un tiempo que tuvimos que esconder muy adentro nuestro saber y nuestras prácticas, sobre todo lo que ha sido nuestra espiritualidad. Aceptamos imágenes católicas, pero en ellas también están codificadas con símbolos un lenguaje que a nosotros nos significa, dice y vemos lo que es el valor nuestro; pero el hecho de que vivas escondiéndote te anula, no eres tú. Esto para nosotros es muy fuerte en términos de que no podemos decir: 'este soy yo en esencia'. Estamos como luchando siempre, ahora ya no están los españoles, ya no están los criollos, pero hay mucho pensamiento heredado todavía de ellos que tenemos que superar [...]

Y sí, es verdad; ya no están los españoles, pero ahora estamos nosotros que somos el resultado de ese mestizaje heredado con sus riquezas y sus deudas a los indígenas. En este sentido, Oscar dice que una de las grandes demandas de los pueblos indígenas en los últimos veinte años ha sido el acceso a la justicia, "pero esto no significaba: 'déjame entrar a tu

Comparaciones de los sistemas de justicia totonaco y del Estado

sistema de justicia’, sino que: ‘yo quiero administrar mi propia justicia’”. Para él, esta concepción arraigada sobre la “llegada de justicia” surge en el momento en que “se le enseñó al indio que él no tenía autoridad, que no puede resolver sus problemas”. Y la pregunta ahora que él mismo nos revierte como una reflexión es: “¿y cómo crees que le hacían antes de que llegara el MP?”... Precisamente, esto es lo que tratamos de indagar en este proceso de investigación.

Es así que, de acuerdo con Oscar, al aplicarse el modelo impuesto de justicia en las comunidades indígenas, “la ley y el hacer justicia profesionalizaron y pervirtieron en exceso las formas”. Él lo ejemplifica y nos explica: “No te hago justicia porque no me supiste pedir, porque no sabes escribir ni decir; porque muchas categorías de la justicia mestiza no caben en el otro modelo y muchas cosas que ellos expresan no caben en las palabras de la justicia”.

Ante la compleja situación que viven día a día las comunidades indígenas, Oscar admite que “no hay un rollo de interlegalidad, como le llaman ahora, de compartir los conocimientos y los principios de la justicia indígena”. Para él, “eso no existe y no va a existir, y eso es discriminación jurídica”; porque los dos sistemas de justicia que estamos comparando tienen fuertes y profundas diferencias en sus bases, que nos remarca:

Yo creo que el modelo de justicia que tenemos no administra justicia, administra castigos. Por el contrario, la idea de justicia en la comunidad deriva de la compasión por el otro, del respeto, del ser el otro. No es una lógica de castigo, es una lógica de ejemplo. No te castigo para imponerte una pena, te pongo una sanción para que tú conozcas y pienses tu falta. Si tú piensas tu falta, tienes la posibilidad de reconciliarte contigo mismo, la reconciliación es propia y después con la comunidad.

Por el contrario, Epifanio reconoce la funcionalidad de la “cultura occidental” en el sistema normativo actual del Estado que se aplica en las comunidades:

Hay que decirlo también que poco a poco la cultura occidental nos ha ayudado, de cierta forma, con las leyes. Podemos decir que disminuyeron los asesinatos entre los indígenas. Yo pienso que eso sí ha funcionado porque si matas a uno o dos ya te andan persiguiendo, ya estás identificado.

Para Gregorio, sí son sistemas compatibles, aunque actualmente es difícil operar con el “sistema de viejitos, porque en la escuela no se han promovido ni se han enseñado los saberes ni las prácticas ancestrales”. Asimismo, Facunda explica que los dos sistemas de justicia tratan de complementarse, pero a veces se presentan cuestiones de resistencia a los factores y elementos externos a la comunidad.

Sobre esta compatibilidad, José expresa lo siguiente:

No es sencillo porque la ley dice que el robo es una cosa mala y por eso se le castiga, pero aquí decimos por qué lo hizo, por qué lo necesita, pero debemos pedir permiso [...] la ley impone una cosa, pero nosotros lo argumentamos. Aquí la colectividad siempre es muy importante. La forma del totonaco es regalar algo que uno necesite de la parcela; y cuando se pierde lo colectivo hay problemas.

Oscar opina que el sistema de justicia totonaca funcionaba por lo colectivo: “En la medida en que lo colectivo deja de funcionar, dejan de funcionar los ejemplos. Si yo no vivo para ti, si no sé cómo te llamas, no me pasa nada, no me afecta”. Con esto, entendemos que la lógica funcional en los totonacos se basaba en las relaciones.

Comparaciones de los sistemas de justicia totonaco y del Estado

Gregorio también reitera la funcionalidad de los métodos antiguos de los totonacos para resolver conflictos:

Esto funcionaba porque había pocos delitos y robos; ahora, como ya no existe, ha aumentado la delincuencia. Nos ha rebasado la tecnología y la migración, ven todo novedoso y traen eso nuevo que rompe con las tradiciones de la comunidad. Eso es bueno porque el indígena debe integrarse a una cultura diferente; al mismo tiempo que debe preservar y fomentar sus prácticas y tradiciones. Sin embargo, esto ha traído problemas a las comunidades.

Desde la visión de Facunda, el sistema de organización totonaco para resolver conflictos se ha perdido por la migración y por una mala interpretación y falta de transmisión de las costumbres, de las tradiciones y de los saberes. Se refiere con esto que “Las mujeres, comandadas por las abuelas y posteriormente por las madres, son las encargadas de enseñar y transmitir los valores de respeto desde la familia; por lo tanto, se les ha responsabilizado de esta pérdida”.

Al respecto, el abuelo Merced comenta que esta pérdida tiene que ver con el papel y la función del abuelo en las comunidades: “Los abuelos existen, pero es como si no existieran. Ahora lo que pasa es que las nuevas generaciones ya no tuvieron esas orientaciones de los abuelos, porque se han olvidado”. Asimismo, José comparte su opinión acerca de las causas y consecuencias de esta pérdida:

Actualmente se ha perdido la forma de prevenir, advertir y enseñar, porque la juventud, los adultos y los ancianos andan caminando y viviendo por lados diferentes; lo que provoca que no haya una formación compartida, puesto que “ya no hay tiempo” para esto. Actualmente, las cosas se quieren resolver automáticamente, no hay diálogo.

Además, Miguel añade lo siguiente:

Los abuelos también se van alejando de la sociedad por la modernización, por ser otro aire, otro sol. Ellos ya no intervienen porque ya no se les escucha. Escucharlos es la forma de valorarlos.

En comunidades donde ya no se practica la costumbre de recurrir al anciano para resolver conflictos, Gregorio dice que se recurre directamente al agente municipal, regulado por el Ayuntamiento, que es el sistema político reconocido por la Constitución.

Por su parte, Chenaut (2004) nos relata en su estudio que se acude al derecho estatal como una manera de eludir los acuerdos en el interior de la comunidad, o cuando en ésta ya no es posible conciliar.

En cuanto a lo no permitido, Gregorio aclara que en las comunidades no se tolera la violencia, ni la agresión, ni la reincidencia; cuando esto sucede, lo canalizan al Ministerio Público del municipio. Esto sucede porque, según Epifanio, “las comunidades indígenas nunca tuvieron la facultad de resolver problemas donde hubiera sangre. Siempre tiene que ser allá arriba. Lo que hacía la autoridad indígena era remitir tanto al difunto como al asesino”.

Para el abuelo Merced el sistema de justicia del municipio no funciona del todo; se recurre directamente con el juez o con el agente a demandar, a levantar el acta y a multar, pero el daño no está reparado, porque “al rato, otra vez, por eso no ha funcionado bien, porque ese rencor no se ha quitado”; porque, continuó diciendo, “no hay acuerdo con los abuelos ni con las abuelas”, lo cual implica que no hay un proceso de reconciliación con la comunidad.

Comparaciones de los sistemas de justicia totonaco y del Estado

Chenaut destaca importantes diferencias entre los dos sistemas normativos: mientras que en el municipio se encuentran determinados por los requisitos que fija la legalidad del Estado —lo que implica que debe haber constancia por escrito del procedimiento que se emprenda—, “en las comunidades se carece totalmente de formalidad legal, y la mayoría de los acuerdos son verbales, aunque a veces a solicitud de los interesados se elabora una acta de un acuerdo entre las partes” (Chenaut, 2004: 267).

Sobre este último punto, Oscar también hace hincapié en el poder que tiene el acuerdo por medio de la palabra, de la oralidad totonaca, donde no se necesita de un papel para darle legitimidad, porque es la forma en cómo se está demostrando respeto y confianza hacia la otra persona, reflejo del “pensamiento colectivo” en el que conviven.

Ante la existencia de este entrecruzamiento de diferentes sistemas normativos y de justicia en las comunidades totonacas y en la búsqueda de una mejora en la resolución de los conflictos comunitarios, José señala lo complicado de la situación, pero nos habla de una propuesta ya planteada y nacida de las mismas comunidades, como en el caso de El Tajín:⁶⁶

El gran problema ahora es a quién tenemos que seguir, si a las leyes del pueblo o del Estado. Por eso, apenas ahora se están haciendo acuerdos internos para cada comunidad por medio de cuestionarios, mesas de trabajo, reuniones, etc.

A pesar de esta nueva propuesta, se ha avanzado poco, porque, como dice José, “las personas se han vuelto muy apáticas”, sólo participan unas

⁶⁶ Según lo relatado por José, en el poblado de El Tajín tanto los hombres como las mujeres (que antes únicamente podían participar si eran viudas) participan en las asambleas. En la actualidad, son menos concurridas e importantes, ya que de 400 personas que la conforman, sólo 40 participan activamente.

cuantas en la construcción de dichos acuerdos. Tampoco se han podido aplicar porque no se han ratificado ya que la autoridad municipal cambia cada trienio y no hay continuidad. Estos acuerdos, cláusulas e incisos se han presentado ante la secretaría jurídica del Ayuntamiento, el Ministerio Público, la comandancia de policía y el juzgado.

Asimismo, Epifanio reivindica el hecho de que “el sistema totonaco todavía sigue funcionando a través del uso del diálogo”; y valora la recuperación del saludo reverencial o *tawanaka*, el cual se ha perdido.

Tanto Víctor Poo como Oscar y Zenón consideran que el sistema de justicia (municipal, estatal y federal) se practica y se maneja con “discriminación racial”; Víctor remarca que la imposición cultural es un tipo de violencia.⁶¹

Por otra parte, Pedro reconoce la existencia de discriminación, pero no la relaciona directamente con el sistema normativo del Estado ni del municipio; sólo comenta que aún sigue permeando en la convivencia y relación de las personas desde la experiencia que él tiene trabajando en el Ayuntamiento:

...por eso en esta dirección tratamos de darle auge a la igualdad y que vean que son bienvenidos. En el caso de [su compañera de trabajo] María Luisa, pues nos ayuda mucho porque ella habla el dialecto y al entablar el diálogo, pues hay cercanía, hay confianza, ayuda muchísimo, ya tenemos una identificación con ellos, y eso es bueno.

⁶¹ Sobre este punto es importante destacar lo que Chenaut (2004:293) relata acerca de la concepción de la violencia, el castigo y la criminalidad que impera en el medio rural del Distrito de Papantla, donde “la violencia simbólica del Estado se ejerce con singular fuerza hacia los indígenas totonacas, quienes son los internos que ocupan en forma mayoritaria el reclusorio regional, habiendo sido sometido a procesos jurídicos caracterizados por la discriminación y el conflicto cultural”.

Comparaciones de los sistemas de justicia totonaco y del Estado

Pedro habla más en torno a las intenciones con los nuevos cambios del Ayuntamiento:

Lo que ahora se intenta es que la gente cambie y que los problemas se los hagan saber a los ancianos, por ejemplo, a la partera doña Susana, para que ella nos los haga saber y lo podamos arreglar de alguna manera. Ellos son como los mediadores dentro de sus propias comunidades, para que el problema no se vaya más allá y se pueda llevar a cabo un arreglo en la propia comunidad. Se trataría de arreglarlo así a primera instancia, de lo contrario pues se vería el tipo de problema para verlo con un abogado. Porque hablábamos de la marginación de ellos, de que llegan del campo a pedir apoyo al ayuntamiento y muchas veces se les discrimina.

Al hablar sobre el funcionamiento de las prácticas de los métodos totonacos, Víctor Poo destaca la idea de que: “Debemos retomar nuestro patrimonio y lo que funciona de las tradiciones. Si es el Kantiyán, entonces que sea el Kantiyán”.

En cuanto al esfuerzo por retomar y reconstruir estas prácticas totonacas, Eneida comenta:

Creo que esas prácticas tienen que fortalecerse; se hacen las prácticas, pero ya no se hacen de manera consciente; se hacen como de manera rutinaria, como esto que llaman ‘costumbre’ en otras regiones. Cuando se hace así sin la reflexión de lo que estamos tratando de hacer, sólo la estamos manteniendo, no la desarrollamos, no florece [...] A las abuelas ya les tocó mantener algo para que no se pierda, ahora hay que desarrollarlo para nosotros y para la gente.

Casi, al final de la entrevista, Eneida concluye, de cierta forma, diciendo que sí hay cosas que son compatibles entre los dos sistemas de justicia, porque “somos seres humanos”:

Cada lugar tiene su propia manera a veces lo que varía es la forma, pero en esencia lo que se está tratando de hacer es fortalecer ‘el ser’ de la otra persona o sea que la otra persona camine donde tenga que caminar, que esta persona entienda que los problemas siempre van a estar [...] esas cosas que las abuelas y los abuelos en las pláticas decían, era para que el cuerpo se templara y supiera que tiene que sobrevivir. En este nuevo tiempo no tenemos que sobrevivir, sino que tenemos que vivir bien; vivir bien no implica golpear al otro, ni matar al otro, implica hacer camino de paz [...] También estamos conscientes de que en cada cultura hay pensamientos, elementos y cosas que no sabemos si fueron introducidos o impuestos, es lo que hay que reflexionar si nos es útil o no, si nos gusta o no y en todo caso de qué manera podemos cambiarlas.

Nos atrevemos a decir que este capítulo es el que muestra mayores opiniones encontradas entre los entrevistados y las entrevistadas, lo cual lo convierte, desde nuestro punto de vista, en el capítulo de mayor controversia por los temas tan complejos e interesantes que se llegan a abordar y a profundizar. Aquí se analizan comparativamente los dos sistemas normativos y de justicia, tan diferentes y presentes en el municipio de Papantla, donde uno de ellos (el del Estado) se ha impuesto sobre el otro, sin que lo anterior signifique que uno sea “mejor” o “peor”.

No obstante, el hecho de que el sistema “legal” sea el que predomine no lo hace suficiente ni automáticamente apropiado para resolver todo tipo de problemas desde su raíz. Por lo tanto, lo anterior nos lleva a retomar el reconocimiento de la funcionalidad en los métodos originarios totonacos —que en ocasiones concuerdan con los métodos alternativos— para ciertos casos y ciertas experiencias compartidas sobre resolución de conflictos; y que hemos visto que se sustentan más en una cultura para la prevención del conflicto.

Comparaciones de los sistemas de justicia totonaco y del Estado

Como observamos, en este capítulo también se cuestiona la compatibilidad de ambos sistemas y, al mismo tiempo, algunas voces de los entrevistados que hacen el intento por valorar elementos de cada uno de ellos.

Entonces, fue a partir de los propios comentarios de las entrevistadas y los entrevistados que en este capítulo sacamos a relucir la diversidad de opiniones que los llevó a la autocrítica para saber lo que les ha funcionado o no como sociedad totonaca; y así reflexionar sobre sus recientes transformaciones políticas, sociales y culturales; y, por consiguiente, sobre su dificultad para reafirmar, en algunas ocasiones, su identidad totonaca ante la sociedad mestiza.

Asimismo, de forma general, nos lleva a replantear que el ser diferentes como sociedad no tendría que ser un factor detonante de conflicto; y, finalmente, nos lleva a repensar el tipo de justicia que queremos y necesitamos como sociedad papanteca, veracruzana y mexicana, partiendo desde nuestras diferencias dentro de ellas.



Capítulo VII

A modo de aprendizaje

La justicia comunitaria solo será posible si la comunidad, es decir la colectividad, es posible [...]

Oscar Espino, 2012

Las personas tienen el derecho a ser iguales cuando la diferencia las haga inferiores, pero también tienen el derecho a ser diferentes cuando la igualdad ponga en peligro la identidad.

Santos, 2002:81

Así, llegamos a la última parte de lo compartido y lo aprendido, donde resurgen las diferencias de los iguales que no se reconocen como tales; imponiéndose algunos, remarcando aún más las diferencias y, por ende, generando conflictos. Muchos de estos nacen desde las profundidades de las raíces y están cargados de historia, generalmente de la de los *vencedores*. Como mencionan varios de los entrevistados: se vive una tensión por la dualidad en la reafirmación-pérdida de la cultura totonaca; o dicho en las palabras de Zenón: “una transculturación entre la cultura dominante y la originaria”. Concordamos con Chenaut (2004) al afirmar que la interlegalidad⁶⁸ de los sistemas de justicia totonaca y del Estado es, en ocasiones, “desequilibrada”.

Víctor Poo considera como un tipo de violencia la imposición política y cultural que viven los totonacos de Papantla. En primer lugar, esta violencia estructural impide reconocer el valor de los sistemas normativos

⁶⁸ *Op. Cit.*, p. 20.

para reparar daños, así como atender las dimensiones de las necesidades, intereses y las posiciones de los actores involucrados. Este reconocimiento implica también tomar en cuenta las emociones de los individuos, para mantener las relaciones y el tejido social, preservando así las bases de una mejor convivencia. En segundo lugar, la violencia estructural impide entender que cada uno de esos sistemas tienen su propio espacio, tiempo y valor; tal y como lo reconocen los totonacos al afirmar que el sistema de justicia del estado ha representado para ellos la alternativa en los casos en que sus prácticas de solución de conflictos son rebasadas a causa de la fragmentación y del debilitamiento de las relaciones comunitarias.

Si partimos entonces de que ambos sistemas normativos son complementarios, creemos en la importancia de reconocer, ejercer y respetar libremente las prácticas totonacas, las cuales se caracterizan por estar vivas, ser flexibles, espontáneas y cotidianas, ya que se han ido adaptando a las necesidades de su pueblo. Por ello, consideramos que si este sistema normativo se intenta encajar en un modelo jurídico correría el riesgo de perder su esencia, frescura y eficacia.

Es de gran relevancia mencionar que, a pesar de su práctica cotidiana y eficacia demostrada, es hasta 2014 que el sistema de justicia penal del Estado reconoce los mecanismos alternativos de solución de conflictos como el primer paso en el proceso de justicia.⁶⁹ Estos medios alternati-

⁶⁹ El 5 de marzo de 2014, en el *Diario Oficial de la Federación*, se publicó el Decreto por el que se expide el Código Nacional de Procedimientos Penales; dentro del contenido de este nuevo código destacan la garantía de la presunción de inocencia en todo procedimiento penal, el énfasis en la protección de las víctimas, la reparación del daño, el respeto a los derechos humanos y la existencia de mecanismos alternativos, mediante los cuales las partes podrán llegar a una solución de forma pacífica, ágil y eficaz para dar por concluido un conflicto denunciado, sin necesidad de llegar

vos tienen similitudes con las prácticas totonacas en algunos aspectos, entre los que podemos destacar: el rol del conciliador que en la cultura totonaca es la persona que tiene ese don; la importancia de mantener y sanar la relación entre los involucrados en el conflicto para que de ellos surjan las alternativas de solución; y dentro de los medios alternativos está la mediación, que toma en cuenta lo que las leyes no consideran: los sentimientos, las emociones y las necesidades de la gente. En esto coinciden con las prácticas totonacas.

En síntesis, el concepto de justicia que se ha desarrollado y definido a lo largo de este trabajo concibe que tanto víctimas como victimarios deben ser tomados en cuenta para resolver un conflicto en toda su dimensión. Al mismo tiempo, nos remite a la complejidad humana para entender la aplicación de la justicia en términos de equidad y no de igualdad; es decir, es a partir del reconocimiento de las diferencias emocionales, físicas y culturales de cada individuo que deben encontrarse los puntos de coincidencia para la reparación de los daños.

Otro de los conceptos vertebrales de este libro es el de *tachiwin*, es decir, *la palabra*; y hemos de reflexionar, como sociedad, sobre el poder y valor que tiene ésta para buscar los puntos de coincidencia, los intereses y las necesidades en común, así como para reparar daños, relaciones y reconstruir la confianza. El uso de la palabra ha de buscar el entendimiento del otro a partir de lo que concierne a ambos, lo cual la dota de un valor y una formalidad no reconocida. Si lo que se dice es para el beneficio mutuo ha de ser respetado y retomado para encaminar los pasos hacia la solución de un conflicto.

a la sentencia. El 29 de diciembre de 2014, en el *Diario Oficial de la Federación*, se publicó el Decreto por el que se expide la Ley Nacional de Mecanismos Alternativos de Solución de Controversias en Materia Penal.

Al reflexionar sobre la memoria y los saberes totonacos para la resolución pacífica de los conflictos y darnos cuenta de que podemos identificar estas prácticas en otros contextos y culturas, nos atrevemos a decir que la construcción de una cultura de paz⁷⁰ es posible. Reconocemos que es una tarea difícil, como lo mencionamos desde un inicio, ya que involucra a todos y cada uno de los actores sociales; es decir, representa la voluntad y la decisión de incluir, escuchar y reconocer a todas las voces, experiencias y saberes para sembrar las semillas de una sociedad que permita a los individuos florecer y expresarse en su máximo potencial. Esto construirá el camino para el bienestar y el equilibrio individual y colectivo que para los totonacos está vinculado con el cosmos. Así entendemos la paz que simbólicamente está representada en las estrellas de palma de los altares del Kantiyán; cada estrella significa el don que como seres humanos debemos descubrir para ser mejores personas y reflejarlo en nuestras relaciones y en nuestra sociedad.

⁷⁰ Recomendamos escuchar la cápsula 5, “Tlan latamat y kintasmaninkan/kintasmaninkan tlania lipaxaw latamat: Paz y cultura/cultura de paz”.

Glosario

El glosario fue desarrollado a partir de las palabras que los mismos entrevistados mencionaron a lo largo de las entrevistas, junto con el apoyo de un glosario jurídico ya elaborado por el profesor Epifanio Hernández García, del cual se extrajeron las palabras más utilizadas. Cabe mencionar que muchas palabras, tanto del castellano como del totonaco, no tienen traducción literal ni equivalente, por lo que se trató de encontrar la palabra y el significado más pertinentes y más cercanos al original, más próximos en la traducción a la otra lengua. Asimismo, las palabras en totonaco difieren un poco debido a la variante lingüística entre la sierra y la costa, por eso es que algunas tienen el mismo significado.

Akgchokgoná: portavoz de la comunidad en la antigua estructura social totonaca.

Kantiyán: espacio sagrado y de bienvenida dentro de la familia totonaca.

Lakatitum nalatapapa: vivir en armonía (paz).

LakgkOLON: Consejo de Ancianos (totonaco de la costa).

Litlawat: asunto.

Lilajkkaxlan: solución (palabra que se aproxima más a justicia).

Mapakgsiná: persona que imparte justicia.

Mayolhne: jóvenes guardianes que estaban al frente de la comunidad.

Napushkun: abuelos.

Natlatne: Consejo de Ancianos (totonaco de la sierra).

Puchaw: altar.

Puxku: jefe, consejero.

Putummapakgsinanin: ayuntamiento.

Tachiwin: palabra.

Tachuwin: sin traducción literal; es una provocación para emitir el sonido o la palabra.

Hin tachiwin ix ikaxtlaw kulltlan

Ta'akghuwit: problema.

Takgawan: discusión.

Takaknit: respeto.

Takamatl: creador.

Takilhputat: reverencia (inclinación de cabeza).

Taksiná: persona espiritual que por su don puede entender a otra persona;
capta su sentir, su vibración energética.

Bibliografía

- Barié, C. (2007), “Derecho indígena y medios alternativos de resolución de conflictos”, en *Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*, núm. 3, pp. 110-118.
- Beltrán, B. (2001), “Sistema legal indígena”, en *Revista Tachaykuna*, núm. 2, pp. 1-5.
- CDI (2003), “Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”, en *Cuadernos de Legislación Indígena*, México.
- Chenaut, V. (2004), “Prácticas jurídicas e interlegalidad entre los totonacas del Distrito Judicial de Papantla, Ver.”, en Sierra, M.T. (coord.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS-Cámara de Diputados-Miguel Ángel Porrúa.
- DíazGómez, F. (2001), “Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas”, en *La Jornada Semanal* (11 de marzo de 2001), México. En línea, disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2001/03/11/sem-derechos.html> [consultado en septiembre de 2016].
- DIF, Gobierno del Estado de Veracruz (2009), *El arte de ser totonaco*, México, DIF, Gobierno del Estado de Veracruz.
- Fals Borda, O. (1994), *El Problema de cómo investigar la realidad para transformar por la praxis*, Madrid, TM Editores.
- Foucault, M. (2005), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores.
- García, A. (2009), “La mediación como una forma de acercar la justicia a los indígenas”, en *Horizontes*, septiembre 2009, núm. 2. Consejo de la Judicatura, Poder Judicial del Estado de Veracruz, Xalapa. En línea, disponible en: http://www.pjeveracruz.gob.mx/centro_informacion/publicaciones/pdf/RH_02.pdf [consultado en septiembre de 2016].
- H. Ayuntamiento de Papantla, Veracruz (2011-2013). *Plan Municipal de Desarrollo 2011-2013*.

- Ichon, A. (1969), *La religion des totonaques de la Sierra*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística. (2010). *Censo de Población y vivienda 2010*. junio 2015, del Inegi. Sitio web: http://www3.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx
- Jodelet, D. (1984), “La representación social: fenómenos conceptos y teoría”, en Moscovici, S. (ed.), *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Barcelona, Paidós.
- Kelly, I., Palerm (1952), *The Tajin Totonac: History Subsistence, Shelter and Technology*, Washington, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology.
- Martínez Luna, J. (2003), *Comunalidad y desarrollo*, México, Conaculta, Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño A.C. (CAMPO).
- Masferrer, E. (2004), *Totonacos. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI-PNUD.
- (2006) “Cambio y continuidad entre los totonacos de la sierra norte de Puebla”, tesis para obtener el grado de Maestría, México, Universidad Iberoamericana.
- (2009), *Los dueños del tiempo. Los tutunakú de la Sierra Norte de Puebla*, México, Lito Nueva Época.
- Menéndez, E., Di Pardo (2006), *De algunos alcoholismos y algunos saberes. Atención primaria y proceso de alcoholización*, México, CIESAS.
- Nigh, R., Rodríguez (1995), *Territorios violados*, México, Conaculta-INI.
- Ortega-Valcárcel, J. (2000), *Los horizontes de la Geografía. Teoría de la Geografía*, Barcelona, Ariel Geografía.
- Ortega-Eguiluz, M. (2009), “Mediación: Alternativa y complemento a la impartición de justicia”, en *Horizontes*, septiembre 2009, núm. 2, Consejo de la Judicatura, Poder Judicial del Estado de Veracruz. Xalapa. En línea, disponible en: http://www.pjeveracruz.gob.mx/centro_informacion/publicaciones/pdf/RH_02.pdf [consultado en septiembre de 2016].

- Osorio, R. M. (2001), *Entender y atender la enfermedad. Los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles*, México, CIESAS-INAH-INI.
- Santos, B. (2002), “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, en *El otro derecho*, Bogotá, núm. 28, julio de 2002, pp. 59-83, ILSA. En línea, disponible en: http://www.uba.ar/archivos_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepcio%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf [consultado en septiembre de 2016].
- Secretaría de Gobernación. (2014). Decreto por el que se expide el Código Nacional de Procedimientos Penales. junio 2015, del *Diario Oficial de la Federación*. Sitio web: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5334903&fecha=05/03/2014
- Secretaría de Gobernación. (2014). Decreto por el que se expide la Ley Nacional de Mecanismos Alternativos de Solución de Controversias en Materia Penal, se reforman diversas disposiciones del Código Nacional de Procedimientos Penales y se reforman y adicionan diversas disposiciones del Código Federal de Procedimientos Penales. junio 2015, del *Diario Oficial de la Federación*. Sitio web: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5377563&fecha=29/12/2014
- Stavenhagen, R., Iturralde (1990), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, IIDH-III
- Tovar, M.F. (1981), *Los totonacas*, México, INI.
- Wagner, R., Wray (1995), “Promoción de la resolución indígena de conflictos en el Ecuador”, en *Psicología Política*, núm. 11, pp. 7-14.
- Ysunza, V. (2009), *Territorialidad y manejo de recursos de uso común en la Sierra Norte de Oaxaca: el caso de pueblos mancomunados*, tesis de licenciatura, UNAM.
- (2011), *Tensão das múltiplas territorialidades na região do Istmo de Tehuantepec, no estado do Oaxaca, pela presença do Plano Puebla-Panamá*. Tesis de maestría, Universidade Federal Fluminense.

Zolla, Carlos y Zolla Márquez, Emiliano (2010), *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, México, UNAM, 2004. En línea, disponible en: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/index.html> [consultado en septiembre de 2016].

Anexos

Lista de personas entrevistadas

5. **Celso Hernández Tejeda:** totonaco de la comunidad de Polutla; ex secretario de Desarrollo Social del H. Ayuntamiento de Papantla (2011-2013); actualmente es técnico docente del Instituto Veracruzano de Educación para Adultos. Entrevista realizada el 11 de septiembre de 2012.
6. **Domingo Francisco Velasco:** totonaco serrano; promotor cultural y coordinador de la Casa del Teatro del Centro de las Artes Indígenas (CAI). Entrevista realizada el 4 de septiembre de 2012.
7. **Eneida Hernández Hernández:** nahua de la comunidad Benito Juárez, localizada en la Huasteca veracruzana; ingeniera agrónoma, asesora y promotora cultural del CAI. Entrevista realizada el 14 de septiembre de 2012.
8. **Epifanio Hernández García:** totonaco de la comunidad Zapotal Santa Cruz; maestro bilingüe y coordinador de la Casa de la Palabra Florida del CAI. Entrevista realizada el 2 de septiembre de 2012.
9. **Esteban González Juárez:** agente municipal de Zapotal Santa Cruz, Papantla; danzante volador miembro del Consejo Estatal de Voladores. Entrevista realizada el 13 de septiembre de 2012.
10. **Facunda Juárez Hernández:** bióloga, investigadora y directora de la Unidad Regional de Culturas Populares de Papantla; originaria de Puebla, con más de 25 años en la región de Papantla. Entrevista realizada el 2 de septiembre de 2012.
11. **Gerardo Cruz Espinoza:** abuelo totonaco de la comunidad Plan de Hidalgo; integrante del Kantiyán del CAI, y tesorero del Consejo de Ancianos de la Sabiduría Ancestral del Totonacapan A.C. Entrevista realizada el 14 de septiembre de 2012.

12. **Gregorio Pérez Vázquez:** exservidor público del H. Ayuntamiento de Papantla (2011-2013) y Supervisor de Zona de Educación Indígena 599J, de la Secretaría de Educación de Veracruz (SEV). Entrevista realizada el 31 de agosto de 2012.
13. **Humberto García García:** totonaco de la comunidad de El Tajín; pedagogo y subdirector educativo del CAI. Entrevista realizada el 3 de septiembre de 2012.
14. **Inés Valencia Ramos:** totonaca de la comunidad de Cerro del Carbón; curandera de esa comunidad; miembro de la Casa El Arte de Sanar del CAI y del Parque ecológico Kiwikgolo. Entrevista realizada el 11 de septiembre de 2012.
15. **José Xochihua Ibarra:** totonaco de la comunidad de El Tajín; promotor cultural y tallerista del CAI; exjuez comunitario y campesino. Entrevista realizada el 2 de septiembre de 2012.
16. **Luciana Pérez Tiburcio:** totonaca nacida en la comunidad de Poza Larga, reside en El Chote; curandera y antigua integrante abuela del Kantiyán y de la Casa El Arte de Sanar del CAI. Entrevista realizada el 13 de septiembre de 2012.
17. **Luis Alberto Hernández Sánchez:** director del Parque Takilhsukut, sede del CAI. Entrevista realizada el 4 de septiembre de 2012.
18. **María Luisa Santes Santes:** exdirectora de Asuntos Indígenas y Pueblos Vulnerables del Ayuntamiento de Papantla (2011-2013); maestra de Educación Indígena en nivel preescolar de la comunidad de Puente de Piedra. Entrevista realizada el 4 de septiembre de 2012.
19. **Merced de la Cruz Isleño:** totonaco de la comunidad Puente de Piedra; presidente del Consejo de Ancianos de la Sabiduría Ancestral del Totonacapan A.C. Entrevista realizada el 5 de septiembre de 2012.
20. **Miguel Juan León:** totonaco de la sierra; pedagogo y coordinador del Kantiyán del CAI. Entrevista realizada el 31 de agosto de 2012.

21. **Óscar Espino Vázquez:** abogado y profesor de la Universidad Veracruzana Intercultural, campus El Espinal. Entrevista realizada el 14 de septiembre de 2012.
22. **Pbro. José María Cruz Hernández (Padre Chema):** entrevista realizada en El Carrizal, el 20 de septiembre de 2012.
23. **Pedro Ramírez Segura:** exservidor público municipal en la Dirección de Asuntos Indígenas y Pueblos Vulnerables del H. Ayuntamiento de Papantla (2011-2013). Entrevista realizada el 4 de septiembre de 2012.
24. **Susana Bernabé Santes:** partera de la comunidad de Santa Águeda y miembro del Consejo de Ancianos de la Sabiduría Ancestral del Totonacapan A.C. Entrevista realizada el 12 de septiembre de 2012.
25. **Víctor García Castaño:** coordinador del proyecto CAI-UNAM
26. **Víctor Poo Echaniz:** cronista y periodista de Papantla, Veracruz. Entrevista realizada el 2 de septiembre de 2012.
27. **Zenón Ramírez García:** historiador y cronista de la ciudad de Papantla y de la región del Totonacapan. Entrevista realizada el 20 de septiembre de 2012.



Metodología

Nuestro acercamiento a la población fue por medio de *entrevistas a profundidad*, como herramienta metodológica etnográfica, a partir de una guía previa con preguntas abiertas y adaptada a los diferentes *sujetos y actores sociales*. Realizamos 22 entrevistas entre el 31 de agosto y el 20 de septiembre de 2012. La mayoría de las personas entrevistadas fue previamente seleccionada por ser representativa en su comunidad, ya sea por su papel o influencia, o por destacar en su cargo o trabajo comunitarios. De esta manera, estos *sujetos y actores sociales*⁷¹ tienen su propia *representación* y percepción de su municipio, de sus comunidades y de sus estrategias de intervención por medio de sus *prácticas*, regidas por su propia cultura totonaca. Mediante las entrevistas procuramos *ir tras las huellas* para saber cómo ha sido tratado el tema anteriormente, apoyándonos en una información que fue aumentando a medida que los mismos entrevistados nos iban dando más referencias bibliográficas e información directa y de experiencia propia, lo cual nos sirvió de guía para el desarrollo de la investigación.

Además de realizar nuestro trabajo en la ciudad de Papantla —como base operativa— y asistir a las actividades desarrolladas en el Centro de Artes Indígenas (CAI) del Parque Takilhsukut, —como a la Asamblea del Kantiyán realizada el 19 de septiembre de 2012— recurrimos a la *observación participativa*; es decir, aplicamos las entrevistas *in situ*, lo que nos brindó un contexto más profundo en torno al tema. Para ello, nos trasladamos a los lugares de trabajo y a las comunidades de algunas de las personas entrevistadas, donde fuimos testigos, y en ocasiones partícipes, de

⁷¹ Identificados como aquéllos que participan en las relaciones sociales de la vida comunitaria.

su cotidianeidad y de sus representaciones totonacas. Las comunidades indígenas que se visitaron fueron Puente de Piedra, Cerro del Carbón, Plan de Hidalgo, Santa Águeda, El Tajín, Zapotal y Carrizal.¹² Asimismo, empleamos la fotografía como fuente de información y testimonio visual del paisaje y de las prácticas y representaciones totonacas, lo que permitirá al lector comprender mejor el contexto en el que se desarrolló la investigación.

Por último, se llevaron a cabo dos foros-talleres en los que realizamos ejercicios a partir de *grupos focales*. Tanto los entrevistados como otros interesados en el tema (policías municipales, profesores, antropólogos, profesionistas, así como promotores comunitarios y colegas de los proyectos de prevención social de la violencia y el delito) participaron y compartieron públicamente sus experiencias e intercambiaron sus saberes. Estos eventos se organizaron para: enriquecer y recibir una retroalimentación de nuestra investigación, invitar al diálogo directo con las personas entrevistadas sobre sus conocimientos, saberes, experiencias, perspectivas y opiniones sobre el tema; además de nuestro compromiso ético y social como investigadoras, para retribuirles y exponer la información obtenida en el trabajo de campo y sus hallazgos preliminares.

Cabe subrayar un punto por demás relevante: además de la observación y la realización de las entrevistas, interpretamos lo que vimos y lo que nos expresaron las personas entrevistadas. En ese sentido, lo que hace cualitativo un estudio es asunto de intención y enfoque sustantivos en lo subjetivo. En otras palabras, tratamos de que los relatos se fueran entrelazando al sentido del trabajo, sustentándolo en su marco teórico

¹² Véase mapa 4. Poblaciones donde se realizaron las entrevistas, en la sección de Anexos.

y conceptual, y, de esta forma, fuimos más allá de la recopilación de la información derivada de las entrevistas y del grupo focal, así como de la presentación de gran parte de ella en descripciones narrativas, logrando así un completo enfoque cualitativo. Gracias a ello, ganamos en profundidad, riqueza y frescura de rasgos significativos.

Derecho indígena y antropología jurídica

Para Sierra (1995),¹³ el debate actual tiende a reivindicar el término de “derecho indígena”, como el concepto que permite referirse a los sistemas jurídicos indígenas, independientemente de su mayor o menor consistencia, y en esto parecen coincidir tanto juristas como antropólogos. La misma autora reconoce como tal a “todo derecho que contiene normas de carácter prescriptivo, que establecen obligaciones y deberes que son susceptibles de ser sancionadas por autoridades legítimamente reconocidas, con base en procedimientos particulares”. Es decir, se trata de “la existencia de referentes normativos, actualizados en prácticas, que definen lo justo y lo injusto, lo permitido y lo prohibido; autoridades electas para vigilar y sancionar los comportamientos de los vecinos; así como procedimientos particulares para dirimir las controversias basados en la mediación y reconciliación de las partes”. Además, como explica Sierra (1995) en su artículo, hablar de derecho indígena, como sistema jurídico, nos remite al reconocimiento de un derecho histórico.

¹³ María Teresa Sierra, “Antropología jurídica y derechos indígenas: problemas y perspectivas”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 8, septiembre-diciembre, 1996, pp. 55-90. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1439> [consultado en septiembre 2016].

En lo que concierne al debate actual de la antropología jurídica,⁷⁴ de la cual reconocemos su aportación teórica para este trabajo, Victoria Chenaut (2004:237; en: Sierra, 1995), explica lo siguiente: “Cada grupo social utiliza las normas y categorías jurídicas a partir de las matrices sociales y culturales que definen dicha relación, a partir de las cuales el derecho se invoca. De esta manera, se generan prácticas que se encuentran insertas en procesos de cambio jurídico, dinámicas históricas específicas y situaciones de dominación y resistencia”.

⁷⁴ Sierra (1995) explica que a mediados de los ochenta, la antropología jurídica no era un campo de interés particular en la investigación antropológica ni en México ni en América Latina. “La reflexión sobre lo jurídico no destacaba en los estudios antropológicos enfocados a la cuestión étnica. Los problemas eran otros. De manera progresiva, sin embargo, la antropología jurídica ha ido adquiriendo carta de legitimidad en el medio antropológico y en ciencias sociales afines, particularmente en las ciencias jurídicas”. Así, en estos últimos veinte años, se han incluido como objeto de estudio los siguientes temas, retomando el debate entre la antropología y el derecho: “Ley y colonialismo” y “ley y costumbre”: conflicto de derechos (las faenas, como núcleo de tensiones comunales y ejidales; y la brujería y los seres sobrenaturales), sin olvidarnos de la particularidad del “derecho indígena”, como núcleo temático y de reflexión privilegiado en la antropología jurídica. Asimismo, la autora también comenta que en América Latina el campo de investigación de la antropología jurídica se encuentra vinculado al estudio de los procesos étnicos y en particular a la problemática de los derechos indígenas. A continuación, Sierra (1995) nos delinea algunos temas de investigación que buscan desarrollar una visión antropológica de los fenómenos jurídicos; particularmente, hace énfasis en tres grandes áreas de estudio: 1) Las de la investigación sobre las normas de control social y de poder en los espacios locales y regionales, a partir de los cuales pueden reconstruirse aspectos del derecho indígena; 2) las que abordan la problemática de la administración de justicia a indígenas; y 3) aquellas referidas al campo de los derechos indígenas y su reglamentación. Las diferentes áreas involucran una tensión entre la ley y la costumbre, entre el derecho nacional y el derecho indígena.

Las indagaciones de muchos de los investigadores que se han dedicado a la antropología jurídica en México (como Iturralde, Chenaut, Sierra y Lartigue, entre otros), apuntan a considerar que “el centro del interés es el estudio de las intersecciones entre las normas y las prácticas, entre el deber ser y el ser, sobre todo en aquellos ámbitos en donde entran en tensión y no correspondencia” (Chenaut y Sierra, 1995:22).

Bibliografía: Chenaut, V., Sierra (1995), *Pueblos indígenas ante el derecho*, México, CIESAS-CEMCA.

De forma gradual, el “quehacer legal indígena” se ha ido reconociendo a escalas internacionales y nacionales (Beltrán, 2001:2). Al acercarse la fecha del quinto centenario de la llegada de los españoles a América, la discusión en torno a los derechos indígenas⁷⁵ cobró mayor vigor en el continente y en México. En el ámbito legal internacional, el 5 de septiembre de 1990 el Estado mexicano ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (CDI, 2003) que, en términos generales, reconoce el respeto a la visión del mundo de las distintas poblaciones autóctonas, respeta su lenguaje, su cultura, su modo de vida, sus prácticas, costumbres, lo que implica también, de forma más estricta, respetar sus principios y reglas para resolver los conflictos.⁷⁶

Esta ratificación a dicho convenio trató de proyectarse en la reforma al Artículo 4°. constitucional mexicano que reconoce la composición plu-

⁷⁵ En referencia al debate contemporáneo sobre los derechos humanos se menciona que, debido a la universalidad de éstos, todo tratamiento de derechos específicos o de grupos específicos (como el caso de los grupos indígenas) no puede ser considerado como una ampliación del concepto de “derechos humanos”, sino simplemente una instancia de aplicación de estos derechos a casos específicos. Por lo tanto, Stavenhagen (1992:86) argumenta que estos derechos no podrán ser considerados como “derechos humanos” en sentido estricto: “en la medida en que todos los seres humanos no son entes abstractos que viven fuera de su tiempo, contexto y espacio, el concepto mismo de derechos humanos sólo adquiere significado en un marco contextual específico”.

⁷⁶ Alcázar y Campos (2009:13) consideran que muchas veces este respeto ha sido meramente formal o engañoso, “pues en la práctica seguimos imponiendo la manera de hacer las cosas, en muchos ámbitos de la vida”.

Paralelamente a la firma de este convenio y en lo referente al ámbito nacional, durante 1992 la Reforma del Artículo 27 constitucional y su correspondiente Ley Agraria “abre diversas interrogantes relacionadas a los efectos que dicha reforma ocasionaría en las comunidades indígenas y a la contradictoria ubicación del gobierno mexicano ante la situación jurídica de éstos, propiciando, por un lado, medidas de reconocimiento a la pluralidad étnica, y por otro, sentando las bases jurídicas para la disolución y privatización del ejido” (Díaz-Polanco, 1992; en Chénaut y Sierra, 1995:17).

ricultural de la nación sustentada originalmente en sus pueblos indígenas (Hernández-Díaz y Juan, 2007). Asimismo, dicho artículo tiene la función de proteger y promover el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, además de que garantiza a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado.

Chenaut (2004:243) menciona que, como consecuencia de las reformas que se realizaron en 1992 al Artículo 4º. de la Constitución federal, reconociendo la composición pluricultural de la nación mexicana, “en 1993 se creó en el estado de Veracruz la Subprocuraduría Regional Especializada en Asuntos de los Indígenas”.

A pesar de estos antecedentes internacionales, nacionales y estatales, una asignatura pendiente en el estado de Veracruz continúa siendo la Reforma Constitucional en materia Indígena. Con base en García, “la última iniciativa enviada por el gobernador del Estado a la LX Legislatura del Estado guarda el sueño de los justos, pese a contar con mayoría”. Esto refleja el incumplimiento del Convenio 169, lo cual significaba “una oportunidad para poner al día la norma constitucional local en relación con la constitución federal, donde se ha avanzado en la reforma indígena” (García, 2009:10).

Organización social de los totonacos de la Sierra

(por Domingo Francisco del Centro de las Artes Indígenas, CAI)¹¹

Con base en la explicación de Domingo Francisco, en 1940 todavía existía esta organización comunitaria en la parte serrana del Totonacapan.

¹¹ Véase también la explicación audiovisual en la cápsula 12.

Takámalh se refiere a *El Creador*. Se dice que está representado por un niño, pero este hecho es un decir, porque se ha dado el caso como algo extranormal que un niño ha llegado tener esas facultades, pero no siempre sucede así, entonces es un ejemplo para los mayores que deben superar esa jerarquía.

El término *takámalh* no significa, literalmente, creador, sino donde se daba y valoraba la última palabra; sólo que al aplicar el término en ese contexto se asigna como nombramiento, porque no debemos olvidar que toda la estructura organizativa está basada desde la estructura cósmica de los dioses y el *takámalh* está representando el lugar del creador.

Xanapuxkun Natlatne es un Consejo de Ancianos. Estos 12 Ancianos procesan lo que el pueblo necesita y su determinación es pasada al *takámalh*, para darle el visto bueno y aplicar con la comunidad.

Makgatsokgná es el que registra todo acuerdo determinado por los *natlatne* y avalado por el *takámalh*; toda evidencia, testimonio o acontecimientos que se suscitan en la comunidad; siempre había sido una persona inteligente y de buena memoria para conservar y resguardar toda documentación.

Natlatne son otros 24 Ancianos que están a la espera de ocupar el lugar de uno de los 12 ancianos; mientras tanto, no intervienen, ya que los asignados saben qué determinar en cada acuerdo que esté en consenso.

Napuxkun recibe todo lo que los abuelos le transmiten. Es otro Consejo de Abuelos, un grupo de *puxkus* o jefes que aterrizan con la comunidad, son sus representantes y guías de todo lo que el *natlatne* les transmite. En la sierra de Puebla les dicen *lakupuxkunanin* que quiere decir *los que están al frente de los demás*.

En otras palabras, el *napuxkun* está compuesto por los dirigentes de cuadrillas, caporales de danzantes, responsables de grupos de trabajo, quienes reciben indicaciones de los *natlatne* para trabajar con sus representados. No necesariamente tienen que ser abuelos.

Mayolhne, que significa los *conciliadores*, son quienes guardan el orden en toda actividad; están encargados de conciliar cualquier desentendido o aportar ideas y orientar a los demás cuando así se requiera. Son personas de edad madura y muy inteligentes.

Malixtokginanen, conocidos en castellano como los *guaríanes*, son 24 jóvenes que llevan el bastón y delegan las tareas. Comunican, en todos los rincones de la comunidad, lo que hay que hacer para organizar y preservar la armonía y mediar conflictos, entre otras funciones. Son jóvenes de 18 a 25 años de edad elegidos para vigilar y apoyar en cualquier actividad; siempre están al frente de cualquier obra acompañando a los *napuxkun*.

Akgchokgoná o *el portavoz del takámalh* y de todos es el que divulga; además, vela por que la comunidad esté organizada y trabaje para un fin común. Esta función la realiza un joven o adulto elegido por la comunidad por su habilidad y confianza para llevar la palabra a las familias y todo mensaje que se tenga que comunicar a la comunidad; recorre el pueblo para tenerlo comunicado de lo que acontece o se tiene que hacer, de acuerdo a las indicaciones del *takámalh*.

Con base en esta estructura social, el *akgchokgoná* se encuentra abajo, en el primer nivel, donde tiene que trabajar para poder escalar. Es el ejemplo de los demás jóvenes y adultos, pues este encargo es motivo de orgullo para quienes merecen trabajar muy de cerca con el *takámalh*.



**Don Juan Simbrón
(1916-2015)**

Para entender el origen y los antecedentes de proyectos como el del Kantiyán o el Centro de las Artes Indígenas en el Parque Takilhsukut, es indispensable reconocer la figura de Juan Simbrón, nombrado Jefe y Presidente del Consejo Supremo Tradicional Totonaco por el expresidente Luis Echeverría Álvarez, el 2 de julio de 1973⁷⁸ y “uno de los símbolos de la cultura

⁷⁸ Información obtenida del artículo “Un priista en el Totonacapan”, publicado el 3 de diciembre de 2011 en Plumas Libres, en su sitio web <http://plumaslibres.com.mx/2011/12/03/un-priista-en-el-totonacapan/> [consultado el 4 de septiembre de 2012].

tononaca”.¹⁹ Su trayectoria de vida le ha otorgado ser considerado, en los ámbitos nacional e internacional, representante de la etnia totonaca y vocero de su pueblo ante diferentes actores sociales, políticos y culturales. En diciembre de 2011, fue condecorado con la Medalla Adolfo Ruiz Cortines, en sesión solemne del Congreso del Estado de Veracruz; dicha preseña distingue a las personas de destacada participación social que contribuyen al engrandecimiento de la entidad veracruzana.

Nacido el 7 de noviembre de 1916 en la comunidad de El Tajín, la “Paloma blanca” dio voz a los indígenas en busca de la igualdad. Con su guía, se fundó el Festival Cumbre Tajín, el Centro de las Artes Indígenas y su Kantiyán. El primero se ha consolidado como un modelo de regeneración cultural que activa diversos proyectos; el segundo fue reconocido por la Unesco al ser incluido en la Lista de Buenas Prácticas para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Sin duda éste fue uno de los logros más significativos de Simbrón Méndez, ya que contribuyó al resguardo del arte universal ancestral a través de la preservación, promoción y respeto a la cultura Totonaca.

“Porque el mundo es de indígenas y de no indígenas, es importante la igualdad entre los hombres. Deben reinar el respeto y el amor a la naturaleza para mantener el árbol de la buena fruta”. Con estas palabras se recordará a don Juan Simbrón Méndez, líder del Consejo Supremo Totonaca, quien murió el 23 de febrero de 2015 en El Tajín, Papantla, Veracruz.

Gestor incansable, consolidó la Unión de Danzantes y Voladores, que años más tarde derivarían en acciones de rescate y fortalecimiento de

¹⁹ Fidel Herrera, “Patria Nueva”, en *El Sol de México*, 16 de marzo de 2012. Disponible en: <http://www.oem.com.mx/elsoldemexico/notas/n2004624.htm> [consultado el 4 de septiembre de 2012].

la Ceremonia Ritual de Voladores, que, en 2009, fue reconocida por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

Entre los reconocimientos a la vida y obra de don Juan Simbrón destaca la presea Tesoros Veracruzanos Vivos 2009, la cual adoptó las disposiciones del esquema Tesoros Humanos Vivos de la Unesco, por realizar una labor pionera en México en el reconocimiento, la conservación y el fomento del Patrimonio Cultural Inmaterial a través de los ciudadanos. Dentro de este programa surgió la Cátedra Juan Simbrón con el lema: “Escuchar con lealtad y disciplina a los mayores, la voz, la palabra, la experiencia y la sabiduría de los abuelos, porque ellos son el alimento espiritual del cuerpo, obra transformadora del hombre y la grandeza cultural”.

Debido a la importante representatividad de Juan Simbrón como promotor de la cultura totonaca, gestor de apoyos económicos para su gente para proyectos productivos y conocedor del tema del Kantiyán; por ser uno de los fundadores del Centro de las Artes Indígenas y del Parque Takilhsukut, fuimos a buscarlo hasta su casa con el objetivo de realizarle una entrevista informal, en la que intentamos conversar con él para saber cómo surgieron las ideas y cómo fue el proceso del Centro de las Artes Indígenas y del Kantiyán. Sin embargo, fue difícil la comunicación con él; pocas fueron las veces que pudimos establecer el diálogo, porque a principios del mes de septiembre de 2012, cuando realizamos la visita, se encontraba bastante enfermo y no quisimos obligarlo a hacer un mayor esfuerzo al hablar; de hecho, durante el tiempo que estuvimos con él, permaneció acostado en su cama. Pese a su delicado estado de salud, esto no fue impedimento para que nos recibiera, quisiera compartirnos sus saberes totonacos y también para darnos consejos como abuelo sabio que fue y que todavía representa.

Fue muy interesante el darnos cuenta que, además de su habilidad para relacionarse con las cúpulas partidistas y del poder, don Juan Simbrón también fue un artista a lo largo de su vida, siendo danzante volador y negrito, así como violinista. Su sensibilidad acerca de la importancia de fortalecer a un pueblo por medio de la regeneración de su cultura le condujo a participar activamente en la configuración del programa cultural Cumbre Tajín.⁸⁰ Además, tenía un gran interés por crear “una Universidad Totonaca de la cultura”. Para él, “la cultura tiene principio pero no tiene fin”; con estas reflexiones impulsó la materialización de su sueño, en la cual participaron muchas personas de diversas culturas para ser posible lo que hoy en día es el Centro de las Artes Indígenas.⁸¹

⁸⁰ Cumbre Tajín es un festival anual que en 2016 celebra su XVII aniversario. Se realiza a un kilómetro del sitio arqueológico de El Tajín. Nació en un contexto de polémica, ya que su primera edición se llevó a cabo dentro de El Tajín. El festival recibe un presupuesto considerable del gobierno del estado de Veracruz y de Televisa, quien le da toda la difusión a través de su televisora. Con los años, el festival se ha consolidado como un encuentro que reúne a los pueblos originarios de México y del mundo en un espacio de diálogo multicultural; integra a los totonacos de la costa y de la sierra en una programación cultural única en el país y en el mundo; e integra la cultura musical comercial para que un público masivo descubra todo lo que la programación cultural de Cumbre Tajín le ofrece.

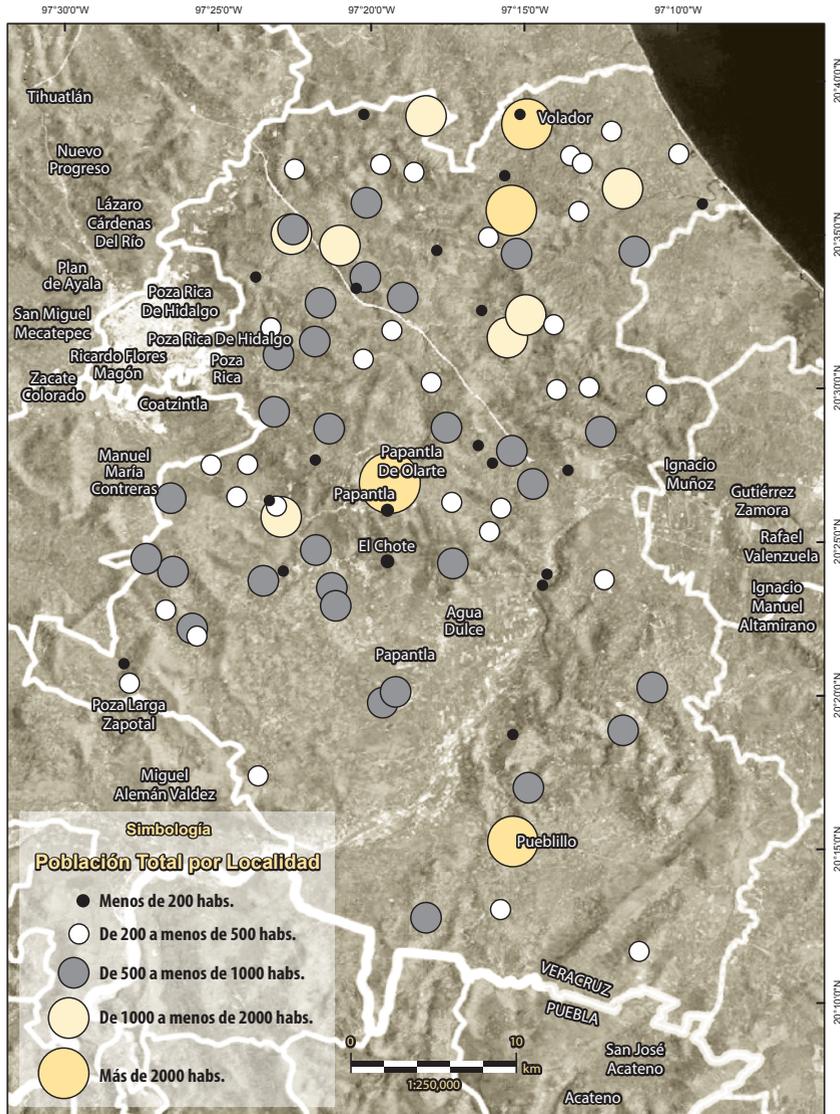
⁸¹ Cumbre Tajín detona la creación del Centro de las Artes Indígenas (CAI), espacio de formación que a lo largo del año forma a artistas totonacas desde su cosmovisión, y participa activamente en cada edición de Cumbre Tajín. En 2006, el Fideicomiso Parque Takilhsukut –institución gubernamental– propuso la creación de un centro para la formación de los creadores indígenas en el estado de Veracruz. El proyecto permitiría atender una antigua demanda de los pueblos originarios de la región: crear una institución educativa que salvaguardara las artes indígenas a partir de sus conceptos y formas propias; proyectara la dimensión artística y cultural en procesos de desarrollo regional; y mantuviera la esencia y profundidad de los antiguos maestros. El grupo promotor del Centro estableció como condición ineludible la participación amplia del pueblo Totonaca de la región donde éste funcionaría. En julio de 2006 se realizó la primera de muchas reuniones de trabajo para la construcción del Centro con la participación de maestros, abuelas guardianas de la tradición, promotores culturales, autoridades y artistas totonacas, así como representantes institucionales del ámbito cultural y artístico de la región. El Centro está estructurado con base en la tradición totonaca, representa un kachiquín (poblado)

A partir de la iniciativa que tuvo Juan Simbrón, el abuelo Gerardo nos comenta que hace unos años (cerca del año 2006) lo fue a visitar su compadre, Juan Simbrón, junto con Domingo García para crear el proyecto del Kantiyán del Centro de las Artes Indígenas. Nos confiesa que al principio él no estaba muy convencido, porque no sabía muy bien de lo que se trataba y por los costos que pudiera implicarle participar en el proyecto; pero a medida que fue pasando el tiempo, poco a poco se fue animando; y así, hasta que finalmente, tal y como el abuelo Gerardo cuenta, “se organizaron los 12 abuelos para ver cómo podíamos resolver nuestros problemas”, y así poderlos platicar en el Kantiyán.

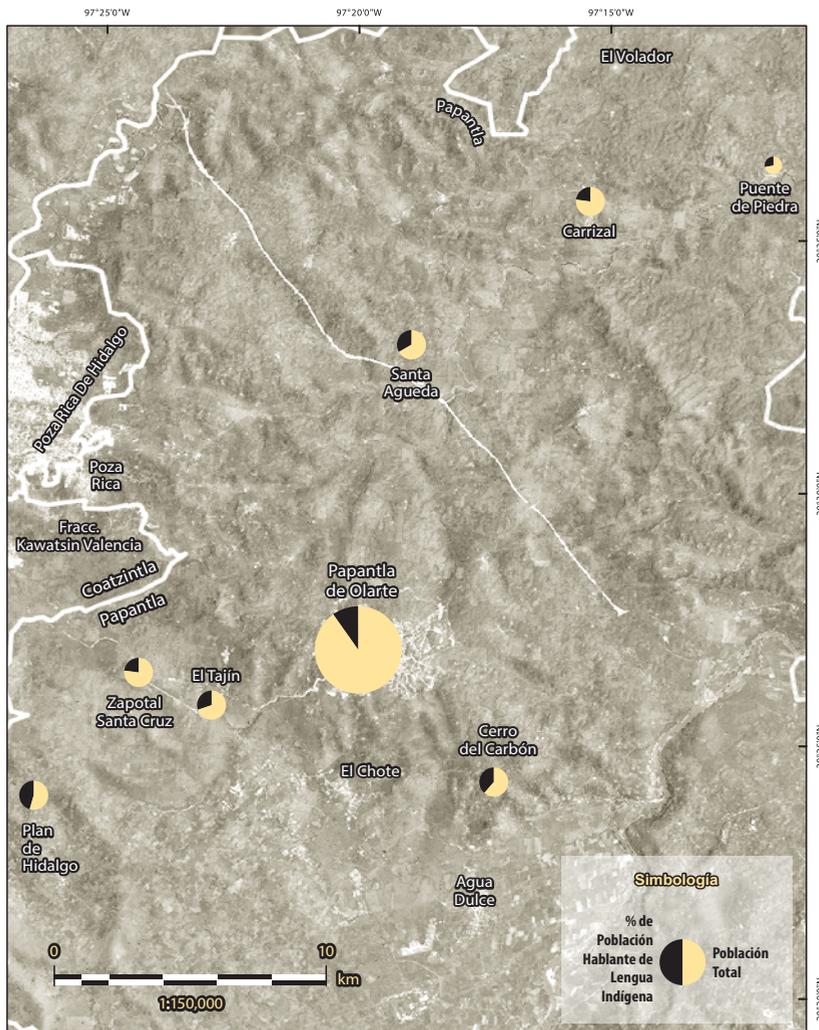
conformado por casas-escuelas que se encuentran íntimamente relacionadas entre sí. La primera casa-escuela que se creó fue el Kantiyán. Para la creación de las casas, los equipos de trabajo convocaron a los maestros tradicionales de diferentes especialidades para realizar un autodiagnóstico a partir del cual determinaron los objetivos y contenidos por transmitir.

Actualmente, además del Kantiyán, funcionan 11 casas de tradición: Palabra florida, Manos creadoras: Alfarería, Mundo del algodón, Pinturas, El arte de sanar, Música, Danzas tradicionales (escuela de niños voladores), Cocina totonaca, Teatro, Medios y difusión: radio y video indígena, Carpintería y Turismo comunitario.

Mapa I. Población total del municipio de Papantla

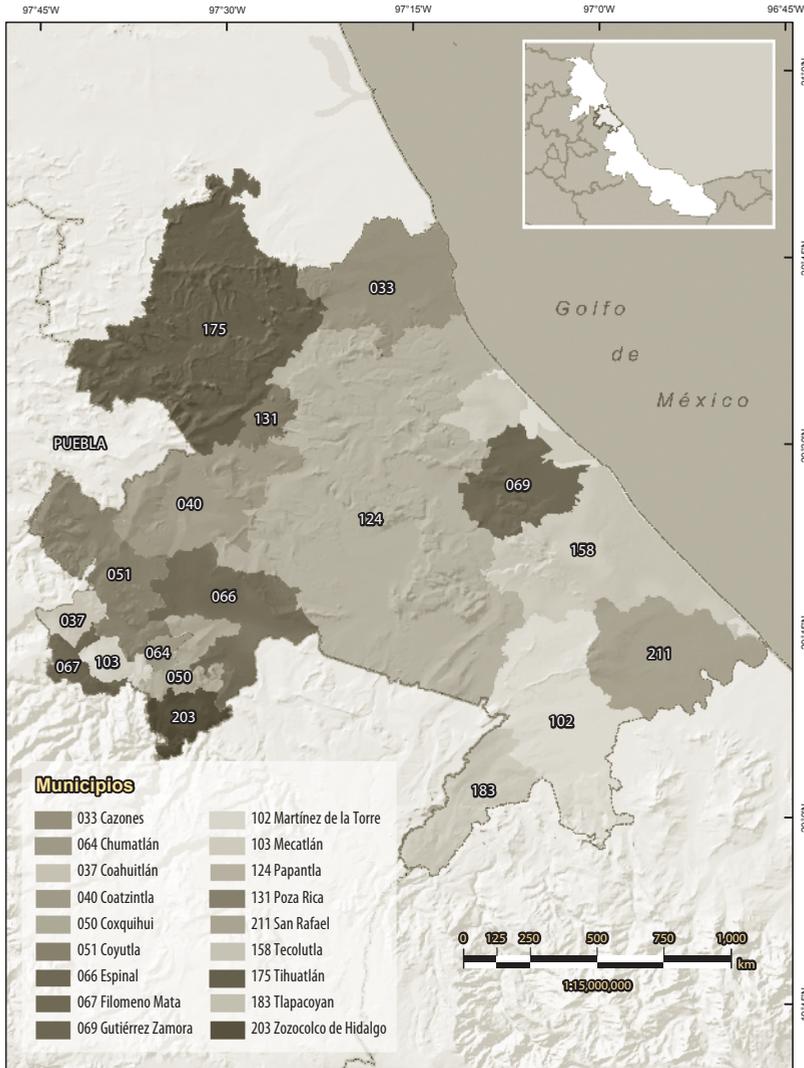


Mapa 2. Poblaciones donde se realizaron entrevistas y porcentaje de población indígena



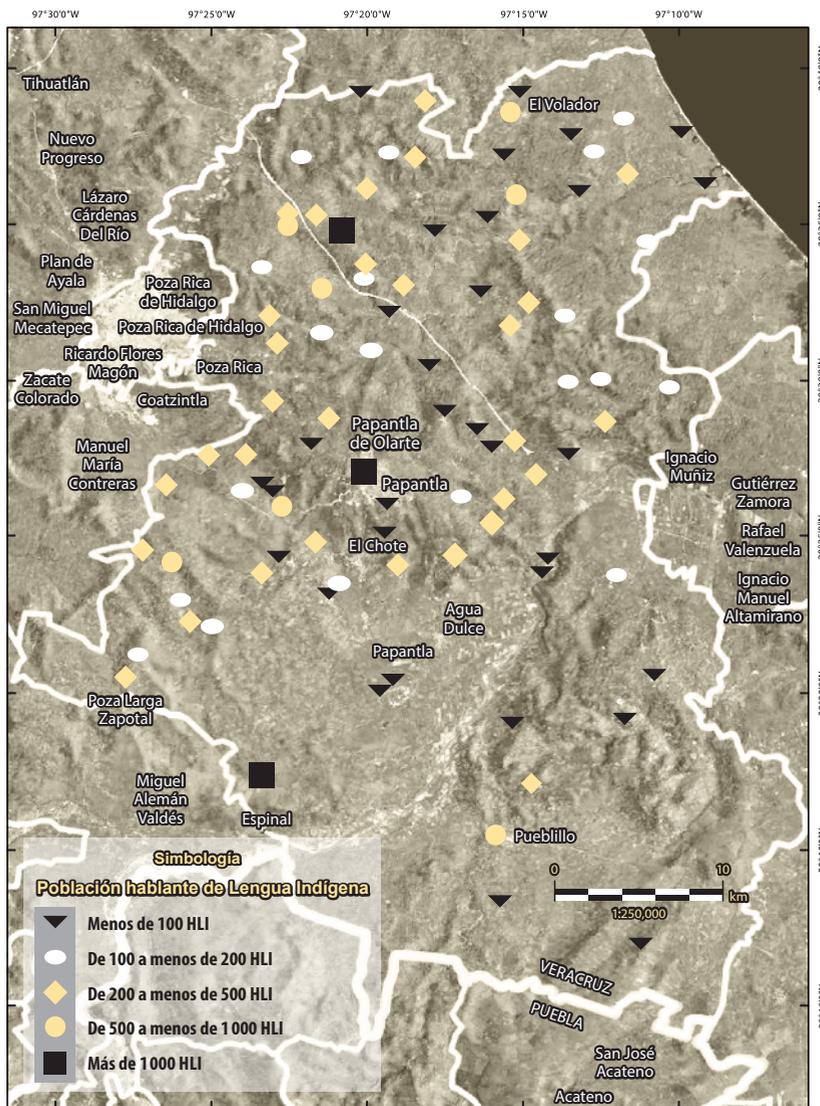
Elaborado por Edgar Santiago Meza y Valeria Ysunza Pérez Gil, con información del INEGI (2010) y del Plan Municipal de Desarrollo del Ayuntamiento de Papantla (2011-2013).

Mapa 3. Municipios de la región del Totonacapan Veracruzano



Elaborado por Edgar Santiago Meza y Valeria Ysunza Pérez Gil.

Mapa 4. Poblaciones donde se realizaron las entrevistas



Elaborado por Edgar Santiago Meza y Valeria Ysunza Pérez Gil.

Tabla. Comunidades indígenas consideradas de interés por el gobierno municipal de Papantla (2011-2013)

Nombre de la localidad	Población total	Población en hogares indígenas	Población (3 años o más) hablantes de lengua indígena
Papantla de Olarte	53,546	14,736	5,798
Vicente Herrera	1,233	1,226	1117
Pueblillo	2,409	1,768	852
Plan de Hidalgo	995	978	836
El Pital	1,500	1,405	806
Carrizal	2,019	1,372	591
El Tajín	1,363	1,140	590
El Cabellal	706	703	581
El Volador	2,343	1,412	553
Plan del Palmar	668	650	495
Puente de Piedra	1,207	970	466
Reforma Escolín	795	725	453
Plan de los Mangos	540	540	448
Polutla	1,152	910	447
Cerro del Carbón	677	648	428
Unión y Progreso	494	490	394
Santa Águeda	778	702	384
La Guásima	1,002	788	381
Gildardo Muñoz	638	602	379
Mozutla	635	595	375
La Laguna	668	633	364

Hin tachiwin ix ikaxtlan kuiltlan

Nombre de la localidad	Población total	Población en hogares indígenas	Población (3 años o más) hablantes de lengua indígena
El Chote	4,124	913	358
La Grandeza	857	682	354
Ojital Nuevo	484	466	336
Vista Hermosa de Madero	789	641	323
Francisco Sarabia	748	669	320
El Palmar (Kilómetro 40)	1,065	737	316
Sombrerete	966	649	301
El Palmar	587	529	290
El Escolín	750	573	289
Cerro Grande (Adolfo Ruiz Cortines)	445	406	279
Caristay	1,610	704	277
El Remolino	1,225	691	276
Poza Verde	753	537	261
Tlahuanapa	747	560	255
Cuyuxquihui	598	531	248
Totomoxtle	638	520	231
Congregación Taracuán	416	371	229
Poza Larga	376	356	226
Cazuelas	304	302	225
Adolfo Ruiz Cortines	1,828	515	221
San José de las Lajas	271	268	219
El Cedro	739	512	216
Ojital Viejo	473	391	212

Nombre de la localidad	Población total	Población en hogares indígenas	Población (3 años o más) hablantes de lengua indígena
Chijol	370	336	191
Rancho Nuevo San José	317	287	186
Jorge Serdán	259	249	179
El Pahuat	341	307	176
Belisario Domínguez	731	447	174
José María Morelos	643	398	173
Unión y Progreso Número Dos	188	188	167
Arroyo Grande Número Dos	280	255	156
Donato Márquez Azuara	543	325	155
Adolfo López Mateos (Taracuán)	273	226	153
El Calvario	272	259	151
Las Casitas	280	263	151
Tenixtepec	597	361	148
Santa Rosa de Lima	300	244	142
Arroyo Grande Número Uno	275	246	140
Morgadal Número Uno	896	348	139
Rodolfo Curti	488	343	136
Zapotal Santa Cruz	446	321	133
Vicente Guerrero	251	213	132
Talaxca	248	217	131
El Esfuerzo	216	193	130
Emiliano Zapata	1,501	379	128
La Ceiba	159	159	127

Hin tachiwin ix ikaxtlan kuiltlan

Nombre de la localidad	Población total	Población en hogares indígenas	Población (3 años o más) hablantes de lengua indígena
Serafin Olarte	968	353	124
Arroyo de la Laja	174	157	124
Licenciado Gustavo Díaz Ordaz	430	276	121
Cerro de las Flores	232	212	109
Luis Echeverría	259	191	108
El Palmar	202	169	97
San Antonio Ojital	193	166	97
Arroyo Colorado	284	207	95
Augusto Gómez Villanueva	437	245	89
Lindero Volador	270	225	88
Arroyo Verde	262	189	81
Cerro de Mozutla	139	134	81
La Sabana	167	117	81
La Victoria (Kilómetro 47)	999	204	80
San Antonio Carrizal	332	195	80
Pabanco	350	195	79
La Concha	672	227	77
Tres Flores	204	149	77
Ignacio Allende	939	216	74
Crucero San Lorenzo Tajín	185	145	71
Cruz Verde	193	160	71
Rafael Rosas	580	217	69
Rancho Playa	436	169	64

Nombre de la localidad	Población total	Población en hogares indígenas	Población (3 años o más) hablantes de lengua indígena
Tres Cruces	331	138	64
General Lázaro Cárdenas	446	171	53
San Pablo	916	155	51
Casa Blanca	118	98	51
Mizantécatl	643	127	47
San Lorenzo	952	133	46
Veinte de Noviembre	263	87	37
Poza Larga Remolinos	58	50	32
Primero de Mayo	452	76	28
El Copal	156	78	23
El Aguacate	165	46	21
Cerro Grande Dos	917	72	19

Fuente: Elaboración propia a partir de información del Plan Municipal de Desarrollo del Ayuntamiento de Papantla, Ver. (2011-2013). Cifras del Censo de Población y Vivienda INEGI (2010).







Hin tachiwin ix hkaxtlaw kuhlitan.

Nuestro diálogo como construcción de la paz.

se imprimió por encargo de la Comisión Nacional
de Libros de Texto Gratuitos,
en los talleres de Ediciones Corunda S. A. de C. V.
con domicilio en Tlaxcala No. 19 Col. San Francisco C.P. 10810
en agosto de 2018.

El tiraje fue de 1,000 ejemplares.

ISBN 978-607-9116-30-9



9 786079 116309



**DISTRIBUCIÓN GRATUITA
PROHIBIDA SU VENTA**

Uno de los retos más importantes que enfrenta México como nación es el reconocimiento pleno y genuino de su diversidad étnicocultural, la cual se expresa de distintas formas: mediante las lenguas, la vestimenta, las manifestaciones artísticas vivas, así como en los sistemas de administración de justicia que practican los pueblos indígenas dentro del estado de derecho mexicano.

Esta publicación busca contribuir al aprendizaje y a la apreciación de la diversidad, la cual se refleja en la memoria y los saberes totonacos para la resolución pacífica de los conflictos en el municipio de Papantla, Veracruz. Se trata de un esfuerzo colectivo de actores sociales y gubernamentales que desean compartir y recuperar, mediante distintas voces, la gran riqueza y la variedad de formas originarias y reinventadas que han contribuido, a lo largo del tiempo, a la reconstrucción de las relaciones, la reparación del daño y la búsqueda de la armonía en el ámbito familiar y comunitario totonaco.

SEP

SECRETARÍA DE
EDUCACIÓN PÚBLICA



CGEIB

