

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**VISIONES DEL MUNDO: EL TERRITORIO Y LOS RELATOS SOBRE LA
MUNICIPALIDAD EN TETELILLA DE MIGUEL ISLAS Y SAN JUAN
OZELONACAXTLA, SIERRA NORTE DE PUEBLA**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

VÍCTOR MANUEL GARCÍA TORRES

**TUTOR DE TESIS:
DR. AXEL RAMÍREZ MORALES**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIAS

La garganta se cierra y las palabras se opacan. No obstante, aquí estoy.

A *Camila*, mi hija. Porque ya no existo, ahora soy para ella.

A *Rocío*, por su amor y comprensión.

A *Tavita*, mi madre, por ser mi inspiración latente,
porque si soy lo que soy, se lo debo a ella.

A *Regino*, mi padre, por creer en mí y por el profundo amor que siento.

A mis hermanas y hermanos e hijas e hijos:

María Neri, Roberto, Liliana y Ricardo

Erminda, Magali y Bryan

José Luis, Karina y Luis Alejandro

Carlos, Rogelio y Karla

Guadalupe, Eduardo, Néstor y Carlos

Julio César, Carolina

Angélica, Regina y Zancnité

AGRADECIMIENTOS

Un escrito aislado no es un trabajo, siempre existen personas reconocidas y otras que se pierden en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, este trabajo fue posible por:

El apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la subvención para realizar esta tesis. A esta política nacional, mi agradecimiento.

El Sindicato de Maestros al Servicio del Estado de México (SMSEM) por recibirme en sus filas y permitirme concluir este trabajo.

Mi agradecimiento eterno:

Al Profr. F. Arturo Cardoso Sánchez, director de la Escuela Preparatoria Oficial No. 141. A los integrantes del Seminario de Antropoenfermería de la ENEO-UNAM, en especial a la Dra. Patricia Casasa, por su amor a la salud social; al Mtro. Armando Sánchez Reyes, por su asesoría inigualable e impulso constante por las aportaciones de la antropología de los cuidados y por ser siempre una crítica constante.

A quienes desde su participación, directa e indirecta, estuvieron involucrados en la realización del trabajo: a Norberto Zamora Pérez, al Mtro. Edgar Linares Domínguez, al Dr. José de Jesús Vázquez Hernández, a Arturo Contreras, al Lic. Ubaldo Comi Aguilar.

Sin duda por sus aportaciones en distintos momentos de la investigación, y sobre todo por ser críticos acérrimos: al Dr. Alfredo López Austin, quien revisó el proyecto inicial y a quien le debo las pistas para nombrar este trabajo; al Dr. Carlo Bonfiglioli Ugolini, por su paciencia; a la Dra. Teresa Valdivia por sus críticas siempre constructivas, a la Dra. Ana Bella Pérez Castro, al Dr. Hernán Salas, al Dr. Enzo Segre y al Dr. Takuo Hozumi.

No obstante lo anterior, quien merece el estelar por su sabiduría y corrección de este trabajo es el Dr. Axel Ramírez, quien con sus observaciones pertinentes enfocaron este trabajo al etnoterritorio y a clarificar muchas cuestiones del marco teórico y la visión global del trabajo.

A la Dra. Patricia Casasa García, por aceptar la lectura y sus contundentes y pertinentes comentarios.

Sin duda la participación del Mtro. Sergio Hernández Loeza merece atención especial, ya que con su conocimiento sobre la sierra corrigió y enfiló el escrito final sobre la historia de Tetelilla y San Juan Ozelonacxtla en los siglos XIX y XX, respectivamente. A la Dra. Cristina Oehmichen, quien sumó aspectos relevantes en la teoría, y al Dr. Guido Münch, quien criticó fuertemente este trabajo.

A los habitantes de Tetelilla de Islas, pero en especial al Sr. Ernesto García (+) y familia; al Sr. Juan Nicolás Santiago y familia, quien lo ha acompañado incansablemente en la mejoría de su salud; al difunto Enrique Hernández e hijos; Miguel Cano, José Ramos (+) y Miguel Genaro.

En San Juan Ozelonacxtla contraí una deuda impagable con Ludovico Núñez, Paciano López García, mi traductor del totonaco; José Hernández, Ignacio Pérez García, Hermógenes Santiago Hernández y el párroco de Caxhuacán José Fernando Seynos.

Mil gracias a todos.

Víctor, junio, 2011

ÍNDICE

	PÁGINA
Introducción	XIV
Capítulo I. Enoterritorio-identidad y visión del mundo	29
Grupo étnico	32
Estado nación y etnia	41
Identidad	45
La visión del etnoterritorio	55
Identidad, etnicidad y grupo étnico en la Sierra Norte de Puebla: Tuzamapan, un estudio de caso	62
Visión del mundo	73
Capítulo II. Los totonacos y la historia de Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla	78
Los totonacos	80
La vorágine de la Colonia	87
Tuzamapan y Tetelilla	91
San Juan Ozelonacaxtla	102
La nueva reorganización serrana de principios de siglo XIX	106
Las reformas liberales del siglo XIX	115
Siglo XX. La reafirmación del etnoterritorio bajo el municipio posrevolucionario	121
Capítulo III. Etnografía histórica de la identidad y el etnoterritorio en Tetelilla de Miguel Islas	126
Etnografía de Tetelilla	127
Formación del etnoterritorio en Tetelilla: Kachikin o pueblo en el siglo XIX	132
La conversión y reordenamiento serrano	132

Formación del espacio en Tetelilla	136
La nomenclatura de las calles como influencia liberal y la visión del etnoterritorio	144
Origen histórico del relato de la municipalidad en Tetelilla	148
Relato de la municipalidad en la actualidad	159
Relato de la municipalidad en Tetelilla	164
El impacto de los liberales en el ámbito religioso	169
La toponimia reflejo de la influencia liberal en la conformación del etnoterritorio	172
El etnoterritorio en la actualidad	174
Capítulo IV. Etnografía de San Juan Ozelonacxtla	186
Etnografía de San Juan Ozelonacxtla	188
Una visión distinta del etnoterritorio San Juan Ozelonacxtla: siglo XX	194
Historia reciente: la historia por el pueblo	195
El referente territorial de un totonaco de San Juan Ozelonacxtla: Ludovico Núñez, pintor.	200
Conclusiones	212
Bibliografía	220

INTRODUCCIÓN

Las formas en que los pueblos indígenas construyen su visión del mundo actual tienen diferentes vertientes, entre ellas las que se derivan del enfrentamiento y oposición al Estado mexicano.¹ En este trabajo exploro la que han construido algunos totonacos y nahuas de la Sierra Norte de Puebla, en la que la visión del mundo descansa en la edificación de su identidad territorial o territorio próximo, como una noción en la que han incorporado algunos aspectos del Estado-nación, como el “municipio” o la “junta auxiliar”, para recrear la visión de su etnoterritorio actual. Es decir, las visiones del mundo de algunos habitantes de Tetelilla de Miguel Islas, Tuzamapan de Galeana, y San Juan Ozelonacaxtla, Huehuetla, Puebla, reside en interiorizar dichas categorías para referir la historia del poblado y de su origen, el etnoterritorio, del cual se ha perdido el mito de origen indígena y echan mano de los aspectos que proporciona el mundo actual.

Reviso la noción de identidad territorial (territorio próximo) y de cosmovisión como ejes fundamentales, la construcción de esas nociones como procesos de larga duración, donde el núcleo duro es la explicación de los propios habitantes de Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla sobre el origen del etnoterritorio actual a partir de las nociones de municipio y junta auxiliar; es la manera en que los individuos contemplan (exégesis del territorio) a sus poblados en una relación marcada con el altépetl mesoamericano, el pueblo en la colonia, la influencia del liberalismo en la sierra, el proceso posrevolucionario y el municipio y la junta auxiliar, estos últimos como los decursos del Estado-nación en el cual se desenvuelven políticamente, pero en este momento como nociones culturales interiorizadas para referir a la historia del poblado y construir su visión del etnoterritorio y su identidad bajo el eje del territorio próximo como geosímbolo.

El interés central de este trabajo de investigación se encuentra en presentar la forma en que dos pueblos totonacos de la Sierra Norte de Puebla, Tetelilla y San Juan

¹ Así se demuestra en las expresiones claras del enfrentamiento entre grupos indígenas y el Estado, entre otros autores Maldonado Aranda (2001); Bartolomé (1997); Castellanos (1997); Dehouve (2001); Florescano (1999); Stavenhagen (1996); Escobar (1993) y Von Mentz (2000) han referido dichos aspectos.

Ozelonacaxtla, se auto identifican por medio del etnoterritorio y las diferentes categorías utilizadas por ellos para remitir a esta consideración básica y establecer los elementos de su identidad territorial.

Por tanto, parto de tres aspectos centrales para llevar a cabo mi trabajo: los pueblos de la sierra poseen un apego territorial profundo sobre el mismo, etnoterritorio, expresado en formas etnológicas como el mito o las distintas narraciones orales referidas al mismo; en estas categorías ponen en juego la identidad, la cosmovisión y la ideología. Por último, entre las dos nociones plenas establecidas se configura lo que llamo la visión actual de los pueblos indígenas sobre su identidad. Esta visión es el resultado histórico de los diferentes modelos ideológicos y las adscripciones identitarias responden a ese acontecer debido a los condiciones políticas e ideológicas que determinan los momentos particulares en que se presentan, sin embargo me concentraré en las que corresponden a momentos contemporáneos a partir de la fundación del Estado-nación, y la manera en que los totonacos refieren al pueblo: Kachikin.

En México, algunos grupos indígenas no sólo se reconocen como tales a partir de elementos culturales, si no también territoriales al imbuirse plenamente en el estado nación. Para tal caso, Dehouve (2001) ha mostrado cómo la territorialización para los grupos indígenas de Guerrero es importante. Lo mismo ha sucedido para el caso de los municipios chiapanecos que a parte de buscar la diferenciación territorial, se encuentran en la búsqueda de autonomía.

Es aquí donde se presenta el elemento importante para este trabajo, pues a partir de aceptar el municipio² como un elemento territorializado, la etnia y el grupo indígena, pero en particular los pueblos indígenas que se reconocen como tal, el territorio es más que un elemento de reclamo, de disputa; el territorio es un lugar de

² “El Municipio libre constituye la base de la división territorial y de la organización política y administrativa del Estado; cada Municipio será gobernado por un Ayuntamiento de elección popular directa, integrado por un Presidente Municipal y el número de Regidores y Síndicos que la ley determine. Las atribuciones que esta Constitución otorga al Gobierno Municipal, se ejercerán por el Ayuntamiento de manera exclusiva y no habrá autoridad intermedia alguna, entre éste y el Gobierno del Estado.” Constitución del Estado de Puebla, consulta julio de 2003, fuente: <http://www.e-local.gob.mx/jure/const21b.htm#07>

nostalgia y de recuerdo donde conviven los elementos de origen, éste de principio indígena se ha perdido, por lo que recurren a la creación de relatos en los cuales se refiere la municipalidad y el territorio como el sustento de la identidad, tal es el caso de Tetelilla donde tres grupos con adscripciones étnicas diferentes se autoadscriben como pueblo³ y el caso de San Juan Ozelonacaxtla, se intentan consolidar como un territorio único y exclusivo que implica una cierta ruptura con su cabecera municipal al inicio del siglo XX, pero se suman a otra con la cual mantiene ciertas prácticas culturales homogéneas a las de Tetelilla.

En este caso, más que presentarse como un caso de autonomía o de enfrentamiento de geopolítica, (véase la referencia a Dehouve [2001] y Castellanos [1997]) se recurre a un recurso indígena de creación de historia oral para identificar el etnoterritorio y así distinguirse de su cabecera municipal, Tuzamapan y San Miguel Atlequizayán, en un inicio, pero incorporados a Huehuetla, respectivamente.

Las preguntas que se intentan contestar parten, entonces, de la ideología, los procesos históricos, la influencia del Estado-nación, y las referencias a la identidad territorial:

¿Cómo crean la visión sobre el origen los totonacos de San Juan Ozelonacaxtla, Huehuetla, y los totonacos y nahuas de Tetelilla de Miguel Islas, Tuzamapan de Galeana, Puebla? ¿Qué elementos de la cultura y de la ideología del Estado-nación retoman para crear la visión sobre el origen de su poblado?

¿Los relatos sobre el origen, a partir de las juntas auxiliares referidas en Tetelilla y San Juan, son una expresión de la cosmovisión actual de totonacos y nahuas?

¿Cuál es la relación entre la visión indígena sobre el origen del pueblo y el territorio de un pintor indígena totonaco?

¿Las referencias al relato de origen de las juntas auxiliares, son los articuladores de la identidad de los pobladores, la cual puede ser totonaca (San Juan Ozelonacaxtla), o que presentan hasta tres adscripciones lingüísticas en el caso de Tetelilla (unos se identifican como totonacos, otros como nahuas y otros como mestizos)?

³ Y no como identidades particulares separadas: nahuas, totonacos y mestizos, se rompe el vínculo entre cada una de ellas y se crea el relato de origen como unidad territorial.

¿La aparición de los relatos sobre el origen en el marco del territorio de junta auxiliar es sólo el resultado de dinámicas actuales, de coyunturas políticas o devienen de procesos históricos?

De manera periférica, las preguntas que se desprenden de las anteriores son:

¿Qué relación histórica tienen los territorios que habitan los tetelillecos y los san juaneros de Ozelonacaxtla con el altepetl, *chuchutsipi*, y la noción actual de kachikin (su poblado y territorio)?

¿Puede la historia personal traslapar la vida colectiva y la pertinencia étnica?

¿Cómo se construyó el reticulado espacial del poblado actual de Tetelilla, cuyo trazo determina la visión de su territorio actual?

¿La visión de un pintor de San Juan Ozelonacaxtla puede traslaparse a la del pueblo sobre el origen? ¿Cómo se representa la cosmovisión y la visión del mundo actual de un totonaco pintor?

Las anteriores preguntas, en su conjunto, me permiten articular la historia de los pobladores y la forma en que ellos interpretan el origen de su poblado (Chuchutsipi).

Hipótesis

Desde el trabajo de Barth (1976) sobre las fronteras étnicas, la identidad étnica entró en una etapa en que ésta ya no se redujo exclusivamente a la forma de vestir, las ideas que se tienen sobre sí mismo, la corporeidad, la forma en que se curan o el idioma de los grupos étnicos, se entró en un momento en que la identidad se complejizó en el estudio a través de elementos subjetivos, más a expresiones como la auto adscripción a partir de aspectos culturales. Por tanto, considero que la identidad indígena se tiene que investigar a partir de la auto adscripción que hacen los individuos de considerarse indígenas o no indígenas, pero ésta estará presente en todos los ámbitos de la vida antes señalados. No obstante, considero que existe un núcleo que es el hilo conductor de la misma: el territorio, el apego al poblado, el etnoterritorio.

Por tanto, considero que la identidad territorial de los totonacos de ambos poblados, de Tetelilla y de San Juan Ozelonacaxtla, y algunos nahuas de Tetelilla, se sustenta en el discurso del Estado-nación, a partir de la construcción del etnoterritorio, donde el territorio es un aspecto fundamental para construir la identidad y los relatos de

la municipalidad y la separación de municipios la influencia ideológica del Estado en la visión de los pueblos indígenas en este momento.

Ahora bien, el relato de la municipalidad visto en sus justas dimensiones de espacio y tiempo actual sólo son parte del proceso mediante el cual se articula la identidad en dos poblados en la época en que la constitución mexicana se reconoce como pluricultural, debido a que éste deviene de procesos ideológicos y territoriales que van moldeando el surgimiento de una nueva identidad apegada al establecimiento del Estado-nación en un sector de la Sierra Norte de Puebla, basada en el territorio, específicamente en los poblados de Tetelilla de M. Islas, municipio de Tuzamapan, y San Juan Ozelonacaxtla, municipio de Huehuetla, Puebla, pero que no surgen exclusivamente en el momento en que se estableció aquél.

Por ello, la revisión del territorio originario, como el altepetl,⁴ su posterior cambio en la Colonia, su reorganización a partir del liberalismo serrano y el periodo posrevolucionario son los medios mediante los cuales se puede establecer la construcción del etnoterritorio en dos poblaciones totonacas, pero principalmente a través de la oralidad de algunos de sus habitantes, cuyos relatos sobre el origen del poblado muestran que han interiorizado las categorías del Estado nación para construir su etnoterritorio.

Metodología

Desde 1997 tuve mi primer acercamiento con los poblados de estudio, principalmente en Tetelilla, desde ese año hasta ahora han transcurrido 14 años en los que se han visitado los pueblos de estudio en diferentes momentos y con distintas duraciones, por lo que ha existido una observación participante prolongada pero en diferentes momentos. En un trabajo de campo que en Tetelilla tuvo una duración escueta de un mes en el año 2003⁵ y en San Juan Ozelonacaxtla en 2007 sólo de 15 días, pero se

⁴ Organización político territorial antes de la llegada de los españoles, García Martínez, 1987.

⁵ No obstante, en este poblado tuve una permanencia de 6 meses, durante febrero-abril y octubre-diciembre en 1997 para recabar datos que dieron como resultado la tesis de grado en la UAM-I *Relaciones interétnicas en una área de la Sierra Norte de Puebla: Tetelilla un análisis finisecular* (2000), de donde retomo escasa información.

puso atención al trabajo de archivo, en particular en Tetelilla, para rastrear la historia del mismo y el impacto de las medidas liberales del Estado en el siglo XIX. Además se recurrió a la entrevista formal y a los diálogos informales con los entrevistados en diferentes momentos a partir de 1997.⁶

El punto de partida es la historia oral y los testimonios que un individuo hace sobre su localidad, donde éstos, en ocasiones, pueden traslapar un cúmulo de conocimientos precisos sobre la localidad.

En este sentido, entiendo que la historia oral presenta la forma en cómo funciona la memoria de un grupo o comunidad. Por tanto “En términos generales hay tres tipos de funcionamiento: uno, cuando el grupo o comunidad no poseen conciencia histórica o es casi nula; dos, cuando su conciencia histórica es firme y bien estructurada; y tres, cuando su conciencia histórica está ‘folclorizada’, es decir, cuando está perneada de mitos y leyendas que no parecen tener bases reales y no siempre son elementos unificadores, integradores de y reconocidos por la comunidad. Se como sea, “la función que cumple la memoria colectiva es la afirmación del grupo, la defensa de su existencia y su justificación” (Joutard, Phillipe citado en Guadarrama Olivera, 1990, 72-73)

Algunos autores (Lupo, 1995; Castillo Hernández, 2007; Molina Ludy, 1990; Guadarrama Olivera, 1990; Guiteras, 1986) han sostenido que los testimonios de una persona, pueden ser equiparables al conocimiento de una localidad, porque según su posición y el reconocimiento de sus saberes por parte de la localidad les otorga importancia a sus testimonios sobre la cultura de sus localidades.

La historia que cuentan los entrevistados sobre sus poblados, refiere a esa parte donde el individuo, por su historia personal y diversos factores como la migración y el nivel de estudios, pero sobre todo por el conocimiento total de su cultural, permite traslapar el testimonio oral a una realidad grupal, al pueblo en términos de territorio e identidad indígena. Es más, no obstante su pleno reconocimiento de la identidad

⁶ Fecha en que realicé el primer trabajo de campo en Tetelilla, pero donde no se exploraron los elementos presentes en este trabajo si no que puso atención a la manera en que se formó la integración de nahuas, totonacos y mestizos en el poblado. (García Torres, 2000)

indígena, alude a la identidad étnica, es decir, al grupo con adscripciones particulares sobre su cultura, más aún por la referencia gráfica de la cultura y el territorio.

Para entender la explicación el relato de la municipalidad que poseen los habitantes de Tetelilla⁷ y de la obra pictórica de Ludovico Núñez entrelazo cuatro conceptos importantes en los estudios antropológicos. Las categorías de cosmovisión, ideología, territorio e identidad son importantes porque me permiten vislumbrar el origen del poblado de San Juan Ozelonacxtla en la explicación sobre su visión actual del mundo, de su mundo a partir del pueblo y de su carácter político-administrativo como Junta Auxiliar.

La metodología utilizada se dirigió a conocer la forma en que los habitantes contemplan el territorio en sus localidades y la postura de los sujetos estudiados al considerar su propia identidad respecto al territorio, por tanto se recurrió al enfoque emic, la visión de los indígenas totonacos de Tetelilla y San Juan Ozelonacxtla. Otro aspecto para determinar el etnoterritorio es desde la historia, considerada por Le Bonniec (2009) desde una perspectiva sociopolítica, más que desde la perspectiva cultural, sin embargo, no se tiene plena coincidencia con el autor, ya que Smith (1997) y Giménez (2000), han mostrado que en el estudio de la identidad y de lo étnico, la perspectiva histórico cultural es acertada para observar el peso de los mitos de origen, los linajes, las relaciones de parentesco, el gentilicio, el lenguaje, y demás elementos, que conforman el ámbito cultural de la identidad territorial. A ello se le sumó la narrativa

⁷ Se hicieron entrevistas de manera formal y continua a cuatro individuos de sexo masculino, los cuales se autoadscriben como totonacos: Ernesto García (+), Juan Nicolás Santiago, los hermanos Castañeda, Carlos y Juan, además de Juan y Pedro Arteaga; tres que se reconocen como nahuas o como “auténticos mexicanos”: José Vázquez (+), Miguel Genaro y Miguel Desión; y cuatro que no reconocen ninguna filiación nahuat o totonaca: Gildardo Cabrera, maestro rural por más de 20 años y dueño de una de las tiendas de mayor recurrencia en Tetelilla; Enrique Hernández (+), comerciante; Miguel Cano, ex presidente auxiliar y aspirante por el PAN a la presidencia municipal en 2007 y actual presidente municipal de Tuzamapan de Galeana y Toribio Cabrera, ex presidente auxiliar y juez de paz en la actualidad. En el caso de San Juan Ozelonacxtla se entrevistó a ocho personas, todas totonacas mayores de 50 años: Ludovico Núñez, ex presidente auxiliar y pintor autodidacta; Laureano Méndez; José Hernández, mayordomo de la fiesta de San Juan Bautista en varias ocasiones; Ignacio Pérez García; Hermógenes Santiago Hernández, migrante temporal a la ciudad de México por más de 20 años; Víctor Vázquez García; Epitasio Espinoza Peralta; José Santiago Carmen Hernández y Paciano López García, quien fungió como traductor durante las entrevistas.

indígena, cuya consideración permite construir el mundo totonaco a partir del pasado para construir su visión del etnoterritorio. En este sentido, considero que es la narrativa pero inmerso en la cosmovisión del grupo totonaco. Para ello se revisará a continuación lo relativo a la cosmovisión de una manera sucinta.

CUERPO TEÓRICO

Cosmovisión

Este trabajo retoma la definición de cosmovisión de Alfredo López Austin, la cual es definida como “un conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (1989, p. 20), para relacionar el relato de la municipalidad de la Junta Auxiliar de Tetelilla de Miguel Islas, Tuzamapan de Galeana, y la historia local de San Juan Ozelonacaxtla, Huehuetla, Sierra Norte de Puebla, como referentes territoriales identitarios. Dicha identidad proviene de la visión que los pobladores de ambos lugares tienen sobre sí mismos, al construir, bajo la división político-administrativa del Estado-nación, los elementos ideológicos de su cosmovisión actual. Intentará probar que la cosmovisión indígena de ambos lugares resulta de su identificación con un territorio, el cual es referente como espacio valorado; además, dicho territorio es en el que se inscribe el pasado recordado en relatos o sobre la historia propia de la configuración del pueblo en el sistema ideológico del Estado-nación.

La cosmovisión antes definida integra, por principio de cuentas, representaciones, ideas y creencias en todas las esferas de los individuos y grupos sociales, que pueden ser sumamente elaboradas o conceptos simples, expresados en valores o acciones. Estas representaciones, ideas o creencias forman parte de un sistema ideológico de acción en el que los grupos y los individuos operan sobre el universo. Al ámbito dentro del cual se inscribe la cosmovisión, López Austin lo denomina complejo ideológico, el cual consiste en la suma de un conjunto de cosmovisiones en una época histórica determinada. Para la mayor parte de pueblos indígenas de nuestro país, la cosmovisión ha estado vinculada a las creencias sobre el

origen a partir de ciertos relatos que pudieron desprenderse de Mesoamérica y que se mezclaron con la cosmovisión religiosa católica.

La cosmovisión está integrada, desde la anterior perspectiva, por creencias que pueden ser identificadas a partir de relatos o concepciones sobre el origen de un pueblo. Las creencias sobre el origen vinculan directamente a las nociones sobre el territorio donde habitan los individuos, el cual también es objeto de una construcción identitaria en una relación intrínseca entre creencia (cosmovisión) del origen y las distintas formas de identidad utilizadas para distinguirse de los otros e incorporar a sus pensamientos las concepciones sobre su territorio.

La cosmovisión conlleva acciones propias de los individuos o grupos sociales que las crean y al hacerlo generan elementos culturales que la reflejan: los relatos, los cuales son entendidos como narraciones orales sobre algún suceso de la colectividad, son recordados y proyectan una explicación sobre la vida. En este sentido, la cosmovisión de algunos pueblos indígenas de nuestro país, integran elementos del Estado-nación a su identidad territorial a partir de explicar el origen de su población o colectividad.⁸ Así, la cosmovisión integra las ideas o creencias que algunos pueblos hacen sobre su origen y tratan de explicar su génesis a través de una expresión identitaria colectiva.

Identidad

En otro orden de ideas, la identidad en algunos estudios antropológicos presenta ciertas coincidencias: es subjetiva y depende de un yo, incluso se habla de un ego que se traslapa al grupo social y se presenta como identidad colectiva (Goffman, 1986; Giménez, 1996: 21 y 2001; De Vos, 1997); es considerada un proceso que continuamente se está transformando, es procesual (Aguado, 1998); requiere de un proceso de auto y hetero reconocimiento por parte de los individuos (Barth, 1976); es contrastativa y clasificatoria (Smith, 1997; Cardoso de Oliveira, 1992). Al mismo tiempo,

⁸ Por Estado-nación considero la definición proporcionada por la visión histórico-cultural de Smith: "es un grupo humano designado por un gentilicio y que comparte un territorio histórico, recuerdos históricos y mitos colectivos, una cultura de masas pública, una economía unificada y derechos y deberes legales e iguales para todos sus miembros." (Smith, 1997: 13)

la lengua, la religión, las costumbres, el vestido, son sólo algunos elementos culturales que pueden ser utilizados para determinar una identidad (Bartolomé, 1997; Giménez, 1996), pero de ninguna manera son definitorios, pues la identidad depende de procesos subjetivos que se encuentran en los individuos a manera de representaciones sociales o procesos simbólicos, incluso en las creencias o identificaciones históricas que los grupos han interiorizado como propias.

Así, por identidad se entiende, coincidiendo con Aguado, *un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad* (Aguado/Portal, 1992: 39). (Aguado, 1998: 20) No obstante, para este escrito es importante retomar el concepto de identidad local propuesto por Giménez, para designar el apego a un territorio geográfico (geosímbolo),⁹ en el que se desarrollan los elementos culturales cotidianos y las expresiones que presentan a un poblado como unidad homogénea en cuanto al territorio pero que en su interior puede mostrar una diversidad de adscripciones identitarias a partir de la profesión, trabajo, rol, género y por supuesto la identidad étnica.

El territorio tiene como condición el espacio apropiado y valorizado por los grupos humanos. (Giménez, 2000: 22) “El espacio –entendido aquí como una combinación de dimensiones (Nyagnatom, 1978: 152), incluidos los contenidos que los generan y organizan a partir de un punto imaginario, se concibe aquí como la materia prima del territorio o, más precisamente, como la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica”. (Íbid.) Así, la noción de territorio sólo toma vigencia si se toma en cuenta los “contenidos que los generan y organizan” entendiendo por esto la naturaleza en sus dimensiones topográficas, el suelo con sus características propias (composición, fertilidad, estructura, morfología, recursos naturales integrados, etcétera),

⁹ Un geosímbolo es el territorio “considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etcétera; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva” (Giménez, 2000: 24).

la flora, la fauna, las características climáticas e hidrológicas particulares, sólo por mencionar algunos elementos que lo generan. A este punto hay que agregar que la permanencia en el territorio también es producto de procesos históricos en los que se interioriza ese espacio en forma de representaciones.

De tal forma que el territorio tiene tres elementos primordiales: la apropiación de un espacio (por lo que se hace en él), el poder (valoración de él) y la frontera (como alteridad o separación de él con otros territorios).¹⁰ Ahora bien, estas nociones señalan las prácticas de poder en la producción territorial por parte de los grupos sociales. Éstos delimitan sus superficies territoriales creando mallas, nudos y redes. San Juan Ozelonacaxtla pertenece a las mallas y territorios próximos. Para Giménez (2000, p. 22-23) las mallas implican el límite en los espacios municipales, regionales, provinciales. Es decir, los poblados de San Juan y Tetelilla forman parte una malla municipal. El territorio próximo o identitario es aquel determinado por la aldea o pueblo, el barrio, el terruño, la ciudad y la pequeña provincia (en contraste con un territorio más vasto como el nacional), lugar donde viven los habitantes de un lugar, donde construyen sus referentes históricos o creencias respecto al origen del poblado.

Considero que el etnoterritorio es la concepción que los propios habitantes elaboran de su territorio, sumando aspectos de su formación histórica, los actores que han intervenido para ella (la época anterior a los españoles, la Colonia y los liberales formadores del Estado nacional), la cultura, la autoadscripción al mismo y los conflictos o momentos de tensión que se viven en el territorio ya sea derivado de situaciones externas como endógenas de la región o el poblado. Los etnoterritorios, tienen, desde esta perspectiva, una flexibilidad denotada en la identidad, más que como lo ha hecho

¹⁰ No obstante, el territorio posee un “carácter instrumental-funcional”, relación utilitaria con el espacio (por ejemplo, en términos de explotación económica) y un “carácter simbólico-cultural, como objeto de inversiones estético-afectivas o como soporte de identidades individuales o colectivas. El territorio como objeto de operaciones simbólicas recrea en los “actores sociales (individuales o colectivos) [...] sus concepciones del mundo.” (Giménez, 2000, 23-24) Esta aseveración es de fundamental importancia para este trabajo, pues los individuos construyen su cosmovisión mediante las creencias que generan en torno a su territorio y sobre la visión que construyen de él a partir del origen. Es aquí el enlace entre cosmovisión e identidad, pues ambas categorías permiten que la cosmovisión genere las distintas concepciones sobre la forma en que los grupos sociales interiorizan la identidad con su territorio.

Barabas sólo como territorios sagrados (2002, 2004), por tanto, considero que en el caso del Enoterritorio, comparto la idea de Moreno (1997) en el sentido de que en el territorio de grupos indígenas o étnicos, existe una polivalencia de la identidad y de la adscripción al territorio, tanto al ámbito nacional/estatal y al del etnoterritorio, por lo tanto hay una cohabitación de diferentes niveles de adscripción identitaria, no es única y depende de las condiciones nacionales, regionales y de los procesos internos de las localidades.¹¹

La identidad territorial o la concepción de la historia del pueblo y el establecimiento del mismo en los linderos actuales y como parte de un proceso mayor de territorialización del Estado mexicano, en las palabras de Ludovico, como se verá, San Juan Ozelonacaxtla es un poblado que muestra un significado especial a la historia de la formación o fundación del pueblo y sus límites territoriales actuales, así como la categoría administrativa que poseen en el ámbito de la administración del gobierno. El territorio visualmente se convierte en fuente de explicación sobre el origen.

¿Cuál es el punto de unión entre cosmovisión e identidad territorializada? Son el complejo de creencias o sistemas ideológicos que les han dado vida y generan una visión o contemplación sobre la vida cotidiana, con su concomitante práctica cultural, además de la concepción sobre el origen, pues marca con ideas y creencias el relato fundador a través de la municipalidad o la historia local de separación de una cabecera municipal por otra y los ubica dentro de los límites del Estado-nación, el lugar que ocupan dentro de la división político-administrativa del territorio, junta auxiliar. Sin embargo, el territorio y la cosmovisión se imbrican con los relatos producto del sistema ideológico y el momento histórico en que son engendrados.

Estructura del trabajo

¹¹ El autor señala que para el caso español, “La persistencia, por otra parte, en las Comunidades Autónomas españolas de una manera de identificación dual (en el etnoterritorio), con una adscripción ciudadana a los ámbitos nacional/estatal y etnoterritorial sin exclusiones aparentes entre ambos, caracteriza la naturaleza ambivalente y dinamizadora de las relaciones entre centros y periferias.”

El primer capítulo aborda sucintamente la teoría sobre la identidad, colocando acento sobre la identidad y el etnoterritorio, como una expresión de la misma; se revisa la noción de grupo étnico, de identidad en sí, de la identidad y el grupo étnico en la Sierra Norte de Puebla, y en particular en las zonas de estudio, para afirmar que la identidad proviene de la noción de territorio próximo. De la misma manera, se aborda la cuestión de la cosmovisión como el sustento para construir la visión o concepción de los pueblos en el momento actual.

El segundo capítulo revisa la historia de los totonacos, en particular se exploran las nociones del altepetl, como eje de la vida cotidiana antes de la llegada de los españoles, el paso por la Colonia y la conformación de pueblos; se presenta la historia del liberalismo serrano y su impacto en la configuración territorial en la creación de municipio y juntas auxiliares, cuyo aspecto político-administrativo está ligado a la vida cotidiana de los individuos, y de donde se crean los referentes de identidad territorial. Se explora el impacto posrevolucionario para situar personajes y hechos que explicarán los relatos y concepciones del etnoterritorio en Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla.

El tercer capítulo describe brevemente algunos aspectos de la etnografía de Tetelilla de Miguel Islas, municipio de Tuzamapan de Galeana, las formas en que se interiorizaron los aspectos del etnoterritorio proveniente de la fuerte influencia de los mestizos llegados a la sierra en el siglo XIX. Además se presentan una serie de relatos sobre la municipalidad de Tetelilla recabados a finales del siglo XX y principios del XXI, cuyo eje tiene por fin mostrar el etnoterritorio tetelilleco, en los cuales el municipio y la junta auxiliar se convierten en el receptáculo de la identidad y de la construcción del etnoterritorio. El relato de la municipalidad en Tetelilla desde una visión histórica y presenta algunos relatos sobre la manera en que nahuas, totonacos y mestizos “recuerdan” la gloria de su municipio en momentos coyunturales en cuestiones políticas, como las electorales y el enfrentamiento por los recursos, es decir, coincidiendo con Del Val (2004), la identidad se recrea en momentos particulares (es sincrética dinámico referencial, p. 15).

El cuarto capítulo presenta la etnografía de San Juan Ozelonacaxtla, municipio de Huehuetla, se reseña someramente la historia del siglo XX, ya que el etnoterritorio

de este poblado no descansa en el siglo XIX, como en el caso de Tetelilla, si no en la actuación y sucesos presentados en el siglo que acaba de culminar, expresión de la identidad y etnoterritorial que contiene una fuerte presencia del Estado nación a través de la noción de municipio y junta auxiliar, los espacios en los que se recrea la identidad próxima de los habitantes de dicho poblado, mediante la ruptura con el municipio de San Miguel Atlequizayán. También presenta la visión de Ludovico Núñez, que como ex presidente auxiliar de San Juan Ozelonacaxtla tiene una particular visión sobre la historia de su poblado a partir de que se ha formado como pintor autodidacta y lo refleja en la explicación del origen, identidad y etnoterritorio de su poblado en términos de junta auxiliar.

CAPÍTULO I.
ETNOTERRITORIO-
IDENTIDAD Y VISIÓN
DEL MUNDO

CAPÍTULO I. ETNOTERRITORIO-IDENTIDAD Y VISIÓN DEL MUNDO

Este capítulo tiene por intención trazar los aspectos teóricos necesarios para entender que la identidad en algunos grupos indígenas tiene como sustrato el territorio actual que habitan los mismos, pero esta situación tiene que ver con procesos de larga duración mediante el cual se ha ido moldeando según los momentos históricos de nuestro país, por lo tanto lejos de pensar que la identidad es inamovible y exclusiva de los grupos indígenas, pretendo construir un discurso que me permita afirmar que la identidad se moldea por las grandes acciones políticas e ideológicas del estado y que impactan directamente en la manera que los indígenas recrean su identidad a partir del etnoterritorio y crean su visión del mundo actual.

Dentro de la gran temática de estudio de la disciplina antropológica, la identidad colectiva, el grupo étnico y la etnicidad son tomados como tópico u objeto de investigación, no sin lograr poco consensos y sí bastantes diferencias en lo conceptual y las rutas metodológicas que se siguen para estudiar los aspectos antes referidos, tal es el caso de cierta línea que le suma aspectos de la psicología, la cual estudia las identidades particulares, es decir, de individuos en determinadas condiciones, como la social y derivada de patologías que aquéllos presentan en el grupo social.¹

No obstante, la identidad de los individuos o particulares y la de los grupos sociales, trátase de urbanos como rurales o de grupos étnicos, es vista desde las distintas disciplinas sociales en contextos mayores donde se desarrollan sus objetos de estudio. La identidad en algunos estudios antropológicos presenta ciertas coincidencias: es subjetiva y depende de un yo, incluso se habla de un ego que se traslapa al grupo social y se presenta como identidad colectiva (Goffman, 1986; Giménez, 1996: 21 y 2001; De Vos, 1997); es considerada un proceso que continuamente se está transformando, es procesual (Aguado, 1998); requiere de un proceso de auto y hetero reconocimiento por parte de los individuos (Barth, 1976); es contrastativa y clasificatoria (Smith, 1997; Cardoso de Oliveira, 1992). Al

¹ Leon y Rebeca Grinberg (1998) han establecido la identidad a partir del encuadre psicoanalítico retomando estudios de Eriksen.

mismo tiempo, la lengua, la religión, las costumbres, el vestido, son sólo algunos elementos culturales que pueden ser utilizados para determinar una identidad (Bartolomé, 1997; Giménez, 1996), pero de ninguna manera son definitorios, pues la identidad depende de procesos subjetivos que se encuentran en los individuos a manera de representaciones sociales o procesos simbólicos, incluso en las creencias o identificaciones históricas que los grupos han interiorizado como propias.

La identidad no es inamovible. Mejor dicho, la identidad se sitúa en un movimiento de reformulación constante, en el cual intervienen tanto procesos individuales, como las condiciones sociales. Desde la perspectiva de este trabajo, me interesa la forma en que se reflejan los cambios o “negociaciones” de la identidad social, ya que para los casos estudiados, tanto en Tetelilla como en San Juan no hay una sólo identidad, sino hay una diferenciación notable.

Desde este particular punto de vista, un grupo de antropólogos pone énfasis en el análisis de la identidad como un proceso inmerso en la actuación de los grupos étnicos y la relación que éstos mantienen con el Estado nación o bien en confrontación con él.²

El interés particular de este apartado es presentar algunas nociones desarrolladas en la antropología sobre la identidad, el grupo étnico y el estado nación, estos últimos como depositarios o el contexto donde se presenta la primera, para vincularla no a la identidad étnica de grupos particulares, sino a una identidad territorial o etnoterritorio inmersa en el discurso del Estado nación, en dos pueblos totonacos de la Sierra Norte de Puebla.

De tal forma que la exposición de la identidad requiere de desarrollarla en los contextos que se presenta. Así, la división de este capítulo parte de analizar someramente el grupo étnico como del estado nación, la identidad, el etnoterritorio, la cosmovisión y la identidad en la Sierra Norte de Puebla, en particular la esbozada en el municipio de Tuzamapan, al cual pertenece Tetelilla, como ejemplo de los estudios referidos a la identidad.

² Tal es el caso de Moreno (1997) quien refiere a la incorporación de las autonomías y de la concurrencia múltiple etnoterritorial en el caso de España, también como lo hace Ahedo Gurrutxaga (2001) para el caso vasco.

EL GRUPO ÉTNICO

Por principio de cuentas debe asentarse que lo *étnico* es un concepto de origen Griego derivado de la palabra *ethnos*, que a su vez deriva de la palabra *ethnikos*. (Eriksen, 1993)

Han existido diferentes momentos históricos de la concepción del concepto como tal, por ejemplo, después de la Segunda Guerra Mundial el término fue utilizado como una característica racial que señalaba una condición de inferioridad. (Eriksen, 1993: 4) “Tras la Segunda Guerra Mundial, y en contraposición con el concepto de raza de tan trágica instrumentalización por el nazismo alemán, el antropólogo Ashley Montagu fijó la definición moderna de "grupo étnico" como aquel de carácter "nacional, religioso, geográfico, lingüístico y cultural no necesariamente coincidente con un grupo racial y cuyos rasgos culturales no poseen una relación genética de características propiamente raciales" (Montagu, 1972:59). La pertenencia, pues, a un grupo étnico queda determinada -implícita o explícitamente- de forma voluntaria, a diferencia a como sucede con los grupos raciales (Banton, 1983).” (Moreno, 1997, p. 3)

Sin embargo, considero que el concepto puede ser útil para encauzar diferentes propuestas analíticas; puesto que toda investigación acepta lo étnico como una *classification of people and group relationship*. (Eriksen, 1993: 4) Por otro lado, el racismo inherente a ciertas consideraciones étnicas y como fenómeno imperante en la sociedad, existe como una construcción cultural que puede tener o no realidad biológica y que puede formar parte o no de la ideología étnica.³

³ Ahora bien, al mismo tiempo de discutir la noción de racismo, es posible discutir la noción de clase y etnicidad. En este punto, siempre retomando planteamientos de Eriksen, se ubican dos posturas trascendentales: la de Marx y la de Weber. En la primera se señala que existen tres clases diferentes: la burguesa, la media burguesa y el proletariado; esta última vende su fuerza de trabajo, es mayoritaria y partía de la idea que la revolución le permitiría restaurar un orden y una organización laboral distinta del capitalismo. La visión weberiana desarrolla principalmente la estratificación social, en la que la educación y la política son de suma importancia. Sin embargo, se puede concluir que clase y etnicidad pueden ser criterios de categorías y la pertenencia étnica puede ser un factor importante en la pertenencia de clase.

Por otro lado, a mediados de la década de los sesenta del siglo XX la etnicidad, grupo étnico y lo étnico formaron parte indispensable de las categorías antropológicas; (Eriksen, 1993: 8) debido a un factor exógeno de la disciplina, el cambio social en el mundo, y a otro endógeno, el cambio mismo de la disciplina. También es en este tiempo cuando la tendencia es estudiar grupos humanos que migran a centros urbanos, donde unos entran en relaciones de competencia política y por integrarse al mercado laboral con los originarios del centro al que llegan, donde además el contacto es con personas que, en muchos de los casos, hablan idiomas diferentes y tienen prácticas culturales desconocidas; sin embargo, los migrantes en ese cambio cultural mantienen una identidad étnica trasladada del lugar de origen al nuevo asentamiento, no obstante que deben ser consideradas otras vertientes del mismo fenómeno.

Para Eriksen la etnicidad es un aspecto de relaciones sociales entre personas que se consideran a sí mismas distintas culturalmente de miembros de otros grupos, que mantienen entre ellos un mínimo de interacción. La etnicidad también es considerada como una característica de la modernidad que, empero, puede ser aplicada a grupos *no modernos*; igualmente es considerada una situación dinámica de contacto variable y reacomodo mutuo entre grupos. (Eriksen, 1993: 9 y 10) Ahora bien, la etnicidad requiere de un mito común de origen y de una ideología que fomente la endogamia, aunque su práctica puede ser de una variación importante.

Ahora bien, Rodolfo Stavenhagen considera que lo étnico tiene significados distintos dependiendo del contexto en que se ubique. Por ejemplo, para el caso africano los gobiernos coloniales bajo la visión darwiniana de la historia crearon las *tribus*, que no eran sino los habitantes originarios, evolutivamente atrasados y sujetos a la civilización colonial. En términos antropológicos la tribu se refiere a niveles simples de organización política; sin embargo, en la actualidad también se refiere a *ethnically distinct segment of a wider structured polity, even in modern urban environment*. (Stavenhagen, 1996, p. 17) En Europa del Este, el debate se centró en los términos de *nación*, *nacionalidad* y *minorías nacionales*, desde la perspectiva marxista. Empero, lo que subyacía era la evolución histórica de nación

adquiriendo una forma estatal. Concluida, por otro lado, la primera Guerra Mundial, la reorganización internacional de naciones, de minorías y grupos étnicos subordinados hizo emerger el término de autodeterminación.

En Europa Central y Occidental, en décadas recientes, reemerge el grupo étnico como movimiento violento que llama la atención sobre el cambio del Estado-nación, pero al mismo tiempo alude a las autonomías de algunos grupos que se consideran étnicos, pero con diferentes aspectos que los definen. (Moreno, 1997; Ahedo Gurrutxaga, 2001; Giménez, 1996) En Estados Unidos lo étnico se refiere a la *race relations*, (Stavenhagen, 1996, p. 18) principalmente entre la supuesta supremacía blanca y las minorías no blancas; asimismo se refiere a las relaciones entre nativos e inmigrantes. Lo étnico para América Latina se refiere a la categoría de indios o grupos indígenas que denotan básicamente categorías culturales y socio-económicas desarrolladas dentro del Estado-nación, que tendrían que asimilarse, modernizarse o desaparecer al interior de éste, sin embargo, no todo es visto desde la perspectiva indio-mestizo, sino que también se fijan los estudios entre grupos indígenas o variantes comunicativas entre un mismo grupo lingüístico (Castillo Hernández, 2007) o en contextos sociales diversos como la migración de los indígenas a las ciudades (Oehmichen, 2005).

Lo étnico toma un camino distinto con el estudio de Barth (1976) del cual se ampliará su revisión más adelante, pero es importante señalar que hay diferentes vertientes sobre la teoría antropológica de lo étnico.

Existen dos tendencias teóricas para abordar la etnia, llamadas constructivista y primordialista. La primera destaca el proceso de formación de la etnia o etnicidad. Desde esta postura, una nación ocupa su territorio pero es etnicizada⁴ por una colectividad dominante: a) la transformación de los habitantes

⁴ El proceso de etnicización implica la desterritorialización, por lo general violenta y forzada de las comunidades culturales, de la ruptura o por lo menos la distorsión o atenuación de los vínculos físicos, morales, simbólico expresivos con territorios ancestrales; siguiendo a Omminen, Gilberto Giménez considera que la etnicización es un proceso por el que ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (outsiders), como extranjeras en sus propios territorios (1997, p. 17). Omminen identifica varios tipos de etnicización: nación ocupa un territorio, pero a su vez es etnicizada por una colectividad más dominante; la transformación de los habitantes originarios en una colectividad minoritaria o marginada, tal es caso de los pueblos indígenas de nuestro país, cuya evidencia de

originarios de un territorio en una colectividad minoritaria y marginalizada, ejemplo los pueblos originarios; b) a la colectividad se le niegan los derechos a seguir ocupando su patria ancestral o adoptada, ejemplo pueden ser los musulmanes en Bosnia; y c) la división de la patria ancestral de una colectividad en territorios estatales, ejemplo serían los vascos o kurdos.

Es decir, esta visión de la etnia reafirma que los grupos son sujetos de dominación y mediante diferentes caminos son sujetos de etnicización, es decir, se impone una forma cultural, política, económica, social, que soslaya los aspectos culturales del grupo minoritario, ya que se niegan sus aspectos económicos; se considera que los aspectos de formación de su nación se encuentran en otro lugar ajeno a la nación, fuera de su territorio, como los afroamericanos en E.U.A., por lo que hay una disociación entre territorio y cultura en estas circunstancias.

La visión primordialistas retoma el aspecto cultural para señalar la conceptualización de la etnia. De tal forma que la identidad surgida en este tipo de colectividades, surge del pasado, no se elige, si no que se otorga (Moreno, 1997, p. 5); pone énfasis en los “vínculos o afinidades primordiales como las que conjuntan a las unidades familiares y a los llamados ‘grupos primarios’, y que deben ser distinguidos de los vínculos meramente civiles” (Giménez, 2000, p. 48). Los rasgos culturales, como la comunidad religiosa, lingüística, la contigüidad y sus conexiones vitales, “así como las congruencias folclóricas, tipológicas o de costumbres se configuran como una inefable y poderosa fuerza coercitiva que determina buena parte de las actitudes, creencias y valores de los integrantes del grupo étnico” (Moreno, 1997, p. 6)

No obstante estas posturas, sus diferentes postulados y maneras de abordar lo étnico, considero pertinente ambas visiones, ya que de esa forma el

minoría fue destacada por el indigenismo como elemento de integración a la vida nacional; una colectividad puede ser etiquetada en términos negativos; una colectividad dominante niega los derechos a una colectividad migrante (tal como los judíos en Alemania); una colectividad establecida ancestralmente en un territorio estatal, considera que sus derechos están fuera de esa territorialidad; un Estado “integra” y homogeniza a diferentes naciones que coexisten en su territorio; los trabajadores migrantes a países extranjeros, en los cuales se les niegan sus derechos, son algunas premisas retomadas por Giménez (2000, p. 46-47) para señalar la etnicización.

trabajo teórico y de conceptualización del antropólogo es más completo, en lugar de tomar sola una perspectiva, tal como lo afirma Giménez (2000) al señalar que son complementarias; Moreno también sostiene que la suma de ambas es mejor para el estudio de la etnia, él lo denomina definición sincrética de etnia (Moreno, 1997, p. 6).

En este trabajo, tomo la postura de ambos personajes y considero que “el grupo étnico o la etnia como aquel agregado o comunidad autoconciente⁵ caracterizado por un conjunto de creencias, actitudes o valores compartidos, una lengua propia, una nacionalidad o sentido de pertenencia comunal propio y una asociación y un territorio común.

Aunque no es la intención de este trabajo, es menester establecer la existencia de discurso teóricos antagónicos, no sólo sobre lo étnico, sino también en la propia discusión de la nación y nacionalismo. Ha habido diferentes intentos de considerar a la etnia como una expresión del nacionalismo, no obstante Benedict Anderson (1993) ha mostrado con suficiente claridad histórica y cultural sus diferencias, Giménez (2000) también las considera válidas, a diferencia de posturas “modernistas” como la de Ernest Gellner que parte de la idea de que “el papel del Estado, sus políticas de integración y difusión de la industrialización como las condiciones objetivas más importantes en la formación de las naciones” (Gutiérrez Chong, p. 37), surge por la capacidad del Estado de monopolizar la educación, por pertenecer a una nación, se concibe como una etapa de evolución humana, lo cual genera un sentido nacionalista.

⁵ Sobre esta acepción, es relevante que diferentes autores al hablar sobre identidad utilicen la referencia a la objetivación del sujeto al establecer su identidad (Le Bonniec, 2009; Gómez García, 2001; González, 2004, p. 26). Una visión que complementa la identidad es la propuesta de González (2004), quien habla sobre la destribalización de la identidad,⁵ para pasar a una universalidad individual (en apariencia) producto de la modernidad, la ideología burguesa y el papel de los medios de comunicación como instrumentos de ésta, donde la identidad aparece como una ‘sociedad mundo’ con ciertos valores, normas e ideología como una identidad homogénea en la globalización. Sin embargo, los individuos intentan reconstruir su identidad comunitaria por diferentes procesos, es decir, un sin fin de mecanismos por los cuales la identidad se revitaliza o “busca reconstruir su identidad comunitaria objetivada” (González, 2004, p. 26), desde la marginación, la miseria económica, la cultura, desde la política, etc.

Dista mucho de los planteamientos de Benedict Anderson, al sostener que la nación es una comunidad imaginada (1993, p. 22),⁶ porque difícilmente los habitantes de un lugar tendrían noción de los otros, por lo que tienden a imaginarlas en términos culturales, visión que se acerca un tanto, a pesar de las diferencias conceptuales, a lo que Gutiérrez Chong (2001) llama la visión histórica-cultural del nacionalismo, representada por los planteamiento esbozados más adelante de Smith.

Además se debe considerar la propuesta que, como la de Gutiérrez Chong, forma un empalme de la visión nacionalista, que puede llamarse dualista (Gutiérrez Chong, 2001), complementaria (Giménez, 2000) o sincrética (Moreno, 1997).

Por otro lado, lo étnico y la etnicidad han tenido un desarrollo propio en nuestro país.

El punto de partida para entender lo étnico y la antropología mexicana misma, es el indigenismo. Éste es entendido como la “integración no colonial del indio a la sociedad nacional, pero a diferencia de la política asimilacionista a secas que se promovió durante el pasado siglo, el indigenismo buscaba realizar la integración respetando los valores culturales: es decir, se postulaba la integración del indígena ‘con todo su bagaje cultural’”. (Díaz-Polanco, 1985: 41)

La identidad étnica en años recientes es representada por trabajos que están lejos de ser homogéneos, pues retoman aspectos particulares en su desarrollo; así, ésta puede ser definida desde la venta de fuerza de trabajo en la finca cafetalera o la “territorialidad, el trabajo y la cultura del maíz reorganizada” o la migración transnacional; sin embargo, los autores confirman con esos parámetros de definición la existencia de un vínculo que reafirma lealtades, parentesco, cultura y prácticas sociales que hacen a los individuos mantener un vínculo esencial: la identidad étnica. (Héctor Tejera y Eckart) Por ejemplo, al mismo tiempo que Kearny, son los autores más destacados en este aspecto. Con

⁶ “con un espíritu antropológico propongo la siguiente definición de nación: una comunidad política imagina como inherentemente limitada y soberana” (Anderson, 1993, p. 23)

distintos enfoques ellos se encargan de señalar cómo y qué forma la identidad étnica.

Alicia Castellanos (1997) da cuenta, como proceso más reciente, de los estudios que, a la cercanía de los 500 años de la llegada de los europeos al continente, se hicieron recapitulando las luchas indígenas, para llegar a la conceptualización de autonomía, identidad y los derechos humanos. Acepta que la lucha por los derechos de los pueblos indios es “sin duda la expresión de un largo proceso de confrontación con el Estado y la nación” como una constante politización de los indígenas, que desembocó en la reforma constitucional al artículo 4. Esto, a su vez, dio pie al cuestionamiento y estudio de la antropología jurídica como expresión “de las organizaciones indígenas más avanzadas que pretendían que los derechos humanos sólo pueden ser ejercidos en forma colectiva”. (Castellanos, 1997: 55)

A toda esta exposición de Castellanos subyace una visión diferente de los pueblos indios. Pues lo étnico, afirma la autora, posee un carácter subversivo en la redefinición del Estado-nación, sobre todo después de la sublevación zapatista de enero de 1994.⁷ Así, por ejemplo, después de la irrupción zapatista y de que los indios son reconocidos, aunque tardíamente, como sujetos sociales, se superaron *las contradicciones entre etnia -clase y estado-nación* que durante bastante tiempo mantuvo acaparada la atención de los estudiosos del tema.

El trabajo hecho por Frederick Barth es ya un clásico en la teoría antropológica porque elaboró una tipología, una abstracción, de lo que serían los grupos étnicos, la identidad y las relaciones interétnicas en sociedades poliétnicas y, además, porque puso en jaque una acepción tradicional del grupo étnico.

La definición tradicional de grupo étnico antes mencionada es la que Barth refiere como grupo que se autoperpetua biológicamente; comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en las formas culturales; integra un campo de comunicación e interacción (contexto); cuenta con miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y

⁷ Tan sólo en el propio artículo revisado, Castellanos hace cinco alusiones directas al EZLN.

constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden. (Barth, 1976: 11)

La principal objeción que se le puede hacer a dicha definición, según Barth, es que impide comprender el fenómeno de los grupos étnicos y su lugar en las sociedades y culturas humanas, debido a que permite suponer que la persistencia de límites no es problemática y que esta originada en el aislamiento que implican: la diferencia racial, la diferencia cultural, separatismo social, barreras del lenguaje, enemistad organizada o espontánea.

Con estos elementos de fondo, Barth hace su propuesta de grupo étnico como tipo organizacional en el que actúan los individuos inmersos en procesos de auto y hetero clasificación (adscripción por otros); así, el grupo étnico también son “categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores y tienen la característica de organizar interacción entre individuos”. (Barth, 1976: 10)

De tal forma, que la principal característica del grupo étnico es la autoadscripción y la adscripción por otros. Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. Así, “en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismo y a otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización.” (Barth, 1976: 15) En estos grupos organizacionales, la cultura es más un resultado que un elemento primario de los grupos étnicos. No obstante la cultura es importante porque se presenta en el nivel subjetivo de los individuos como elemento significativo capaz de marcar diferenciación.⁸ Sin embargo, hay dos elementos del repertorio cultural que son importantes para entablar la diferenciación de los grupos organizacionales: a) señales o signos manifiestos son los rasgos diacríticos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad y que son el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda o un modo general de vida, lo que otros autores han denominado elementos objetivos de la cultura (Stavenhagen, 1996; Giménez,

⁸ Barth señala que “algunos rasgos culturales son utilizados por los actores como señales o emblemas de diferencia mientras que otros son pasados por alto.” (Barth, 1976:15)

2001); b) las orientaciones de valores básicos son las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación; pertenecer a una categoría étnica implica ser cierta clase de persona, con determinada identidad básica.

Una vez claro lo que se entiende por grupo étnico, el autor que nos ocupa pasará a hacer una revisión de los grupos en contacto, es decir, en su relación con otros grupos étnicos, en donde se presentan límites, o fronteras, que los rigen. Así, el grupo étnico se define más por sus límites étnicos que por su contenido cultural, debido a que éstos son límites sociales aunque pueden tener una correspondencia territorial. La identidad⁹ étnica es importante aquí porque es elemento de diferenciación organizacional entre grupos en contacto.

La relación entre los grupos étnicos u organizacionales es compleja pero al mismo tiempo estable y con una estructura de interacción dadas por la existencia de un “conjunto de preceptos que regulan las situaciones de contacto y que permiten una articulación en algunos dominios de la actividad y, por otro, un conjunto de sanciones que prohíben la interacción étnica en otros sectores, aislando así segmentos de la cultura de posibles confrontaciones o modificaciones.” (Barth, 1976: 18) El elemento regulador al que se refiere el autor no es otro sino los límites o frontera étnica, que puedan ser culturales o sociales.

“Cuando se les define como grupos adscriptivos y exclusivos, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente: depende de la conservación de un límite. Los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar, del mismo modo que se pueden transformar las características culturales de los miembros; más aún, la misma forma de organización del grupo puede cambiar; no obstante, el hecho de que subsista la dicotomía entre miembros y extraños nos permite investigar también la forma y el contenido culturales que se modifican. Solamente los factores socialmente importantes pueden ser considerados diagnósticos para los miembros, no así las diferencias objetivas y manifiestas generadas por otros factores.” (Barth, 1976: 16)

⁹ La identidad es definida como un status, la identidad étnica está sobrepuesta a la mayoría de los demás status y define las constelaciones permisibles de status, es decir de personalidades sociales que puede asumir un individuo con tal identidad. (Barth, 1976: 20)

El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión. Los límites étnicos canalizan la vida social y esto ocasiona una organización compleja de relaciones sociales y de conducta.

“Implícitas también en la conservación de los límites étnicos se encuentran situaciones de contacto social entre individuos de diferentes culturas: los grupos étnicos persisten si van acompañados de notorias diferencias de la conducta, es decir, de diferencias culturales persistentes.” (Barth, 1976: 18) La persistencia de los grupos étnicos en contacto implica no sólo criterios y señales de identificación, sino también estructura de interacción que permita la persistencia de las diferencias culturales (marcar el contraste).

Así, la frontera étnica es un aspecto que pertenece a un orden subjetivo en que las diferencias culturales y sociales son determinantes, que es posible visualizar con la definición de grupo étnico como grupo organizacional en el que interviene una identidad étnica.

ESTADO NACIÓN Y ETNIA

En este apartado se expondrán ideas que diversos autores han vertido sobre el estado nación y la relación que mantiene con las etnias o grupos étnicos.

Para Anthony Smith la nación “es una concepción predominantemente espacial o territorial, según la cual las naciones deben poseer territorios compactos y bien definidos. El pueblo y el territorio tienen, por así decirlo, que pertenecerse mutuamente, de una forma parecida”. (Smith, 1997: 8) Al mismo tiempo, la nación exige derechos y obligaciones por parte de sus miembros. Así, la definición de nación propuesto por el autor incluye diversos elementos: un gentilicio, un territorio histórico, mitos colectivos, una cultura de masas y deberes y derechos. De tal forma que su definición queda de la siguiente manera: la nación es “un grupo humano designado por un gentilicio y que comparte un territorio histórico, recuerdos históricos y mitos colectivos, una cultura de masas pública,

una economía unificada y derechos y deberes legales e iguales para todos sus miembros.” (Smith, 1997: 13)

En tanto la etnia para el autor tiene elementos similares a los de la nación pero hay otros que los hace totalmente diferentes. De tal forma que las características principales de la etnia son: posee un gentilicio, un mito de origen común, recuerdos históricos compartidos, uno o varios elementos de cultura colectiva de carácter diferenciador; además se considera una asociación con una práctica específica y posee un sentido de solidaridad hacia sectores significativos de población. Con estos elementos, el autor define la etnia como una “colectividad que hace hincapié en el papel de los mitos, del linaje, de los recuerdos históricos, y que es conocido por uno o varios rasgos culturales diferenciadores como la religión, las costumbres, la lengua o las instituciones.” (Smith, 1997: 18) De tal suerte que la etnia tiene sus fundamentos en líneas de afinidad cultural encarnadas en mitos, recuerdos, símbolos y valores característicos conservados por una unidad cultural de población. De lo anterior se puede desprender, entonces, que para la etnia el territorio no es un elemento fundamental para su sobre vivencia, por lo cual el autora habla de que las etnias son desterritorializadas, como la sostiene también Giménez, pero cuya aseveración se pondrá en duda más adelante.

De las etnias se pudieron conformar naciones, para ello el autor señala que existen dos tipos de procesos que lo harían posible; las primeras son comunidades étnicas laterales, las cuales están vinculadas con la aristocracia; las segundas son las comunidades étnicas verticales, son eminentemente populares y pertenecían a confederaciones urbanas, enclavadas en sectas y diásporas, que pudieron tener un carácter rural. Por otro lado, para el autor existen dos tipos sobre los cuales se puede conceptuar la nación: el cívico-territorial y el étnico genealógico.

Para Gilberto Giménez (2001) existen dos perspectivas sobre lo étnico y lo nacional. La primera de ellas es la constructivista y la primordialista. El autor hará entonces su propia propuesta vinculando ambas posturas, pues no es que estén erradas en sus planteamientos, sino que están limitadas por ellos mismos.

La nación y la etnia, al igual que como lo entiende Smith, comparten un mismo contenido cultural pues ambas comparten una denominación de origen, mitos de origen, historia común, lengua adoptada o propia. No obstante lo que hace distinto a una nación es que se trata de una colectividad identificada con un territorio, en la cual se presenta una fusión entre cultura y territorio en una apropiación simbólica-expresiva del espacio.¹⁰ Sin embargo, el autor señala que no se debe confundir la apropiación simbólico-expresiva de la nación con el territorio estatal, el cual se encuentra regido por un marco legal.

La diferencia básica entre la etnia y la nación es el sentido que le otorgan al territorio, pues ambos contienen el rasgo simbólico sobre éste. Mientras que para la nación el territorio es identificación y apropiación plena, para la etnia el territorio es más un elemento de reclamo, de disputa, de nostalgia y recuerdo.

Anthony Smith y Gilberto Giménez coinciden prácticamente en la conceptualización de la etnia y la nación, incluso es muy notoria la influencia que el primero tiene en el segundo. De tal forma, que el énfasis dado por los autores tratados radica en la distinción entre etnia como menos territorializada (Smith) o desterritorializada (Giménez), en la que uno no enfatizaría el elemento de territorio como distintivo y en el otro se presenta como objeto de reclamo, de disputa y de nostalgia. En cuanto a la nación, es básicamente la misma acepción considerada desde un enfoque antropológico que pone énfasis en el aspecto simbólico del territorio, pero en el que Smith visualiza también derecho y deberes por parte de los habitantes que ocupan dicho territorio.

Para Miguel Bartolomé, la etnia como concepto ha sobrepasado ya la equiparación con el concepto de raza tanto en el ámbito académico y político de la sociedad global. Esto a colación porque de éste deviene lo étnico, que ha sido cargado de ideología separándose de lo exclusivamente académico e instaurándose en coyunturas históricas y políticas.

De tal forma que basándose en al anterior concepto de lo étnico de Barth expone su propia concepción modificando un tanto la del antropólogo clásico. Así,

¹⁰ “...una nación no podría mantener su *ethos* cultural e incluso su identidad como comunidad imaginada sin la referencia a un territorio que le sirva como lugar de anclaje, espacio de inscripción y referente simbólico.” (Giménez, 2001: 51)

el grupo étnico es un grupo organizacional, es decir se estructura como organización social que posee categorías de auto y hetero adscripción: “los grupos étnicos son entendibles como «categorías de autoadscripción y adscripción por otros», que organizan la interacción entre individuos y dentro de los cuales la cultura es más un resultado que una causa de la organización étnica: es decir que “los grupos étnicos serían básicamente una forma específica de organización social.” (Bartolomé, 1997: 53) La objeción de Bartolomé a este concepto de Barth es el de que se puede prestar para definir todo grupo social como étnico. La salida, o actualización como él lo llama, al problema de Barth es el de reconocer al grupo étnico, por lo menos en México, “como una etnia singular resultante del proceso histórico de fragmentación colonial”, (Bartolomé, 1997: 54) en la que se destaca un nivel de organización primario en toda comunidad.¹¹ La salida de Bartolomé es la salida del colonialismo interno destacada por González Casanova y séquitos en donde lo importante es que los grupos sociales dejen su condición de colonizados.

Ahora bien, Bartolomé hace una diferenciación entre grupo etnolingüístico y grupo étnico, en donde el primero es una especie de gran grupo lingüístico que puede albergar a distintos grupos étnicos organizacionales.¹² De tal manera que “un grupo etnolingüístico estaría integrado por el conjunto de hablantes de variantes de una lengua o de diferentes lenguas de una misma familia lingüística. Aludir a lo zapoteco, a lo nahua o a lo mixteco como unidades, como grupos étnicos organizacionales, es un error no sólo académico sino también político, ya que en realidad constituyen familias de lenguas emparentadas, con escasa o nula articulación contemporánea. Es decir que se utiliza una categoría clasificatoria externa como si aludiera a un real grupo de interacción. Ahora bien, en el seno de estos macrogrupos etnolingüísticos existen formaciones étnicas, es decir grupos capaces de comportarse como tipos organizacionales (*organizational types*) y que generan categorías de autoadscripción y adscripción por otros que definen una

¹¹ Según el autor, para Barth este nivel organizativo primario es un *organizational vessel*. Donde se reconocen identidades residenciales. (Bartolomé, 1997: 54)

¹² La diferenciación entre grupo étnico y grupo etnolingüístico se distingue en el conflicto en la ex Yugoslavia en la que éste se ha visto como una lucha interétnica, pero que en realidad es una lucha intraétnica pues los grupos pertenecen a una misma raíz lingüística.

identidad colectiva. Esto es resultante de los procesos históricos de diferenciación interna de los macrogrupos etnolingüísticos, que dieron lugar a formaciones adscriptivas con fronteras interactivas claramente definidas.” (Bartolomé, 1997: 54-55)

IDENTIDAD

La identidad es un concepto polisémico, pero la mayoría de autores que analizan el término poseen coincidencias. Es decir, la identidad en un inicio es subjetiva y depende de un yo. Además la identidad es considerada un proceso que continuamente se está transformando, es procesual. Asimismo, la identidad requiere de un proceso de auto reconocimiento y de heteroreconocimiento por parte de los individuos, pues éste es el lugar privilegiado donde se presenta la identidad.¹³ Con relación a la cultura, ésta no es depositaria de la identidad sino que se presenta más como un resultado de la identidad debido a que es subjetiva, en tanto la cultura presenta elementos objetivos para clasificarla. Por tanto, la lengua, la religión, las costumbres, el vestido, son sólo algunos elementos culturales que pueden ser utilizados para determinar una identidad, pero de ninguna manera son definitorios, pues la identidad depende más de procesos subjetivos que se encuentran en los individuos a manera de representaciones sociales o procesos simbólicos.

Por ejemplo, Erving Goffman (1986) habla de la identidad individual en relación con el yo, el cual es moldeado dependiendo del estigma que tenga en el grupo social. Giménez también destaca el elemento subjetivo, incluso llega a hablar de un ego que se traslapa al grupo social y se presenta como identidad colectiva (“la *identidad de ego* resulta de su inscripción en una multiciplidad de *círculos de pertenencia* concéntricos o intersecados”). (Giménez, 1996: 21)

En ese mismo sentido, para Giménez la identidad se ubica en la teoría del actor social, en la que se presenta de manera subjetiva como una representación social, pero sólo emerge y se reafirma cuando se confronta con otras identidades.

¹³ Leon y Rebeca Grinberg (1993) destacan el papel del individuo en los encuadres psicoanalíticos para evidenciar a identidad.

De tal forma que para los actores sociales “no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales. Más aún, en la medida en que la identidad social tiende a funcionar como una especie de *super-ego* idealizado, el actor social podrá invocar como definatorios de su identidad rasgos culturales objetivamente inexistentes y «hasta tradiciones inventadas».” (Giménez, 1996: 13) Esta misma afirmación la reitera Giménez en otro trabajo (2001), donde afirma que la identidad es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y por lo mismo orientan sus representaciones y acciones, por lo tanto, la identidad está ligada a concepciones subjetivas, y sólo existe una relación intrínseca entre identidad y cultura cuando ciertos repertorios culturales se interiorizan para demarcar la frontera identitaria.

Para Barth la identidad es un status que se sobre pone a otros estatus, es decir, de personalidades sociales que un individuo puede asumir. Lo importante que destaca el autor son los límites o fronteras étnicas en donde la cultura pasa a otro plano, ya que esos límites o fronteras no son sólo culturales sino sociales. No obstante, reconoce que los elementos culturales de los grupos étnicos deben ser estables pues también pueden señalar aspectos de los grupos en contacto con otros grupos: “Las características culturales de cada grupo étnico deben ser estables de modo que las diferencias complementarias en que se fundan puedan persistir aún en caso de íntimo contacto interétnico.” (Barth, 1976: 22)

Para Anthony Smith las identidades étnicas tienen su origen en criterios culturales de clasificación. Las identidades étnicas tienen elementos subjetivos para establecerse como los mitos, el linaje, los recuerdos históricos, pero también son una especie de colectividad cultural, pues hace hincapié en una serie de rasgos esencialmente culturales como la religión, las costumbres, la lengua y las instituciones. Como identidad cultural colectiva, la etnia “no alude a la uniformidad de elementos a través de las generaciones sino al sentido de continuidad que

tienen las sucesivas generaciones de una «unidad cultural de población», a los recuerdos compartidos de acontecimientos y épocas anteriores a la historia de ese grupo y a las naciones que abriga cada generación sobre el destino colectivo de dicho grupo y su cultura.” (Smith, 1997, 23) Para las identidades nacionales, la cultura ocupa otro lugar, pues el territorio es el elemento central para el establecimiento de este tipo de identidades. Más si se considera que las identidades étnicas y las nacionales comparten muchos rasgos en común, pero la primera privilegia más que la segunda los rasgos culturales. Ahora bien, la identidad nacional y su nacionalismo tienden a establecer una identidad cultural y una identidad política. De allí que sostenga que la identidad cultural ejerce una influencia más profunda y duradera que otras identidades colectivas.

Para Goerge De Vos (1997), la identidad puede equipararse a la etnicidad y ésta es subjetiva porque utiliza emblemas o símbolos que pueden ser de cualquier aspecto de su cultura para diferenciarse de otros grupos. Así, la cultura también, al igual que en los anteriores autores, pasa a hacer más que el motor primero de identidad una causa de ésta porque se van a tomar ciertos elementos objetivos para destacar la subjetividad de la identidad. Los elementos subjetivos de la identidad son el sentimiento de pertenencia a un ancestro particular y un origen común, tiene un sentimiento de continuidad con un pasado real o imaginado. Los emblemas distintivos, objetivos, de la cultura pueden ser el vestido, la religión, la lengua y patrones culturales estéticos.

Bartolomé (1997) también coincide con los autores antes expuestos cuando afirma que la cultura es más un resultado que una causa de la identidad, debido a que ésta es subjetiva y sólo una vez establecida se pueden considerar ciertos elementos culturales objetivos para distinguirla.¹⁴ La identidad es de suma importancia en el grupo étnico, pues ésta actúa como un gran yo que auto adscribe a los individuos de un mismo grupo, con lo que distingue a los miembros de otros grupos y éstos a su vez lo clasifican como diferente, es decir, lo adscriben como diferentes a ellos. Lo anterior son condiciones para que se de

¹⁴ La identidad para el autor es un “fenómeno procesual y cambiante, históricamente ligado a contextos específicos.” (Bartolomé, 1997: 43)

tanto el grupo étnico como la identidad, debido a que es necesario la autoadscripción pero también la heteroadscripción, o “adscripción por otros”. Así, la identidad colectiva (o social) actúa como identidad del grupo étnico, siempre en contraste con otros grupos.

De tal forma que la definición de identidad étnica se construye en una relación diádica donde la ideología y la formación histórica son elementos esenciales. “Así la identidad étnica aparece como una ideología producida por una relación diádica, en la que confluyen tanto la autopercepción como la percepción de otros. Por lo tanto la configuración y pervivencia de las identidades étnicas depende no sólo de uno de los participantes de un sistema interétnico sino de ambos. Así, las categorías étnicas actuales pueden ser entendidas como construcciones ideológicas resultantes de las respectivas historias de articulación étnica de cada grupo.” (Bartolomé, 1997: 47)

Bartolomé acepta la identidad como un concepto polisémico, pues no existe un ser sino formas de ser; de otra manera, la identidad no es esencia. Así entendida, la identidad es un “fenómeno procesual y cambiante, históricamente ligado a contextos específicos.” (Bartolomé, 1997: 43)¹⁵

Por su parte José Del Val (2004) al tratar de enlazar un estudio de identidad con lo “nacional”, menciona que la identidad se debe considerar como una relación social, en transformación permanente, como un atributo “no visible”, y que emerge

¹⁵ Pepin-Lehalleur (2005) sostiene que en el caso de la identidad de los mixtecos de la costa de Oaxaca, existe una “negociación” de la identidad a partir de las instituciones de gobierno, Procede y Progresá. Las personas negociación cotidianamente la identidad como complemento de su vida al obtener un recurso económico, en el cual la mujer se empodera y rompe con la imagen del campesino mexicano, ya que inicia un momento de subordinación por el control del recurso “asistencial” promovido por el gobierno con el fin de paliar la pobreza. El cambio de identidad, mejor dicho, la filiación o desafilación de la identidad entre algunos mixtecos de la costa se da por dejar de ser campesinos y pertenecer al campo de personas integradas al discursos oficial de “asistencial, determinado en mucho por el empoderamiento de la mujer (a partir de Progresá, “La madre de familia cobra el rol principal, y se la considera, para fines, prácticos, cómo única responsable del bienestar familiar y de la socialización de sus hijos... En todo caso, el papel social y económico de la madre es enaltecido” (Pepin-Lehalleur, 2005, p. 78) a través de la alimentación, la higiene escolar, en caso de los infantes sus visita médicas regulares, la escuela como centro de la relación de asistencia-gobierno.

en ciertas circunstancias de contraste; es considerada como “sincretismo dinámico referencial”.¹⁶ (p. 15)

La identidad es subjetiva y es el nivel primero donde se desarrolla la distinción entre un nosotros y un ellos, que es la base del grupo étnico, es decir, la auto y hetero adscripción.

Para Anthony Smith (1997) el sustento de la identidad nacional es la identidad étnica, la cual no debe verse en un debate primordialista ni instrumentalista, pues se debe buscar la estabilidad en la esencia de los patrones culturales y por la manipulabilidad estratégica de los sentimientos étnicos y la continua maleabilidad cultural. De tal forma que la identidad étnica son los elementos subjetivos que se desprenden del origen común, los mitos de ascendencia colectiva, los recuerdos históricos compartidos y la relación mítica y subjetiva que se tiene con un territorio, más que su posesión o la residencia en él. Estos elementos pueden considerarse de carácter subjetivo de la identidad étnica, pero también puede entenderse ésta con elementos que el autor llama objetivos. (Smith, 1997: 21) Éstos pueden ser la lengua, la religión, las costumbres y el color de la piel, que son indicadores culturales o diferencias objetivas de la voluntad individual. Otro más de los elementos que pueden distinguir la identidad étnica son los que el autor denomina como “una rica historia interior –o «ethnohistoria»-“. (Smith, 1997: 24)

Otros tipos de identidades que distingue el autor son las de género, la cual se considera universal; las identidades locales y regionales están generalizadas, pero principalmente en épocas modernas; las identidades socioeconómicas, que implican una identidad de clase; las geopolíticas. Este tipo de identidades son generales y no específicos al momento de intentar dilucidar la identidad nacional, la cual tiene su sustento en la identidad étnica. Como quedó apuntado antes, la identidad étnica tiene su base en un carácter subjetivo, en elementos culturales que funcionan como elementos objetivos y la ethnohistoria de los grupos sociales.

¹⁶ En este sentido coincido plenamente con el autor, pues como se verá la identidad territorial de Tetelilla y su relato emergió en una condición “coyuntural” de enfrentamiento político con la cabecera municipal.

“La identidad cultural colectiva no alude a la uniformidad de elementos a través de las generaciones sino al sentido de continuidad que tienen las sucesivas generaciones de una “unidad cultural de población” a los recuerdos compartidos de acontecimientos y épocas anteriores de la historia de ese grupo y a las naciones que abriga cada generación sobre el destino colectivo de dicho grupo y su cultura.” (Smith, 1997: 23)

El punto de partida del autor será el nacionalismo como elemento que crea naciones. Dicho nacionalismo es ideológico con relación al lenguaje, el cual en este sentido es de reciente aparición, el siglo XVII. El nacionalismo es definido por el autor como “un momento ideológico para lograr mantener la autonomía, unidad e identidad en nombre de un grupo que según algunos de sus componentes constituye de hecho o potencia una nación.” (Smith, 1997: 67) Dicho nacionalismo permea muchos aspectos de la vida social, pues puede derivar de un nacionalismo con base territorial o en base a una etnia, el cual tendrá acogida en los ámbitos políticos, económicos y sociales.

De tal forma, que el nacionalismo tiene un interés fundamental que es el de crear identidades culturales colectivas o naciones culturales. En este sentido el autor es claro cuando afirma que: “El interés fundamental del nacionalismo, en cuanto doctrina cultural y conciencia y lenguaje simbólico, es crear un mundo de identidades culturales colectivas o naciones culturales. En otras palabras, cuando hablamos de identidad nacional nos referimos tanto a una identidad cultural como a una identidad política, que atañe a una comunidad cultural y una comunidad política.” (Smith, 1997: 92)

Una identidad política descansa sobre la base de una identidad étnica; así, la identidad política se caracteriza por tener una base aristocrática de una *ethnie* lateral; la inclusión de minorías étnicas significativas; el carácter modernizador de sus estados burocráticos; y la utilización frecuente de un nacionalismo oficial e institucional. La identidad cultural es la más importante para el autor, ya que tiene un predominio sobre las identidades políticas, de clase o sobre cualquier otra identidad colectiva. Así, la nación será el lugar privilegiado para ensalzar la identidad cultural y la identidad política dentro de algunos años.

La identidad colectiva por excelencia sería, entonces, la identidad nacional porque ésta es global y omnipotente. “En la esfera cultural, la identidad nacional se manifiesta en toda una gama de suposiciones y mitos, valores y recuerdos, así como la lengua, el derecho las instituciones y las ceremonias. Socialmente, el vínculo nacional configura la comunidad que tiene más capacidad de inclusión.” (Smith, 1997: 131) Así, la identidad colectiva o nacional, es un constructo abstracto y multidimensional que afecta a una gran variedad de ámbitos de la vida y manifiesta numerosas combinaciones y permutaciones.

El autor distingue algunas funciones de la identidad colectiva o nacional: a) da una salida al problema del olvido personal, permite identificarse con una nación para superar la irrevocabilidad de la muerte y de asegurarse un cierto grado de inmortalidad personal; suministra una sólida comunidad de historia y destino para rescatar a las personas del olvido personal y restaurar la fe colectiva; por último, permite establecer un ideal de fraternidad, que hace pensar en la relación estrecha entre familia, comunidad étnica y la nación en el plano ideológico.

No obstante, para el autor la identidad cultural ejerce una influencia más profunda y duradera que las otras identidades colectivas mencionadas con anterioridad.

La postura asumida en este trabajo considera las afirmaciones de los autores antes citados, pero retoma elementos de la filosofía y la psicología expresada en la definición proporcionada por José Carlos Aguado. Para este autor la identidad es “un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad. (Aguado, 1998: 20) Ésta depende del autoreconocimiento tanto de los individuos como de los grupos sociales, sólo en contraste con el reconocimiento por parte de otros, es decir, el heteroreconocimiento ya sea de otros individuos o grupos sociales. A este proceso de auto y hetero reconocimiento Aguado lo denomina el *sí mismo*, como referentes identitarios. De tal forma que para él, la identidad es básicamente un proceso ideológico, un proceso de

reconocimiento.¹⁷ Este proceso de reconocimiento se debe a que la ideología tiene una función integradora de la identidad. Ahora bien, la identidad en este sentido no es única, sino que está integrada en distintos niveles dentro de los que se mueve el individuo en el grupo social o éste dentro de contextos mayores, como el estado nación. De tal forma que se tendrá tantas identidades como roles en el grupo social. Lo que permite, en un momento, mantener la identidad tanto de un individuo como de un grupo social en el tiempo: la mismidad. Por mismidad se entiende “la experiencia de un grupo social, culturalmente procurada, de ser una unidad social (identitaria) en el tiempo, a pesar del cambio permanente”. (Aguado, 1998: 16)

No obstante, para este escrito es importante retomar el concepto de identidad local propuesto por Giménez, para designar el apego a un territorio geográfico (geosímbolo),¹⁸ en el que se desarrollan los elementos culturales cotidianos y las expresiones que presentan a un poblado como unidad homogénea en cuanto al territorio pero que en su interior puede mostrar una diversidad de adscripciones identitarias a partir de la profesión, trabajo, rol, género y por supuesto la identidad étnica. Tal es el caso de Tetelilla lugar en que se presentan adscripciones indígenas hasta de tres tipos: nahuas, totonacos, mestizos; para el caso de San Juan Ozelonacxtla, sus habitantes, y en especial las personas que fueron entrevistadas, se reconocen como totonacos a través de su filiación lingüística. Además de lo señalado anteriormente, en ambas poblaciones los elementos culturales observables como el vestido, el idioma y el apego a su territorio por medio del territorio expresado en sus relatos realizan un reconocimiento de la historia local referida al territorio.

¹⁷ El autor parte de la imagen corporal para desprender la identidad, pero en ésta hay otras dimensiones estrechamente vinculadas, como la ideología. Además, en la identidad distingue dos elementos esenciales: la conservación y la diferenciación. El primero producto de la reproducción, permanencia, y el segundo de distinción. (Aguado, 1998: 20)

¹⁸ Un geosímbolo es el territorio “considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etcétera; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva” (Giménez, 2000: 24).

El territorio tiene como condición el espacio apropiado y valorizado por los grupos humanos. (Giménez, 2000: 22) “El espacio –entendido aquí como una combinación de dimensiones (Nyagnatom, 1978: 152), incluidos los contenidos que los generan y organizan a partir de un punto imaginario, se concibe aquí como la materia prima del territorio o, más precisamente, como la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica”. (Íbid.) Así, la noción de territorio sólo toma vigencia si se toma en cuenta los “contenidos que los generan y organizan” entendiendo por esto la naturaleza en sus dimensiones topográficas, el suelo con sus características propias (composición, fertilidad, estructura, morfología, recursos naturales integrados, etcétera), la flora, la fauna, las características climáticas e hidrológicas particulares, sólo por mencionar algunos elementos que lo generan. A este punto hay que agregar que la permanencia en el territorio también es producto de procesos históricos en los que se interioriza ese espacio en forma de representaciones.

De tal forma que el territorio tiene tres elementos primordiales: la apropiación de un espacio (por lo que se hace en él), el poder (valoración de él) y la frontera (como alteridad o separación de él con otros territorios).¹⁹ Ahora bien, estas nociones señalan las prácticas de poder en la producción territorial por parte de los grupos sociales. Éstos delimitan sus superficies territoriales creando mallas, nudos y redes. Los territorios de Tetelilla y San Juan pertenecen a las mallas y territorios próximos. Para Giménez (2000, p. 22-23) las mallas implican el límite en los espacios municipales, regionales, provinciales. Es decir, los poblados estudiados forman parte una malla municipal. El territorio próximo o identitario es aquel determinado por la aldea o pueblo, el barrio, el terruño, la ciudad y la

¹⁹ No obstante, el territorio posee un “carácter instrumental-funcional”, relación utilitaria con el espacio (por ejemplo, en términos de explotación económica) y un “carácter simbólico-cultural, como objeto de inversiones estético-afectivas o como soporte de identidades individuales o colectivas. El territorio como objeto de operaciones simbólicas recrea en los “actores sociales (individuales o colectivos) [...] sus concepciones del mundo.” (Giménez, 2000, 23-24) Esta aseveración es de fundamental importancia para este trabajo, pues los individuos construyen su cosmovisión mediante las creencias que generan en torno a su territorio y sobre la visión que construyen de él a partir del origen. Es aquí el enlace entre cosmovisión e identidad, pues ambas categorías permiten que la cosmovisión genere las distintas concepciones sobre la forma en que los grupos sociales interiorizan la identidad con su territorio.

pequeña provincia (en contraste con un territorio más vasto como el nacional), lugar donde viven los habitantes de un lugar, donde construyen sus referentes históricos o creencias respecto al origen del poblado.²⁰

La identidad territorial o la concepción de la historia del pueblo y el establecimiento del mismo en los linderos actuales y como parte de un proceso mayor de territorialización del Estado mexicano, Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla son poblados que, en afirmaciones de los entrevistados, muestran un significado especial a la historia de la formación o fundación del pueblo y sus límites territoriales actuales, así como la categoría administrativa que poseen en el ámbito de la administración del gobierno. Con ello consolida la contrastación con las cabeceras municipales a las que pertenecen y son reconocidos por los pobladores de las mismas como diferentes, incluso en algunos elementos culturales como las danzas, los relatos de robo de campanas y la práctica de la

²⁰ Un aspecto que refuerza las ideas anteriores sobre el territorio y la identidad es lo que Oehmichen (2005) ha dilucidado con los mazahuas en la ciudad de México, al ser considerados como una comunidad tradicional en interacción con la modernidad, en la cual la migración es el vínculo que permite dicha interacción, no despojando a los mazahuas de su territorio local o próximo (desde la postura de este trabajo, los migrantes refuerzan la visión sobre su etnoterritorio) como un referente importante de su identidad indígena: “Es frecuente que la comunidad continúe operando en uno o más lugares, pues los migrantes tienden a mantener los vínculos que los unen con su lugar natal. La comunidad puede operar a través de redes dispersas en el espacio geográfico. No obstante, el lugar de origen constituye uno de los referentes fundamentales de su identidad grupal, de tal forma que la desterritorialización física que ocurre con la migración no significa, necesariamente, la desterritorialización de los migrantes en términos simbólicos efectivos. [...] se trata, en síntesis, de comunidades que se ubican en más de un espacio y región y que, sin embargo, suelen gravitar en torno a un territorio ancestral o de origen.” (p. 30) El territorio de origen se presenta como un geosímbolo que traspasa el espacio y bajo el cual se construyen visiones del mundo pero además es un referente de identidad como unidad sociocultural donde se reproduce la religión, las fiestas, se busca el matrimonio y se vuelve objeto de añoranza, de recuerdo y aspiración de retornar a él, a pesar de que no se volverá porque la ciudad ofrece mejores condiciones de empleo y crecimiento económico.

Como lo señalaré en el capítulo III, en el caso de los mameyeros de Tetelilla descritos por Hozumi (2009), los migrantes viajan temporalmente fuera de su lugar de origen para vender mamey en centros urbanos, sin embargo mantienen el vínculo con su territorio ancestral a pesar de no mantener en la memoria el relato de la municipalidad, pero incorporan a su ser social de migrante temporal, comerciante, indígena una visión apegada al territorio local o próximo, ubican a Tetelilla como su geosímbolo de su identidad grupal.

mano vuelta, son importantes para la auto y hetero clasificación en ambos poblados.

¿Cuál es el punto de unión entre cosmovisión e identidad territorializada? Son el complejo de creencias o sistemas ideológicos que les han dado vida y generan una visión o contemplación sobre la vida cotidiana, con su concomitante práctica cultural, además de la concepción sobre el origen, pues marca con ideas y creencias el relato fundador a través de la municipalidad o la historia local de separación de una cabecera municipal por otra y los ubica dentro de los límites del Estado-nación, el lugar que ocupan dentro de la división político-administrativa del territorio. Sin embargo, el territorio y la cosmovisión se imbrican con los relatos producto del sistema ideológico y el momento histórico en que son engendrados.

LA VISIÓN DEL ETNOTERRITORIO

El estudio del Enoterritorio tiene diferentes vertientes, las cuales van desde aquellas formas de ver el territorio y la autonomía en países o Estados nacionales (Aguilera de Prat, 2006; Moreno, 1992, 2009) y, por otro parte, los procesos del reconocimientos de territorios culturales y de derechos sociales, referidos a territorios sagrados o territorios de memoria (Giménez 2000, García-Hernández, 2010, Barabas, 2002, 2004, 2008) en el marco de la globalización.²¹ El etnoterritorio o neorregionalismo destaca por dotar de una identidad colectiva usada por partidos políticos, por los propios habitantes de ese territorio y por las cuotas de poder inmerso en el discurso; el Estado no satisface las demandas

²¹ “La transferencia —en principio delegada— de parcelas de soberanía de los Estados a la Unión Europea (UE) y la progresiva disolución de las fronteras interiores reformulan el concepto de “espacio político nacional” y es en este proceso simultáneo de cesión de competencias estatales hacia arriba (UE) y hacia abajo (regiones) lo que favorece objetivamente la reemergencia de la dimensión etnoterritorial.” (Aguilera de Prat, 2006, p. 2) Me parece importante destacar lo apuntado sobre Aguilera, en el sentido de que no hay una tipología de la etnoterritorialidad, y que en el etnoterritorio coexisten “identidades diversas y transversales, unas con más peso que otras según las circunstancias de grupo y personales... No puede ignorarse que la reivindicación identitaria es ambivalente pues, a la vez que supone una afirmación singular de preservación de derechos culturales, incluye una dimensión tendencialmente excluyente e insolidaria al fijar barreras de admisión grupal si no se asumen ciertos parámetros etnoterritoriales.” (Ibid, p. 3)

locales y el enfrentamiento entre localidad contra globalidad, sin embargo, principalmente se ha observado el caso del Estado de la Autonomía en la Constitución Española (Moreno, 1997, p. 3) son algunos de los argumentos expuestos por los estudiosos españoles para explicar el caso del etnoterritorio. Sin embargo difiere con el caso mexicano por distintas cuestiones, en éste no se habla de autonomía generalizada entre los grupos indígenas; segundo lugar, el etnoterritorio es visto como geografía simbólica (Barabas, 2002, 2004, 2008) y, desde la postura sostenida en este trabajo, el etnoterritorio en el caso de algunos grupos indígenas, en particular en el caso de nahuas y totonacos que habitan Tetelilla y los totonacos que habitan en San Juan Ozelonacaxtla, Puebla, es una categoría que interioriza los elementos del Estado nacional y no se contrapone a él en el ejercicio de la identidad colectiva, de hecho, el Estado ha fortalecido esa identidad indígena con los recursos de la educación y de los programas oficiales, a pesar de que algunas prácticas culturales han tenido un impacto negativo, como la mano vuelta por la intervención de Progresas.

Alicia Barabas en diferentes trabajos (2002, 2004, 2008) hace referencia al etnoterritorio, el cual debe ser discernido entre el espacio y el territorio. Al primero se le entiende como la construcción del territorio cultural. Mientras territorio se refiere al “espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo; un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones, creencias y prácticas de profundo contenido mnemónico y emocional.” (2008, p. 129)

Por tanto, el etnoterritorio se refiere al “territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo.” (Ibídem) Además, el etnoterritorio integra lo que la autora denomina *historia* de un *pueblo* en un *lugar*. Desde esa perspectiva, la autora parte del hecho de la idea esencialista, antes mencionada con el grupo étnico, tomando en cuenta el territorio como algo esencial donde viven los indígenas, pero acepta la noción estructuralista por el hecho de que la migración de un sector de la población tiene esa construcción significativa del territorio.

“Los etno-territorios constituyen una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de éstos, que poseen por característica, encontrarse delimitados por hitos geográficos reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, económico, social cultural y religioso” (Molina citado por Le Bonniec, 2009, p. 34)

Esta definición me parece más completa, ya que incluye el aspecto de la cosmovisión dentro de lo religioso y lo socio cultural, en cambio Barabas (2004) limita el concepto al territorio sagrado. Por tanto, considero que hay mayores posibilidades de la aceptación del concepto desde la óptica antropológica, ya que da cabida a diferentes manifestaciones, que pueden ser en las demandas de algunos grupos indígenas como reivindicación, relativo a las autonomías, similar a lo ocurrido con las autonomías indígenas en Chiapas; en los del territorio rituales, al considerar espacios sagrados y la cosmovisión asociada a la tierra; otra perspectiva es la implicada en los asuntos de la discursivos de la política y las relaciones de poder inmersas en él, como la lucha electoral entre juntas auxiliares y cabeceras municipales por ocupar una presidencia municipal (Hernández Loeza, 2009).²² Desde la óptica que considero para este trabajo, se ubica la relación socio cultural, donde se ubica dentro de la significación y al mismo tiempo como una construcción social a lo largo del tiempo, es decir, existe una relación íntimamente ligada entre el desarrollo social y la cultura, en la cual adquieren significación ciertos aspectos de ésta, como el territorio como elementos de fundamentación de la identidad. Por lo tanto, a pesar de que la identidad colectiva es diversificada y procesual, en un momento dado se puede hacer un corte de esa relación, por lo que da cuenta de ese proceso identitario.

Desde otra perspectiva, el etnoterritorio se construye y se transforma de acuerdo a contextos externos (el Estado o lo que hubo antes de él, la región) que

²² En el caso del que habla Le Bonniec (2009) se refiere al a emergencia de algunos líderes Mapuche en el cual la reivindicación política sobre el territorio es notable; desde otra perspectiva, en Beni Bolivia, los líderes acuden al discurso sobre el territorio como fuente de movilización (Gottsbacher, 2004).

han marcado la historia misma de los lugares y la relación con los indígenas y, a su vez, también tiene una dinámica propia distinguible sólo de manera diacrónica a través de la historia del territorio de los grupos estudiados. Por tanto, en plena coincidencia con Le Bonniec (2009), “Las identidades territoriales no son solamente frutos de procesos históricos, son reconstrucciones de un pasado desde la perspectiva indígena.” (p. 45) por consiguiente en los siguientes capítulos, haré una revisión de la historia de los totonacos para tratar de ubicar la forma en que el territorio ha sido vivido, tanto por las relaciones existentes, como por un marco que ocupa la revisión de la época anterior a los españoles, la Colonia, el siglo XIX y XX, tratando de distinguir cómo se configuró la identidad territorial de los habitantes de San Juan Ozelonacaxtla y de Tetelilla, Puebla.

Esta diferenciación no está en oposición a los territorios sagrados (aquellos que tienen una fuerte carga simbólica porque se realizan rituales, habitan los dioses o entidades anímicas, tienen una connotación en el idioma, etc.), pero tampoco tiene una oposición entre las fronteras estatales y el territorio simbólico (finalmente referidos en las distinciones de la autora antes mencionados) que históricamente han habitado los grupos indígenas. Tal es el caso las juntas auxiliares estudiadas aquí, ya que en las poblaciones de estudio lo simbólico del territorio no sólo tiene que ver con los lugares donde habita Kiwecoló o Juan del Monte (como territorio sagrado, deidades totonacas o dueños del monte), sino donde habitan los mortales que es el territorio estatal, pero interiorizado en términos de las categorías políticas definidas por el Estado. Los relatos presentados más adelante tienen como finalidad complementar la visión de que el etnoterritorio no sólo es la geografía y el panorama indígena como tal, también es el territorio construido históricamente por el Estado y asimilado por los grupos totonacos y nahuas de la sierra norte de Puebla.

Otra concepción del etnoterritorio, lo considera como el “origen y la filiación del grupo en un lugar y los niveles de autoreconocimiento pueden ser globales (étnicos, regionales, subregionales), o locales (comunales).” (Valdés del Toro, 1993, p. 33) Esta consideración, por tanto, complementa la visión de Barabas, ya que amplía sobre el sentido del territorio, no lo vincula exclusivamente a un grupo

social (como el indígena o de minoría social, como el caso español), ya que el territorio es atravesado por diferentes procesos como la etnia, la región y las comunidades, en consecuencia, está en el centro de lo que se ha definido como territorio de malla o territorio próximo, coincidente con la postura de que el territorio es atravesado por diferentes procesos, además de los señalados por Barabas de historia, espacio y práctica cultural. Esta postura, también coincide con Barabas al señalar el territorio como el sagrado, “Tanto los territorios locales como los globales tienen fronteras e hitos geográfico-simbólicos que marcan *centros*; sitios que comportan significados sagrados para los usuarios porque en ellos se ha producido la irrupción de las ya mencionadas entidades anímicas territoriales o de algún santo aparecido. Una de las características del centro es que es un punto de *densificación significativa*, un “centro cósmico” (Valdés del Toro, 1993, p. 33), vital para el grupo que tiene un imaginario sobre él y que lo ha dotado de sentidos y poderes terapéuticos, mágicos, y de afectividad y confianza. Estos puntos referenciales que son centros pueden ser considerados *lugares sagrados* y muchas veces están marcados por las huellas de los héroes fundadores, tienen gran poder convocatorio y son socialmente emblemáticos. La gente dice que el territorio sagrado de los dueños es “delicado” y “pesado”, aludiendo a su cualidad heterogénea respecto del tiempo y espacio ordinarios, peligroso por el carácter irritable de las entidades anímicas territoriales, en el cual debe evitarse toda trasgresión moral a fin de evitar el castigo presentado como enfermedad.” (Ibidem)

Esta relación identitaria estaría marcada por la propia historia del grupo totonaco y nahua, sus vaivenes y movilizaciones anteriores a los españoles, a la aparición misma de los españoles y al arribo de mestizos representantes del liberalismo popular, del ámbito educativo impulsado por el indigenismo y a la confluencia de los medios de comunicación. Es decir, la identidad ha sido moldeada por factores internos del grupo (su propia cultura totonaca sincretizada antes y después de la colonia) y por los factores externos del medio (españoles, mestizos liberales y el Estado mexicano).²³

²³ Un planteamiento pertinente y que pone en tela de juicio los estudios de identidad étnica, en este sentido es de Molina (1992), quien afirma que “En poleteyas (alusión a la

Los etnoterritorios, tienen, desde esta perspectiva, una flexibilidad denotada en la identidad, más que como lo ha hecho Barabas sólo como territorios sagrados (2002, 2004), por tanto, considero que en el caso del Enoterritorio, comparto la idea de Moreno (1997) en el sentido de que en el territorio de grupos indígenas o étnicos, existe una polivalencia de la identidad y de la adscripción al territorio, tanto al ámbito nacional/estatal y al del etnoterritorio, por lo tanto hay una cohabitación de diferentes niveles de adscripción identitaria, no es única y depende de las condiciones nacionales, regionales y de los procesos internos de las localidades.²⁴

Por lo anterior, considero que el etnoterritorio es la concepción que los propios habitantes elaboran de su territorio, sumando aspectos de su formación histórica, los actores que han intervenido para ella (la época anterior a los españoles, la Colonia y los liberales formadores del Estado nacional), la cultura, la autoadscripción al mismo y los conflictos o momentos de tensión que se viven en el territorio ya sea derivado de situaciones externas como endógenas de la región o el poblado.

Para el caso mexicano, es relevante revistar esta noción, tal como ha sido construida en la teoría antropológica, no con un detalle de exhaustividad, pero sí cuando menos una figura emblemática: Gonzalo Aguirre Beltrán.

En la visión sobre los pueblos indígenas algo ha cambiado, tal como lo afirmó Aguirre Beltrán (1981) en su localismo territorial con respecto a la globalización, pero el territorio siempre ha sido un elemento importante en la autoidentificación de los individuos y de pensar su origen (ya en términos del mito

comunidad de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft*) multiétnicas, la identidad étnica estaría siendo moldeada de manera ininterrumpida y cabaría por ser el producto, en buena medida, de la interacción entre percepción interna y respuestas exteriores.” (p.7) Es decir, el territorio totonaco está marcado por su propia dinámica histórica, el chuchutsipi, el pueblo, las campanas y el centro religioso a lo largo de la Colonia y la aparición de la noción de municipio con el Estado nacional, cuestiones que serán ampliadas a lo largo de los capítulos subsiguientes.

²⁴ El autor señala que para el caso español, “La persistencia, por otra parte, en las Comunidades Autónomas españolas de una manera de identificación dual (en el etnoterritorio), con una adscripción ciudadana a los ámbitos nacional/estatal y etnoterritorial sin exclusiones aparentes entre ambos, caracteriza la naturaleza ambivalente y dinamizadora de las relaciones entre centros y periferias.”

tradicional indígena o con categorías del Estado como su origen): “El individuo que forma parte de tal comunidad no siente que pertenece a la comunidad, sino a su linaje y a la tierra del linaje”. (p. 7) esta consideración faltó ser desarrollada en diferentes términos, por ejemplo el de los mitos (Trejo Barrientos, 2000), de identidad regional (Giménez, 2000) o bien en términos del municipio (García Torres, 2008, 2010). No obstante, el territorio del que habla Aguirre Beltrán es el producto de la Revolución y de la acción indigenista, no se contempla que el municipio y el territorio que habitan los indígenas es también producto de las categorías que los individuos han interiorizado como grupos sobre su pueblo desde el siglo XIX, periodo que comprende las modificaciones de espacio, paisaje y relaciones sociales al interior del municipio. De tal manera, que el “municipio libre” del que habla Aguirre en cuanto a elemento político de los grupos indígenas, es el proceso de integración de los mismos a la vida nacional en grupos indígenas aculturizados (Aguirre Beltrán, 1981, p. 9). En el caso de la Sierra Norte de Puebla, el municipio, no sólo el posrevolucionario sino el decimonónico, tuvo un impacto definitivo en los pueblos, el cambio cultural al que refiere Aguirre Beltrán, se debe a la aparición de los mestizos²⁵ en la totalidad de pueblos serranos y sólo en pocos casos se presentó un colapso por lo municipal en las cuestiones políticas e interétnicas, tal es el caso de Olarte y el de Palasgustín (el primero con tinte religiosos y el segundo procedente de la lucha agraria que los enfrentaron a los mestizos), de tal forma, que las poblaciones estudiadas estuvieron más propensas a aceptar el cambio cultural del municipio en términos del Estado.

Aguirre Beltrán (1981), señala que los grupos indígenas son comunidades “místicamente ligadas a su territorio, a la tierra comunal, constituye una unidad, un pequeño núcleo, una sociedad cerrada que a menudo se halla en pugna y feudo ancestral con las comunidades vecinas de la que siempre, se consideran

²⁵ Para el caso descrito por Aguirre Beltrán (1981) sobre los tzotziles y tzeltales dondel el “ladino” o mestizo no ocupó los puestos políticos (p. 111-127), la vida municipal adquiere tintas de una forma de gobierno indígena precisa, a diferencia del caso descrito, en el cual no hubo un gobierno indígena. Describe la llegada de ladinos al poder en el siglo XIX, pero como grupo aceptado por los indígenas, para el caso del mestizo (rechazado por indígenas y ladinos, dispersos en la zona indígena y actúa como “intercasta”), disfrutaban del poder político y económico (Aguirre Beltrán, 1981, p. 138-139)

diferente". (p. 7) Esta aseveración nos conduce a fijar el punto de encuentro entre la visión de etnoterritorio antes marcada y el territorio indígena del que habla Beltrán, pero no como copias que deban encajar, más bien con miras a incorporar el bagaje teórico esbozado anteriormente y la vida cultural, social, económica y política compleja del siglo XXI.

La relación establecida en los gobiernos chiapanecos descrita por Aguirre Beltrán (1981, p. 136-137), sólo confirman las posturas de los teóricos españoles actuales que buscan una explicación a la etnoterritorialidad, como ha sido definida con anterioridad, y los municipios autónomos europeos, es decir, hay una convivencia o ambivalencia entre la expresión del tipo de Barabas (autonomía, gobierno local, paisaje, lugares sagrados, etc.) y el etnoterritorio que ha interiorizado el ayuntamiento constitucional como parte de la autoadcripción indígena de totonacos y nahuas de Tetelilla y a los totonacos de San Juan Ozelonacaxtla.

Identidad, etnicidad y grupo étnico en la Sierra Norte de Puebla: Tuzamapan, un estudio de caso

Diversos autores han enfatizado que la Sierra Norte de Puebla ha sido un lugar privilegiado del contacto interétnico, entendido éste como el momento en que dos grupos de individuos con tradiciones, idiomas y formas de organización distintas entran en contacto.

Ya sea entre tepehuas, huastecos, otomíes y totonacos al norte o bien entre nahuas y totonacos al sur y el resto del territorio, la Sierra Norte de Puebla ha mantenido, desde tiempos inmemoriales, un contacto interétnico y cultural estrecho, sin dejar de lado la indudable influencia de los mestizos a partir de la irrupción española en el continente.

Chenaut (1995) habla de un *carácter* esencialmente bilingüe, totonaco-nahua, que le confiere al totonacapan un lugar privilegiado de relaciones interétnicas. Sin embargo, la autora apunta como elemento esencial de ese carácter bilingüe del totonacapan la tradición histórica de ambos grupos, unos como originarios del territorio y otros como migrantes. Para Bernardo García

Martínez (1987), la sierra es un punto de enlace o contacto mucho antes de la llegada de los españoles, al sostener que ello se debe a la convivencia milenaria de distintos grupos en el territorio serrano. Por su lado, Alain Ichon (1990) señala que en la parte norte del totonacapan serrano, el matrimonio entre nahuas y totonacos es excepcional, en tanto por la zona sur, lo más frecuente es presenciar ese tipo de matrimonio, debido a una sola razón: el contacto ancestral entre totonacos y nahuas.²⁶ Algunos autores consideran que la identidad étnica en la sierra es lo que hizo posible que diferentes grupos sociales convivieran en ella. De allí que hayan hecho propuestas explicativas retomando ciertos planteamientos del marxismo y de las fronteras étnicas de Barth para explicar tal fenómeno. Sobre la identidad, sobre la identidad los trabajos analizados la observan como un proceso de resistencia y enfrentamiento (Masferrer, 1986) al conservar prácticas culturales vinculadas principalmente a la religión y la defensa de la tierra; otros enfatizan en los elementos objetivos como subjetivos que son definitorios de la identidad (Estuardo Gallegos, 1985) y en otros la noción de identidad no es muy clara (Bretón Esparza, 1971).

Masferrer (1986) asegura que antes de la llegada de los españoles al continente, en la sierra se mantenían los grupos étnicos en contacto debido a dos procesos que estuvieron presentes a lo largo de la coexistencia de ellos.²⁷

Elio Masferrer, en primer lugar, únicamente enfatiza la situación de contacto étnico antes de la llegada de los españoles a partir de los diferentes momentos en que la población totonaca fue desplazada por la nahua, afirmando que la expansión político y militar de ésta hicieron de las fronteras étnicas un lugar propicio para la fidelidad a ciertas normas inherentes de la identidad grupal de los totonacos ante el avance de los chichimecas. En otras zonas de la sierra, afirma Masferrer en segundo lugar, el dominio nahua se convirtió en un sistema *poliétnico asimétrico* (Masferrer, 1986, p. 741) caracterizado por las relaciones de

²⁶ Para mayor información sobre el contacto étnico presente en la historia de los totonacos, puede consultarse el artículo de García Payón (1990), "Evolución histórica del totonacapan" en el que incluso muestra un cuadro con información del monolingüismo, bilingüismo y trilingüismo presente en el área totonaca pasada la conquista.

²⁷ El grupo étnico para él es definido como (un) *tipo organizacional* de individuos. (Masferrer, 1986, p. 737)

explotación y dominación, dada la situación de tributarios de los totonacos, lo que favoreció que *la circulación de personas* no afectara la identidad totonaca debido a que las fronteras étnicas eran rígidas por una fricción de contacto. En esta visión conflictiva del contacto interétnico, no menos cierta, se deja fuera el contacto milenario que los grupos establecieron no únicamente por las guerras, sino por el intercambio cultural de unas zonas a otras, además por el comercio constante en las diferentes partes de mesoamérica, sobre todo si se toma en cuenta lo que he afirmado sobre el contacto cultural estrecho debido al sincretismo religioso y cultural prevaleciente en mesoamérica mucho antes de la llegada de los españoles.

La etnicidad durante la Colonia está marcada por una resistencia reflejada en el mantenimiento de ritos antiguos por parte de población totonaca, mientras el sincretismo religioso católico-indígena tomaba el rumbo que constituye la actual línea de investigación de los elementos de larga duración presentes en los poblados serranos tomando como base los cuentos, mitos y leyendas.²⁸ Masferrer sostiene que pasada la conquista y la consiguiente baja demográfica, los totonacos se vieron beneficiados porque la población sobreviviente se reagrupó debido al impulso de otras zonas en que los cultivos tomaban auge, como el de la caña de azúcar y la vainilla en la costa veracruzana.²⁹ Para este período de tiempo, concluye que existieron dos factores que permitieron la permanencia étnica de los totonacos: el primero, por él considerado como factor interno, se debe a un reforzamiento de la identidad como el desarrollo de una resistencia a la agresión cultural, social y económica por parte de los conquistadores. El segundo está dado por un factor externo, el establecimiento de la política española de los pueblos de indios, favoreciendo el crecimiento de la población. Sin embargo, lo que Masferrer deja de lado, es el principio de sincretismo que prevaleció en la

²⁸ En este sentido pueden ser consultados, Enzo Segre (1987, 1990) y las tesis dirigidas por él dentro de los distintos proyectos de investigación del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

²⁹ El autor mantiene la hipótesis de que después de *la violenta baja demográfica del siglo XVI, el grupo étnico logró reconstruir su población en aquellos territorios que no eran susceptibles de ser transformados en haciendas o ingenios azucareros.* (Masferrer, 1986, p. 743-744)

colonia, ya que en las repúblicas se mantenían ciertas prácticas indígenas que permitirían el pleno establecimiento de la colonia. Es importante resaltar que aquí la identidad étnica debió estar dada ya por una que no era la misma de los momentos anteriores de la colonia, puesto que entraban en juego presencias y elementos culturales que fomentaron una nueva identidad totonaca, y también nahua, dentro del contexto de otro modelo de desarrollo o modo de vida. Además, como se ha mencionado, la identidad no es única y exclusiva, cambia con el tiempo y también dependiendo de los interlocutores, lo cual nos lleva, de nueva cuenta, a recordar que la identidad cambia.

Para el siglo XIX la identidad totonaca se encuentra en un nuevo contexto, ya que la presencia mestiza había aumentado considerablemente en la zona y los acontecimientos ideológicos y políticos prevalecientes en la época, determinaron en mucho a aquélla. Así, la Reforma, sobre todo con las leyes de desamortización, modificaron el antiguo modo de tenencia de la tierra y ciertas prácticas religiosas permanentes en la colonia, impulsando el reforzamiento de la identidad étnica expresada en una serie de sublevaciones, sobre todo en el sector costeño, que permitió, supuestamente, mantener las fronteras étnicas de los totonacos.³⁰

Adrián Bretón (1971) sostiene, dentro de aseveraciones y un enfoque marxista de las relaciones interétnicas, que las características económicas prevalecientes en el área totonaca alteraron de forma sustancial las formas tradicionales de organización social y cultural, así como la mano de obra, que va de la forma tradicional de la mano vuelta y faena, a una forma *moderna*, capitalista, la mano asalariada.³¹ Las dos primeras son practicadas en el área

³⁰ Para mayor información sobre las sublevaciones totonacas véase: “Vivir sin ley ni rey: Rebeliones coloniales en Papantla, 1760-1790” de Michael T. Ducey; “El movimiento olartista, origen y desarrollo, 1836-1838. Una revisión histórica” de Antonio Escobar Ohmstede; “Fin de siglo en la costa totonaca: rebeliones indias y violencia regional, 1891-1896” de Victoria Chenaut en *Procesos rurales e historia regional (sierra y costa totonacas de Veracruz)*. Victoria Chenaut, coordinadora. Enrique Florescano (1999) mantiene similar punto de vista de la identidad indígena, al sostener que las rebeliones indígenas y campesinas durante el siglo XIX se debieron al mantenimiento de la identidad étnica.

³¹ Para 1971 en Tuzamapan, cabecera municipal de Tetelilla, se realizaban faenas que, como apunta el autor para el periodo que analiza, tendían a desaparecer, sucediendo hoy que esa forma de trabajo comunal ha desaparecido del todo en la cabecera municipal, mas no así para la mayoría de sus rancherías en que se realiza esa labor.

desde siempre, principalmente en el cultivo de subsistencia, el maíz, y la segunda, ya sea temporal o permanente, es el resultado de un proceso reciente en que la siembra de café tomó auge.

Acepta la denominación de casta como denotación de una situación social específica dentro de las relaciones interétnicas, ya que consiste un punto de referencia para *observar los grados de asimilación o integración de los grupos étnicos a la sociedad 'envolvente o nacional'*. (Bretón Esparza, 1971, p. XI) El indígena dentro de una sociedad mayor, se ve envuelto no sólo en un grupo humano (casta) que se apropia del trabajo de otro o en relaciones económicas que le son desfavorables, en que existen enfrentamientos de clase y formas culturales que se oponen.

La modernidad, afirma el autor, hace que en las relaciones interétnicas exista un proceso evolutivo que va de la casta a la de clase, mediante la introducción de vías de comunicación, programas de gobierno y modelos educativos.

Al retomar planteamientos de Cardoso de Oliveira, Bretón considera las relaciones interétnicas como un concepto que *denota los modos y formas en que conviven dos grupos étnicos o más, distintos entre sí, en un mismo ámbito ecológico; esta convivencia puede ser de conflicto permanente o con tendencia a la unidad*. (Bretón Esparza, 1971, p. XII)

Es importante destacar la consideración de lo político como un factor importante, pues según Bretón el gobierno tradicional designa mayor persistencia de las relaciones interétnicas y el gobierno institucional menos relaciones. Mi opinión es contraria a la de él, porque el gobierno institucional es el primer separador de relaciones étnicas: de mestizos como controladores del poder político e indígenas como sujetos a éste. Así, un presidente auxiliar puede ser indígena si las relaciones étnicas que mantiene con los mestizos y con gente de su propio grupo étnico (o diferente del de él) son cordiales. De presentarse una

situación adversa, nunca llegaría al puesto en cuestión.³² Al mismo tiempo, el derecho positivo que rige al Estado nación, no hace diferenciación racial (sobre todo en nuestro país en que su artículo cuarto reconoce la multiculturalidad, pero no las formas tradicionales de autoridad y elección de ellas), sin embargo, los hechos demuestran que sí existe una diferenciación en la elección de puestos públicos en zonas indígenas; de ahí que indígenas de mayor edad mantengan una identidad étnica tradicional que los hace distintos a los indígenas jóvenes (posiblemente más aculturados e instruidos dentro del sistema educativo del Estado–nación), que mantienen una identidad nueva y relaciones étnicas nuevas. En este mismo sentido, considera la religión como determinante de menor o mayor persistencia de relaciones interétnicas. Afirma que a mayor persistencia de rasgos religiosos tradicionales, las relaciones son mayores; en cambio, a medida que se homogeneizan grupos antagónicos en una sola forma religiosa, las relaciones interétnicas son menores. Desde mi punto de vista, considero que esto es de menor viabilidad que la afirmación precedente, pues cuando se afirma una religiosidad, y tómesese como homogéneo lo católico, los mestizos tienden a considerar su fe menos pagana que la de los indígenas o, en caso contrario, relegan esa responsabilidad a esposas e hijos cuando ellos mantienen una actitud liberal de desacuerdo con lo religioso. También debe tomarse en cuenta los propios grados de religiosidad de los indígenas, a más de entender los substratos de cosmogonía que cada uno de ellos posea; no es lo mismo una religiosidad nahua a otra totonaca.³³

³² Un poblador originario de Tetelilla, o de cualquier otra ranchería de Tuzamapan, nunca llegaría a presidente municipal, pues el puesto es designado entre los mestizos del poblado o bien cuando son indígenas son manipulados por alguno de ellos.

³³ Por mis apreciaciones en campo, los nahuas de Tetelilla tienden más a participar como *fiscales* por largos periodos y al interior de sus hogares se observa una mayor religiosidad por la instalación de grandes altares y, en el caso específico de día de muertos, opulentas ofrendas; los totonacos, en cambio, son más inconstantes en las fiscalías, siendo su permanencia en ella durante periodos cortos (aunque existan excepciones), y sus altares son parcos en ornamento y tamaño. En el caso de los mestizos, como apunté líneas arriba, los hombres delegan la religiosidad a esposas e hijos, con una actitud de servicio económica distinta a la de los indígenas, que no cuentan con bienes económicos que puedan brindar al centro religioso.

El bilingüismo, nahua-totonaco, en este sector de la sierra es de una antigüedad tal que no es posible ubicar un inicio; sin embargo, el trilingüismo es un proceso reciente que no se remonta a más de dos siglos, justo en el momento en que los mestizos inician su arribo a la sierra. Sin embargo, para los fines que convienen a este trabajo es posible precisar la forma en que los hablantes adquieren, aparte de la lengua materna, una o dos distintas más. Bretón cita el caso del señor José García Galicia, anciano de Tuzamapan, que tenía como lengua materna el totonaco, pero que a su paso por diversos rincones de la sierra, como parte de su trabajo de arriero, adquirió el náhuatl y el español. Al mismo personaje se le hace la pregunta de cómo son las relaciones entre personas de diferente grupo étnico, contestando que la principal diferencia es la lengua. Las relaciones son cordiales si se conocen los tres idiomas, puesto que existe un entendimiento verbal para hacer interacción. En cambio, si no se puede establecer comunicación, las actitudes son de desconfianza hacia las otras personas.

Bretón Esparza en un intento por mostrar las relaciones interétnicas al interior de Tuzamapan, realiza un cuadro en que presenta los apellidos de mestizos e indígenas; en los que éstos se presentan mezclados, marcados por intereses en que los mestizos se ven beneficiados. (Bretón Esparza, 1971, p. 29-32) También por compadrazgo y grupos económicos se presentan las relaciones interétnicas. Los mestizos conformarían un primer grupo, que mantendría parentesco consanguíneo y ritual con mestizos de Jonotla, Tetelilla, Tuzamapan, Cuetzalan, Caxhuacan y Zacapoaxtla. En un segundo grupo de menor poder económico incorpora a mestizos, *indígenas artesanos, pequeños propietarios o empleados* que se relacionan por compadrazgo o consanguinidad con el primer grupo y con indígenas asalariados de menor nivel; (Bretón Esparza, 1971, p. 33) los pueblos con los que mantienen relaciones son: San Juan Ocelonacaxtla (tononaco), Caxhuacan (tononaco), Huehuetla (tononaco), Ecatlán (tononaco), Reyes de Vallarta (tononaco-náhuatl), Tetelilla (tononaco-náhuatl), Jonotla (tononaco-náhuatl), Tzinacapan, Zoquiapan y Nauzontla (estos tres últimos esencialmente náhuats). El tercer grupo está conformado por asalariados tononacos pobres que se relacionan con el inmediato superior por parentesco

consanguíneo o ritual, mientras con el primer grupo lo hace solamente por parentesco ritual o bien por intereses económicos (es su patrón en la relación salarial). Aunque dentro de este último nivel no integra directamente a nahuas de baja condición económica, afirma que éstos, junto con totonacos pobres, se relacionan por compadrazgo y, añadiría yo, por parentesco consanguíneo con poblaciones vecinas y con grupos de su misma condición económica y étnica.

La población indígena del área totonaca y nahua se encontraban, para 1971, en una situación de intercambio comercial abierta en la región, e incluso internacional debido a la comercialización del café, en el que Zacapoaxtla se erigía como el centro rector y en que el indígena, por ser tal, se encuentra en desventaja frente al mestizo por aspectos netamente culturales (idioma) y por aspectos económicos, ya que como pequeños compradores o vendedores no influían en el mercado, como sí lo hacían los mestizos. Por ello afirma que la población nahua y totonaca es situada más en una relación de clase que de casta frente al poder económico del mestizo, porque las relaciones establecidas entre ellos no son de igualdad. Por eso afirma que *las relaciones Interétnicas, en lo que se refiere a las actividades comerciales, tienen características de relaciones de clase.* (Bretón Esparza, 1971, p. 58)

De allí que Bretón afirme que *puede decirse que dentro de la sociedad del pueblo de Tuzamapan existen diferencias étnicas auspiciadas por una mayor concentración de la riqueza en pocas familias, principalmente mestizos, nativos del lugar, además de una diferenciación en el grado de educación formal de las generaciones jóvenes.* (Bretón Esparza, 1971, p. 77)

Según el autor, por parte de los totonacos es visible una actitud diferente de los nahuas, al ser los primeros proclives al cambio o innovaciones externas; de la misma forma en 1997 se expresó el cura de la cabecera al concluir que los habitantes de Tetelilla son más dados al cambio. En otros términos, significa que los totonacos y los tetelillecos en general, han perdido buena parte de sus tradiciones por aceptar los cambios que acarrea la educación y las influencias de la ciudad.

Afirma que la religión es un elemento de caracterización del grupo étnico, aunque con salvedades, ya que *la estructura formal de la iglesia católica, es una de las fuerzas integradoras entre los grupos étnicos (totonacos y mestizos) y, causante de la pérdida de costumbres tradicionales entre el indígena totonaco.* (Bretón Esparza, 1971, p. 99)

Las relaciones interétnicas, medidas desde una perspectiva global, apuntarían a una homogeneización, llamada *pérdida de rasgos tradicionales*, promovida desde la acción de la escuela y la iglesia, haciendo que la población indígena, en particular la totonaca, sea absorbida por la sociedad global o urbana, a partir de la lengua el vestido, alimento, etc., según consideraciones del autor. (Bretón Esparza, 1971, p. 106)

Califica que las relaciones interétnicas se observan, principalmente, en la tendencia de los totonacos hacia el cambio, aceptando los ofrecimientos del Estado–nación por conducto de sus programas de desarrollo, sin mencionar lo que pasa con los nahuas. El cambio es respuesta, en sentido evolucionista, a un nuevo sistema económico que le permite subsistir al vender su fuerza de trabajo al interior o exterior del poblado.

Afirma que las relaciones interétnicas en Tuzamapan, señalando el proceso como recurrente en los demás poblados del área, *...se dan en tres grupos distintos, desde el punto de vista lingüístico; totonacos, nahuas y mestizos (castellano) en convivencia pacífica los dos primeros y de conflicto contra el tercero, aunque las relaciones de interdependencia los ha obligado a actuar como unidad.* (Bretón Esparza, 1971, p. 112) Esto viene significando, al mismo tiempo, que las relaciones están marcadas por cuestiones de fondo: en primer lugar hay consideraciones culturales que determinan la pertenencia étnica como la lengua, el vestido y *hábitos* que diferencian a un totonaco de un nahua y a ambos de un mestizo; en segundo lugar existe una consideración económica que los hace diferentes: el indígena es tal porque carece de recursos económicos y, tercero, porque no ha tenido oportunidad de integrarse al Estado–nación por no participar de la instrucción educativa que imparte. En cambio, el mestizo es tal porque tiene dinero, ha ido a la escuela y no *tiene costumbres de sus antepasados.* (Bretón

Esparza, 1971, p. 114) Este punto de vista, aunque influenciado por ideas marxistas y culturales dictaron, en su momento, lo que ocurría en el campo antropológico. Hoy, sin embargo, las consideraciones son más flexibles en cuanto a lo económico y lo tradicional porque todo se suma en sincretismos que hacen desaparecer diferencias de superficie, como el vestido, pero en las que permanecen unas de fondo, como la lengua, la identidad étnica y la cosmovisión.

Por otro lado, el trabajo de Estuardo Gallegos (1985) es importante porque parte de un análisis completo de la región, dando peso igualitario a cada elemento que analiza. Para el tema que me atañe, el parte de una pregunta, por de más sugerente, en la que intenta dilucidar aspectos enfrentados en el plano político con el elemento étnico de fondo. Él se interroga *¿cuáles eran las formas escogidas por esta comunidad (Tuzamapan) para desarrollar su identidad y mover sus fronteras, a pesar de estar inmersos en una sociedad organizada para diluir las diferencias étnicas?* En esta pregunta, se entrevé la indudable influencia de los planteamientos de Barth, al igual que en el trabajo antes analizado, al retomar planteamientos de las fronteras étnicas como motor de la investigación en poblados que presentan contacto permanente de distintos grupos étnicos.

Parte de considerar que el faccionalismo en el agro mexicano es un indicador de la *guerra ciudad-campo*. (Gallegos Espinoza, 1985, p. 2) Afirma que el faccionalismo es una respuesta identitaria del indígena a la supuesta dicotomía capitalismo-tradicionalismo.

Acepta de entrada que la región de la zona estudiada *es un territorio de fronteras étnicas donde se interrelacionan nahua, totonacos y mestizos*, aseverando que existen municipios predominantemente nahua y otros totonacos. (Gallegos Espinoza, 1985, p. 79) De esta manera, recurre a la utilización de diferentes categorías étnicas en las que integra a los mestizos, definidos por la denominación adjetiva de los indígenas: *gente de razón, o simplemente los ricos o caciques. El estatuto de razonable no implica, de ninguna manera, pureza de sangre, a veces basta con cambiarse de pueblo para adquirirlo.* (Gallegos Espinoza, 1985, p. 79) También existen los indígenas mestizados, definidos como (*mezclados. Medio razonables, traidores de la raza, revestidos, etc.*) son un grupo

intermedio que ya no es totonaco, rehusa la lengua y las costumbres totonacas, pero que tampoco es todavía de razón. Puede ser considerado como aculturado, es decir culturalmente mestizado. (Gallegos Espinoza, 1985, p. 79) La última categoría étnica aplicable sería la de totonacos *propriadamente dichos, (puros, inditos, naturalitos, nacos, naquitos, etc.)*. (Gallegos Espinoza, 1985, p. 80) Estas tres categorías comprenderían el universo étnico de Tuzamapan según Estuardo; sin embargo, en ningún momento considera la presencia nahua en el poblado y, mucho menos, en su trabajo, a pesar de que haya reiteradas referencias a ese grupo étnico. Esta tipología étnica es importante rescatarla porque parte de la categoría de adscripción que los pobladores utilizan para diferenciarse entre ellos y, a demás, porque es un elemento que permanece en Tetelilla para referirse a los vecinos que pertenecen a la misma etnicidad pero que no son del poblado estudiado.

Continuando con su propuesta, Gallegos afirma que las relaciones interétnicas parten de una identidad relacionada con la ubicación espacial del poblado y de la toponimia de los lugares que lo conforman; con lo que el autor cae en una pequeña contradicción, puesto que asegura que la identidad totonaca está dada por el reconocimiento de los lugares por su nombre, aunque ellos estén pronunciados en nahua que, como ya observé, no es una categoría aplicable a la diferenciación étnica que él construye.

El autor considera la lengua como un elemento de clasificación étnica, ya que para el momento de su estudio, la población de Tuzamapan era eminentemente totonaco por la presencia alta de un bilingüismo totonaco-español. Ahora bien, en ese mismo sentido de contradicción y de no reconocimiento de la presencia nahua, el autor afirma que hay un marcado trilingüismo en Tuzamapan, totonaco-español-nahua, presente por la creciente comunicación vial, el incremento de centros escolares y la alta migración escolar y laboral que Tuzamapan vivía a mediados de los años ochenta.

Considera que en Tuzamapan la identidad y el compadrazgo son elementos que perduran a pesar del faccionalismo presente en el poblado. Éste es resultado de la confrontación de los caciques y un movimiento creciente de participación por

parte de totonacos y totonacos mestizos aglutinados en Antorcha Campesina, en el momento de designar al candidato a la presidencia municipal, lo que provoca que la población se enfrente. Sostiene que con todo y el enfrentamiento en el plano político, la identidad y el compadrazgo son elementos históricos (dados por la lengua, el vestido, la cultura: identidad) y rituales (aceptación de un parentesco ritual expresado en el compadrazgo) aceptados por las fracciones enfrentadas en Tuzamapan. Sin embargo, sostiene, el compadrazgo funge como un afianzador de alianzas y de redes construidas fuera de la cabecera municipal ya sea con mestizos o totonacos de los pueblos auxiliares. Este punto de vista es aceptable en la medida que la confrontación ha servido para el nacimiento de nuevos caciques, aunque no necesariamente mestizos sino nahuas a mestizados y de totonacos en las juntas auxiliares de Reyes de Vallar y Tetelilla, como un proceso que ha permeado la contradicción entre el modelo capitalista y el tradicional, al momento de incorporar a los indígenas dentro del proceso de desarrollo estatal promovido por el Instituto Nacional Indigenista, con sede en Zacapoaxtla.

Por último, el autor lejos de hacer énfasis en la situación prevaleciente en los poblados, se centra en el desarrollo del faccionalismo y la identidad perdurable en Tuzamapan como un proceso que está dado por el reconocimiento de fronteras étnicas en dicho poblado.

Visión del mundo

Para los autores referidos en el capítulo I, específicamente para el apartado de identidad, los mitos y los recuerdos históricos (Smith), la pertenencia a un ancestro particular y un origen común (De Vos), o los procesos de identificaciones históricamente interiorizadas por los individuos o los grupos sociales (Aguado), son elementos subjetivos de la identidad. Pero en los grupos indígenas ¿dónde tienen su expresión? Para dar respuesta a la anterior pregunta y observar la relación estrecha entre cosmovisión e identidad, se refieren a continuación dos definiciones de la cosmovisión, una en la que la identidad y los elementos de larga duración (los mitos, pertenencia a un ancestro común e identificaciones históricas interiorizadas) no son del todo claros; la segunda permitiría identificar los

elementos subjetivos por medio de los cuales se puede conocer la identidad, que es la adoptada en este trabajo para conocer la identidad de un pueblo en la Sierra Norte de Puebla.

Para Johanna Broda la cosmovisión es “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre todo el cosmos en que situaban al hombre”. (Broda, 2001, p. 166) La cosmovisión por tanto tendería a explorar las relaciones que los hombres establecieron con la naturaleza, lo que la conduce a considerar la religión como elemento central en su trabajo. Lo anterior debido a que la religión presenta las creencias, las explicaciones sobre el mundo y el lugar del hombre en relación con el universo. No obstante asevera que dicha noción no puede sustituir el amplio concepto de religión.

La visión de la religión es holística pues retoma todos los aspectos de la vida social y no sólo las ideas; por tanto, su unidad de análisis sería el ritual y no el mito como otros trabajos lo refieren.

Esta perspectiva al partir de una visión “estructurada” limita los elementos que se le pueden sumar a la cosmovisión, sobre todo por tomar los del ámbito religioso y del ritual como esenciales. Al mismo tiempo, excluye la esfera ideológica que tiene la cosmovisión y los procesos de larga duración que la misma incorpora y de la cual forma parte.

Ahora bien, la definición de López Austin sobre cosmovisión es más cercana a este trabajo pues permite integrar elementos referidos a la identidad de los pueblos indígenas actuales. Para este autor la cosmovisión, el núcleo duro y la tradición cultural son las unidades de análisis (López Austin, 2001), los cuales no son estáticos pues incorporan elementos de los distintos ritmos históricos en los que están inmersos los individuos y los grupos sociales. De tal forma que la cosmovisión es un conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo; además de que es un hecho histórico de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración, integrado por diversos sistemas ideológicos como un macro sistema estructurado

y congruente. Esta perspectiva, al contrario de Broda, considera al mito como elemento esencial, pues en él está la expresión ideológica.

De tal forma que esta perspectiva integra el elemento ideológico que incorpora la definición de identidad antes establecida. Al mismo tiempo considera esencial los ritmos históricos de los individuos y los grupos a través de los cuales éstos interiorizan nuevas nociones culturales para representar su visión del mundo, siempre ligados a una tradición cultural. Este aspecto es importante para la definición de identidad antes establecida, pues como ya se dijo la identidad es un proceso íntimamente ligada a los tiempos históricos, en la cual los individuos y grupos sociales determinan los elementos subjetivos para representar su identidad. Es decir, la cosmovisión en este sentido es un elemento articulador de los ritmos históricos de la identidad, expresados en los mitos.³⁴ Así, los mitos como unidad de análisis en la cosmovisión vendría a hacer el elemento subjetivo por medio del cual se establecerían los elementos subjetivos que dan lugar a la identidad.

Al tomar las nociones antes asentadas de identidad y de cosmovisión, se pretende conocer la identidad de un pueblo de la Sierra Norte de Puebla, el cual integra hasta tres adscripciones identitarias: nahua, totonaca y mestiza.

Como lo sostiene Smith para definir la identidad, ésta se basa en los mitos y, como se ha mencionado ya, éstos forman parte de una cosmovisión, no la que destaca la relación con los dioses sino con elementos de su entorno como la indudable influencia del Estado nación en los grupos indígenas a partir del establecimiento de políticas de desarrollo económico, las políticas educativas

³⁴ Para López Austin el mito es “un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración. Es un hecho complejo, y sus elementos se aglutinan y ordenan principalmente en torno a dos núcleos que son recíprocamente dependientes: *a*, una concepción casual y taxonómica, de pretensiones holísticas, que atribuye el origen y naturaleza de los seres individuales, de las clases y de los procesos a conjunciones particulares de fuerzas personalizadas; concepción que incide en acciones y pensamientos de los hombres sobre sí mismos y sobre su entorno, y que se manifiesta en expresiones, conductas y obras heterogéneas y dispersas en los diversos campos sociales de acción, y *b*, una construcción de relatos que se refieren a las conjunciones de fuerzas personalizadas, bajo el aspecto de cursos de acontecimiento de tipo social; construcción que se expresa como discursos narrativos, principalmente en forma de relatos orales.” (López Austin, 1998, p. 451-452)

bilingües y el de fomento de culturas tradicionales.³⁵ Ahora bien, los mitos que afirma Smith y los cuales son eje de análisis en la definición de cosmovisión de López Austin, en este trabajo no hay tal mito, pero sí se pueden ubicar elementos del mito en el relato de la municipalidad a través del cual los habitantes de Tetelilla crean una identidad puebleril. A lo anterior hay que agregar, que el relato no es elemento exclusivo de la identidad, sino se toma la noción de espacio físico y simbólico para definir la identidad.

Ahora bien, si nos remitimos al sentido que tiene la cosmovisión entre los pueblos indígenas, se observa que ésta explica el origen de los individuos y de los grupos sociales³⁶ en los que aparecen elementos de la tradición mesoamericana, como el diluvio y entre los totonacos al dueño del agua o monte: Juan Aktzin. El relato de origen de Tuzamapan, podría formar parte de este apartado, pues alude a la relación que los hombres tuvieron con los dioses en el tiempo primigenio. Por tanto, esos elementos se pueden considerar dentro de esta cosmovisión indígena. Sin embargo, el relato de la municipalidad de Tetelilla no entra en dicho apartado de la cosmovisión indígena, pues no remite a la relación de los hombres con el tiempo primigenio. Por lo anterior, el relato puede ser considerado dentro de los relatos de fundación que aluden al robo de sellos, campanas y del establecimiento de pueblos.

Es por ello, que la cosmovisión sólo es la plataforma para introducir lo que se ha llamado aquí la concepción del mundo. Pues al igual que la cosmovisión intenta explicar el origen y significado de los individuos y los pueblos, pero no en relación directa con los dioses, sino con otros elementos que han sustituido a los dioses por elementos del Estado-nación.

³⁵ En este sentido es sugerente el trabajo que realiza la Dirección General de Culturas Populares a través de su Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), que por medio de someter proyectos del ámbito urbano y rural así como de los pueblos indígenas fomenta el mantenimiento y fortalecimiento de las danzas tradicionales, que tienen en su haber elementos de identidad y de cosmovisión.

³⁶ Al respecto, Taggart (1983); Trejo Barrientos (2000); Ichon (1990) y Oropeza Escobar (1999) han hecho colaboraciones importantes al poner de manifiesto la cosmovisión indígena que retoma el diluvio y Juan Aktzini como los protagonistas centrales del origen de los poblados de estudio.

De tal forma, que la definición de concepción del mundo como las formas en que los pueblos indígenas piensan, representan y simbolizan el espacio-tiempo actual en que se mueven; es decir, de la cosmovisión con la cual explican su permanencia y continuidad, deriva directamente de la cosmovisión indígena, pero le ha otorgado otro sentido al cambiar los dioses por elementos palpables como la municipalidad a partir de la noción de territorialidad, pues la explican desde su visión, con lo cual es pertinente la utilización del concepto de etnoterritorialidad como territorio sagrado o territorio apropiado en los términos municipales.

CAPÍTULO II

LOS TOTONOCOS Y LA HISTORIA DE TETELILLA Y SAN JUAN OZELONACAXTLA

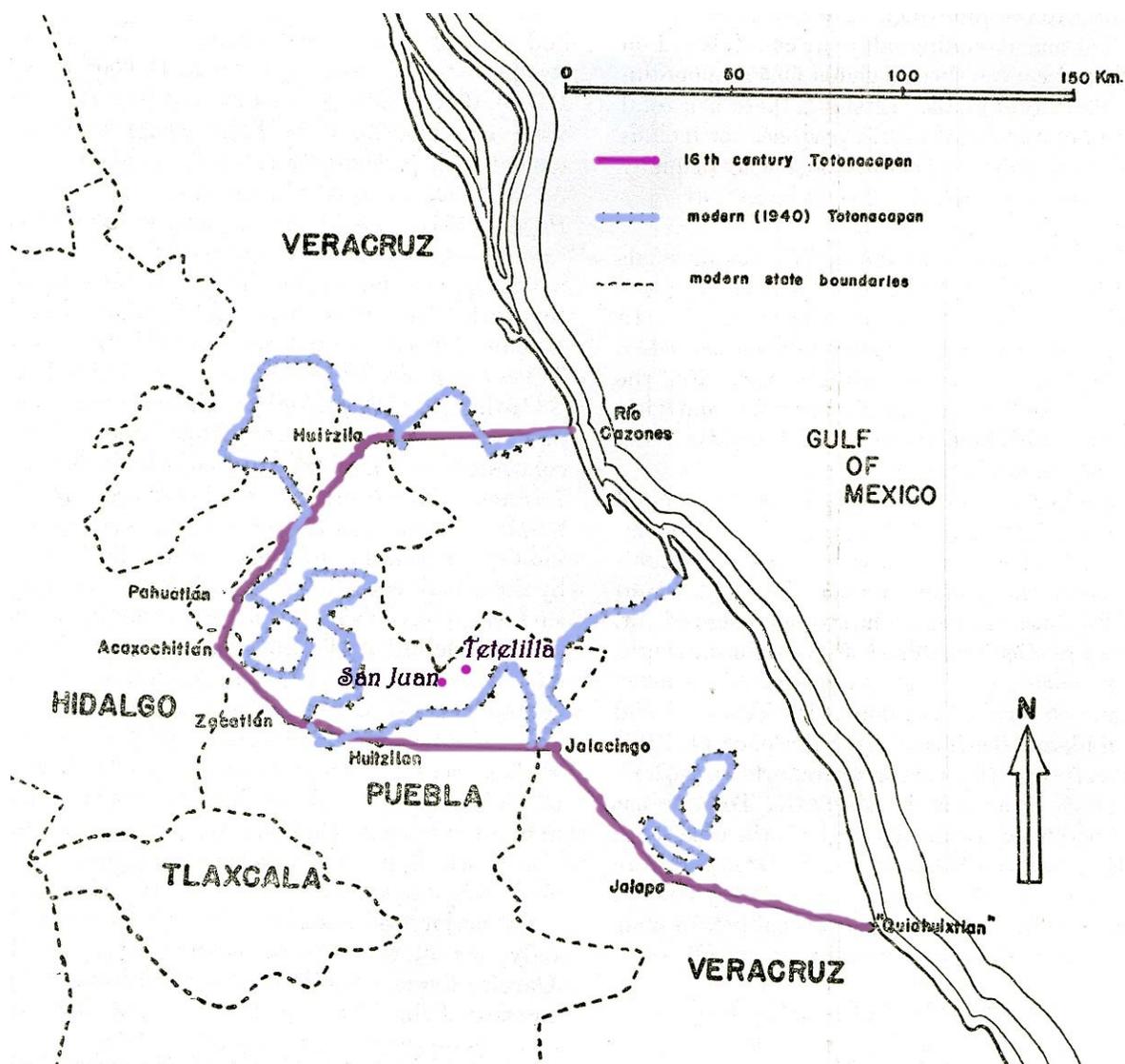
CAPÍTULO II
LOS TONACOS Y LA HISTORIA DE TETELILLA Y SAN JUAN
OZELONACAXTLA

En el capítulo anterior se esbozó una línea teórica que permitirá abordar el territorio de algunos pueblos tonacos desde una perspectiva en la que queda de manifiesto la manera en que éstos han pensado su territorio y lo reconceptualizan en el marco del Estado nación. Es muy importante dejar claro, el etnoterritorio es el fundamento de una parte de la identidad tonaca de Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla, en ella no radica el ser indígena o el ser tonaco, expresa una relación con el territorio formado a lo largo de los años y es producto del contacto que se ha mantenido con los distintos grupos mayoritarios que en algún momento los han dominado. No afirmo que el territorio sea una mera cuestión de dominación, los tonacos han tenido que interiorizar las categorías que sobre el mismo han impuesto ya sea en los altepeme, el pueblo alrededor de la campana o bien de la noción de municipalidad en los distintos momentos de su historia.

Ingresar a las consideraciones etnográficas de los pueblos de estudio, conlleva el planteamiento general de la historia de ambos, perspectiva mínima que exploraré en las siguientes líneas a partir de la noción de territorio como la construcción social y cultural del espacio próximo o local bajo el cual se encuentra la vida actual de los sujetos estudiados, como aspecto del núcleo duro bajo el cual se construye la visión del mundo indígena actual. Para ello es menester remitir un poco a la historia del grupo tonaco por ser el territorio donde se asientan los grupos de estudio y porque la mayoría de la información proviene de personas reconocidas como pertenecientes a dicho grupo, no obstante la referencia náhuat que se hará en Tetelilla.

Los totonacos

Los estudios de Kelly y Palerm (1952) ubican a los totonacos como un grupo focalizado en la costa Veracruzana y la serranía del estado de Puebla.¹ Su población histórica se extendía de las zonas costeras de Misantla y Papantla hasta lo que algunos autores denominan la bocasierra, ubicada en la Sierra Norte de Puebla (García Martínez, 1987; Thomson, 1993b).



Mapa 1. El totonacapan serrano y costero en el siglo XVI y en 1940. Modificado de Palerm y Kelly, 1952, p 4.

¹ Gran cantidad de autores han confirmado dicha aseveración: Krickeberg (1933, 1995), García Martínez (1989), Masferrer (2004, 2005, 2006), Chenaut (1995), Ichon (1990).

Sobre los totonacos existen diferentes vertientes sobre su posible origen. Una parte de que fueron habitantes originarios de la costa veracruzana y sierra (Kelly y Palerm, 1952), otra más que eran originarios de la sierra norte de Puebla y sus tierras altas y que por la posible presión de grupos toltecas arribaron a la costa veracruzana (García Payón, 1990) y la otra que provenían del centro del altiplano mexicano y arribaron a la costa.

No obstante estas tres hipótesis, se considera en este trabajo un origen dual de los totonacos, es decir, que habitaron la costa veracruzana y sierra de Puebla antes de la llegada de los españoles y que por las dinámicas internas de Mesoamérica se movilizaban constantemente por el territorio costero o serrano, pero que su ocaso fue marcado por la invasión tolteca.

Los totonacos fueron uno de los muchos grupos que habitaron Mesoamérica, en este trabajo en particular se enfocará a los que habitaron las regiones serranas de lo que hoy es el estado de Puebla o habitantes de la Sierra Norte de Puebla.

Muchos años antes de las migraciones náhuat a la sierra, los totonacos vivían armónicamente desde hacía mucho tiempo en ella;² adoraban al sol y a la luna, cultivaban el arte plumario, la cerámica y el bajorrelieve, así como la astronomía que les permitió establecer el cómputo del tiempo hasta la actualidad, tan solo con un pequeño margen de error, en un calendario venusiano de 224 días, entre otros que poseían. Mantenían un tipo de asentamiento disperso de un lado a otro de la sierra, que llegaba incluso a centros de importancia como Papantla,³ en que la población se encontraba diseminada sobre la serranía, cerros, valles y quebradas. El origen mítico de los totonacos se ha identificado con Mizquihuacán, lugar de las siete cuevas.⁴

² Melgarejo Vivanco, s/f., desprendiendo de los apuntes de Fray Bartolomé de las Casas, de *Apologética Historia*, y de Fray Gerónimo de Mendieta, de su *Historia Eclesiástica Indiana*, este autor a firma que los totonacos eran un pueblo “pacífico, artista y de altura moral tan elevada” antes de que los sacrificios humanos fueran instaurados por los pueblos nahuas.

³ Palerm, 1990.

⁴ Masferrer (2006, p. 108-109) señala además la existencia de otra versión sobre el origen míticos de los totonacos a partir de Torquemada y la *Monarquía Indiana*, la cual señala que los

Los totonacos fueron algunos de los grupos que primero llegaron a habitar la sierra.⁵ Tomando de forma global la evidencia arqueológica y las fuentes escritas sobre este grupo⁶ se puede establecer que el actual poblado de Tuzamapan, en la Sierra Norte de Puebla, fue el primer sitio en que se asentaron los totonacos, en el año 381, estableciéndose un siglo después en el pueblo de Ecatlán, en 481. La arqueología de la primera época de Tajín y las Relaciones Geográficas así lo asientan. Es decir, a lo largo de los siglos IV y V se inició el poblamiento de la sierra de Puebla por parte de los totonacos y se iniciaron las construcciones de los centros ceremoniales de Xiuhtetelco, Yohualichan, Tajín, Macuilquila, Ayotochco y Papantla, además de numerosos sitios arqueológicos sin explorar en la vertiente del río Apulco o Tecolutla. El mapa 1 muestra que se extendieron en lo que hoy es la Sierra Norte de Puebla y buena parte de la costa veracruzana. En la imagen de Palerm y Kelly (1952), se observa cómo se modificaron sus límites del siglo XVI, con mayor amplitud en la costa, hasta 1940, con territorio reducido en Veracruz, pero más o menos estable en la parte que corresponde a la zona de estudio en Puebla.

Los totonacos después ascendieron al Valle Central en donde colaboraron con Otomíes y Huastecos en la construcción de Teotihuacán.⁷ Una vez terminada su labor en la ciudad de los dioses, los totonacos se dirigieron a la parte norte del actual estado de Puebla a un lugar llamado Atenamitic, hoy Zacatlán, desde donde se dispersaron a lo largo de sierra. Habitaron las regiones donde hoy se establecen los pueblos de Totutla, Axocuapan, Acaxochitlán, Metlayuca, Tulancingo, Pahuatlán, Huachinango, Xicotepec, Zacapoaxtla, Cuetzalan, Atzalan y la región de la Costa Veracruzana. Aunque es

totonacos salieron de Chicomostoc o Siete Cuevas, pasaron por Teotihuacan y luego se dirigieron a Atenamitie (Zacatlán).

⁵ García Payón (1990) sostiene la tesis de que los totonacos primeramente habitaron la sierra de Puebla y una parte del estado de Hidalgo, con una extensión en las faldas orientales de la Sierra Madre Veracruzana, posteriormente descenderían a la Costa del Golfo por la invasión de los toltecas, previo arribo al valle de México, aproximadamente entre los años 752 – 757 cuando se afirma que ellos fundaron su capital, Tula, en 804.

⁶ García Payón, 1989: 232

⁷ García Payón, 1989, **Papeles de la Nueva España** (1905-1906).

probable que su influencia haya llegado a lugares totalmente alejados. (Masferrer, 2005, p. 84; 2006, p. 108-110)

Por razones desconocidas, los centros donde se encontraban los principales recintos ceremoniales de población totonaca iniciaron un lento decaimiento que permitió la expansión del mundo náhuatl al consolidarse como centro rector de la cultura mesoamericana. Un lento pero continuo desplazamiento de los totonacos hacia el oriente, rumbo a la costa del Golfo, inició con la influencia náhuatl por la cultura hereditaria de los olmeca-xicalancas.

Concluida la hegemonía Tolteca, del siglo IX al X,⁸ el totonacapan se mantuvo en relativa calma bajo el dominio de grupos náhuatl o chichimecas entre las primeras décadas del siglo XIII hasta la primera mitad del XVI, mientras en el Valle de México se desataba la lucha por el poder entre Azcapotzalco y Tezcoco, reafirmandose así la cultura Azteca. El dominio estuvo caracterizado por movimientos poblacionales que ubican la expansión chichimeca referidas en las “Relaciones Geográficas de Xonotla y Tetela”⁹ entre 1180 y 1241 en una parte central de la sierra, en que se supone que Matlac Ecatl,¹⁰ Diez Vientos, tomó dominio pleno del Pueblo de Tuzamapan, llamado anteriormente Kali-Hun,¹¹ que en totonaco quiere decir lugar de los vientos;¹² así como la conquista de Xonotla y Ecatlán, poblaciones cercanas a la zona de estudio, entre 1480 y 1499 por Ixo-Celotl.¹³

Antes de la llegada de los españoles, el territorio serrano estaba organizado en cuerpos políticos estables, que incluía un espacio ritual el cual aglutinaba a la población

⁸ Es en este periodo de tiempo en que debe considerarse la sustitución de topónimos totonacos por los topónimos nahuas que actualmente designan las poblaciones totonacas de la sierra.

⁹ García Martínez, Op Cit: 50 y anteriores.

¹⁰ O Magtlac Ejecatl, según otros documentos que dan cuenta de la historia de Tuzamapan.

¹¹ Dicha forma de referir a 10 Vientos procede de un documento elaborado por Emiliano Hernández, informante de Estuardo Gallegos alrededor de 1984. Documento que se presenta en el capítulo III.

¹² Un cronista del pueblo de Tuzamapan afirma que antes de llevar este nombre se conocía al poblado como Zaca Chuchut.

¹³ Según la tradición oral totonaca del pueblo de Tuzamapan, al reinar Magtlac – Ejecatl se presentó una epidemia en el lugar por lo que tuvieron que crear un nuevo pueblo, que fue llamado Xonotla por el conquistador Ixo – Celotl, denominación dada por la abundante presencia de árbol de Xónotl (Jonote).

dispersa en la serranía. (García Martínez, 1987, p. 76) El Altepetl, palabra de origen nahua, es el nombre que designaba una colectividad, una organización política y ritual, una condición natural de recursos apegada al territorio y a la historia de cada grupo presente en la sierra. (García Martínez, 1987, p. 72-73)¹⁴ Además los altepeme no tenían límites territoriales claros, como los que se espera en la actualidad respecto al territorio, más bien tenían fronteras inestables, pero se asociaba a liderazgos precisos y actividades rituales de importancia entre los que habitaban dicha organización. El Altepetl era una organización política, social, territorial y patronímica de los grupos que habitaron la sierra antes de la llegada de los españoles, era “lo que distinguía a cada grupo o colectividad frente a sus vecinos era..., su identidad histórica, espacial y política y la serie de relaciones que ataba a todo ello en un conjunto individual.” (García Martínez, 1987, p. 72) Los totonacos tenían sus propias formas de referirse al altepetl, ya que en ese idioma el chuchutsipi refiere a chuchut (agua) y sipi (montaña), sin embargo, en el fondo describe una forma similar de organización político-religiosa que el altepetl.

La anterior aseveración es de suma importancia para entender que cada grupo humano tenía un territorio bajo el cual se concentraba su vida política y ritual, además de la vida cotidiana y los aspectos que tienen que ver con la obtención de recursos naturales para la sobrevivencia, por ello pudo ser tan importante esta noción, pues coincide con lo que en el capítulo anterior denominamos territorio próximo o de identidad, es el receptáculo donde se lleva a cabo la recreación de la identidad inmediata de los seres sociales.

Sin más, esta noción territorial pudo contribuir a construir la noción del territorio actual, es decir, a formar parte de la etnoterritorialidad a partir del nombre o de la manera en que se nombra el territorio. Por ejemplo, el chuchutsipi era la forma antigua de denominar en totonaco al altepetl de pertenencia, sin embargo la noción referida en la actualidad entre los totonacos es la de cachikini, la cual es referida al pueblo en que se

¹⁴ Altepeme es el plural de Altepetl, ésta proviene de la palabra atl-agua y tépetl-montaña; la cual es importante para el caso totonaco, pues la palabra “pueblo” en este idioma se conoce como chuchutsipi, “formado de *chuchut* (agua) y *sipi* (montaña)” (García Martínez, 1987, p. 72-73)

habita o lugar donde hay casas. Esta última forma está vigente entre los totonacos de San Juan Ozelonacaxtla y de Tetelilla.

Refieren a dicha noción sólo cuando se les pregunta cuál es el nombre del pueblo en totonaco, no se maneja como una cuestión ritual.

Es decir, pudo existir en entrelazamiento entre la idea del pueblo como la organización colectiva y política de los altepeme con la idea del pueblo circunscrito a una noción del Estado nación como municipio o junta auxiliar, pero todavía falta recopilar más elementos históricos y etnográficos para llegar a tal aseveración.

Coincide además con el reconocimiento de la historia de las localidades estudiadas, ésta es sobre puesta primero a una historia regional o nacional, y el altepetl ya formaba parte del carácter ideológico y de la visión del mundo de los totonacos, en particular de los atepeme de Xonotla y Hueytlalpan, lugares donde se desarrollaron las zonas de estudio. Entonces el altepetl fue un aspecto que fungió como constructor de la identidad colectiva a través de identificar al territorio y la historia de la colectividad. A partir de este fenómeno, podemos aseverar que para los españoles fue tan importante su consecución en el tiempo, pero también para el siglo XIX donde se inició el delineamiento de los actuales municipios y juntas auxiliares.

Las poblaciones de estudio es muy probable que pertenecieran a los altepemes formados en la sierra antes de la llegada de los españoles:

Altepetl hasta siglo XVI	Cabecera municipal actual	Junta Auxiliar actual
Hueytlalpan	Huehuetla	San Juan Ozelonacaxtla
Xonotla	Tuzamapan de Galeana	Tetelilla de Miguel Islas

Cuadro No. 1. Altepetl, municipio, junta auxiliar. Elaboración propia a partir de García Martínez, 1987, p. 71-73.

Esa organización territorial no se interrumpió con la llegada de los españoles, en su lugar los conquistadores plantearon el reordenamiento serrano de los pueblos bajo la base de la organización social existente, es decir, los pueblos de los españoles tomaron

como fundamento el Altepetl mesoamericano para iniciar una nueva forma de visión del mundo. (García Martínez, 1987, p. 78)

No obstante, la idea de los españoles modificó sustancialmente el sentido del Altepetl, ya que lo utilizaron con un sentido que cambió plenamente la territorialidad, pues fue establecido un elemento rígido, como los límites o fronteras entre los distintos pueblos, lo cual consistió en una modificación importante sobre la noción del territorio. Los primeros aspectos transformadores del territorio serrano fueron las encomiendas, las cuales continuaban con la tributación existente en la sierra antes de la llegada de los españoles. Este sistema de explotación indígena cayó en la cuenta de que el territorio requería nuevas formas de organización política, al tipo español, para definir con claridad los dominios de los encomenderos.¹⁵ Este aspecto centró la visión del etnoterritorio en formas precisas, con límites espaciales y administrativos a través de la frontera municipal en la actualidad, pero anterior con la frontera religiosa de las cabeceras doctrinales y sujetos, pero también a las disposiciones políticas de las Repúblicas de Indios.

Después de concluida la conquista, los españoles intentaron formalizar el gobierno español distinguido del gobierno indígena, lo que derivó en dos tipos, uno para los primeros y uno para los indígenas, o pueblos de indios, que recuperó la organización del Altepetl, pero le sumó la noción de cabildo, como la forma institucional de gobierno con normas y límites precisos para su actuar, con funciones políticas y administrativas para cada pueblo. Es muy probable que la noción de cabildo se introdujera fuertemente entre los tonacos como una forma clara de diferenciar su territorio, lo cual contribuyó a formar la noción etnoterritorial actual. El cabildo también daba lugar a la cabecera “aunque las subdivisiones o dependencias de los pueblos, denominadas barrios o estancias por los españoles y designadas globalmente como sujetos, tuvieron

¹⁵ Para el caso de Hueytlalpan, San Juan Ozelonacaxtla y Tetelilla, la encomienda perteneció a Pedro Cindos de Portillo (mejor conocido como “Cintos” de Portillo), el rey, Hernando de Salazar y de nueva cuenta al rey. Para el caso de Tetela, cabecera doctrinal de Tuzamapan, Pedro de Escobar y el rey, sin embargo estuvieron bajo el dominio de Pedro Cindos de Portillo. (García Martínez, 1987, p. 313)

Concluida la conquista, la Corona sentó sus reales en territorio indígena con un esquema que permitió justificar la sociedad en proceso de imposición; así, en este proceso, llamaron Repúblicas, en el sentido clásico, al territorio comprendido entre los nuevos asentamientos españoles y los ya existentes de los indígenas, es decir, *a los cuerpos políticos español e indio*.¹⁶ En la Nueva España se intentó establecer una República de Indios y otra de españoles con el supuesto de convivencia armónica; este hecho ha sido reiterado hasta el cansancio por diferentes autores como una utopía; sin embargo, la República de Indios permitió reconocer y sincretizar prácticas religiosas (expresadas principalmente en la cosmovisión y, también, en los mitos, cuentos y leyendas¹⁷) y políticas (como el altepetl) de los pueblos indios, sobre todo después de las declaraciones del Papa Paulo III que en 1537 reconocieron la racionalidad de los indios. La República de Indios permitió la continuidad de la cultura mesoamericana pero le sumó elementos, principalmente del campo religioso y geopolítico, a la vida indígena.

Con una visión plenamente europea, los españoles vieron en cada altepetl o pueblo la oportunidad de implantar cabildos de origen español, confiriéndole, la mayor de las veces, a caciques indígenas o principales el papel de funcionarios del gobierno español, denominado oficio de república. El mapa 2 muestra la forma en que se establecieron los territorios serranos en el siglo XVI, en el cual se observan algunos altepemes prehispánicos y la configuración española al establecer las cabeceras doctrinales en los Pueblos de Indios, lo que permite observar que éstos tomaron como base la configuración territorial, y política, totonaca y nahua anterior a la llegada de los conquistadores españoles. Sin embargo, esos límites no serían definitivos y se estuvieron moviendo a lo largo de los años por la aparición de nuevos pueblos producto

¹⁶ García Martínez, 1987, 97.

¹⁷ Para una visión más detallada de este tema, véase el trabajo de Alain Ichon (1990) **La Religión de los Totonacos**, en que se presenta un examen detallado de la cosmovisión actual totonaca, y el artículo de Francisco R. Córdoba Olivares (1990) "Apuntes sobre la cosmovisión de los totonacos de la región de Huehuetla, Puebla".

de la reorganización de los mismos y, sobre todo, por los conflictos entre cabeceras doctrinales y sus sujetos, como se verá más adelante y se muestra en el mapa 3.

La intención principal de los cabildos, fuera del principio español de aculturación y reforma que se impulsó al parejo del establecimiento de corregidores, la fundación de conventos y los programas de congregación de la población, consistió de forma inmediata en centralizar las funciones políticas y administrativas de cada pueblo; consiguiendo con ello remarcar el principio vertical y piramidal de jerarquía a los caciques indígenas como gobernadores, establecer especialmente el cabildo en un pueblo designado como cabecera, “aunque las subdivisiones o dependencias de los pueblos, denominadas barrios o estancias por los españoles y designados globalmente como sujetos, tuviera representación a través de algunas de sus miembros, en particular de los denominados alcaldes”. (García Martínez, 1987, p. 99) No fue sino hasta 1542 que este proceso inició su diseminación a través de la sierra, cuando en Xuxupango eligieron como gobernador a un individuo llamado don Francisco.

Como se puede apreciar, las alcaldías¹⁸ fueron los elementos políticos que permitieron el cambio del sentido de organización territorial del disperso y poco claro límite territorial del Altepetl a unos donde el límite territorial era preciso y marcó la aparición de una autoridad central, el alcalde. En este aspecto se detecta una parte esencial del cambio del etnoterritorio en las localidades de estudio, es en el límite territorial de las actuales juntas auxiliares donde se enmarca parte de su identidad, es decir, el límite de la alcaldía fue el primer aspecto de etnoterritorialidad que se fue formando en los habitantes a lo largo de los siglos y quedaría remarcado con los límites territoriales establecidos después de la Independencia y con la aparición del Estado-nación y donde hoy ciertos habitantes de Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla establecen su punto de partida de la identidad territorial o etnoterritorialidad.

¹⁸ El término de cabecera designaba el lugar o pueblo donde residía un gobernador, o el lugar donde residía el cura o el alcalde mayor. El *sujeto* o *barrio* era un “pueblo dependiente de una cabecera en los asuntos políticos o agrarios; pero un pueblo también podía ser sujeto de curato o de un pueblo propietario de una escuela o de una alcaldía mayor.” (Dehouve, 1984, P. 401)

En ese proceso de colonización y de obtención de dominio, no únicamente en la sierra si no en todos los lugares en que quedara población indígena, los españoles empezaron a localizar los centros que antes de su llegada fueran importantes para los indígenas. Así, en la parte oriental de la sierra las primeras cabeceras doctrinales que se establecieron fueron las de Tetela, Jonotla y Hueytlalpan.¹⁹

Así, toda la organización implantada en la sierra derivó en las encomiendas y reducciones que tenían su origen en los centros de importancia para los indígenas. “Entre 1531 y 1534 los pueblos encomendados fueron pasando a propiedad de la Corona convirtiéndose en **Corregimientos** (institución española que administraba justicia y gobierno a la población indígena) con un oficial real designado por la Audiencia y encargado de su gobierno y recolección de tributos”. (Gallegos Espinoza, 1985: 46) En este contexto, Tetela como cabecera distrital tiene una tradición histórica que se remonta hasta 1536, año en que se establece la parroquia de clero secularizado y cuya influencia abarcaba a Xonotla y Quetzalcoatl.

Las poblaciones estudiadas tuvieron similitudes no sólo en su adscripción territorial a los altepetl, también en la vida colonial tuvieron situaciones similares, por Tetelilla y San Juan pertenecieron a la encomienda de Pedro Cintos de Portillo²⁰ (García Martínez, 1987, p. 83), lo que los ubica en un nivel similar de penetración religiosa e ideológica por parte de sacerdotes franciscanos, tal como lo atestiguan sus iglesias, de las cuales no hay datos de construcción, pero son similares en su diseño. Lo importante en este sentido es precisar que la idea de pueblo alrededor de la iglesia y de su vínculo específico con el altepetl es indudable, lo que en la larga duración ha favorecido los

¹⁹ Estuardo Gallegos (1985) asevera que para “1522 los españoles habían controlado militarmente la sierra, lo que ocasionó el que nuestra microzona (Xonotla y Hueytlalpan) formara parte de una Encomienda conjunta entregada a Pedro Cintos de Portillo y Hernando de Salazar.”

²⁰ Quien tuvo una conversión religiosa, ya que de explotador de indígenas de la sierra, renunció a sus bienes después de salvar la vida en un incidente donde sus sirvientes fueron atacados, se convirtió en fray Jacinto de San Francisco, con lo que mostró alguna conmiseración sobre las explotación indígena, ya que fueron dispensados de ciertos tributos (García Martínez, 1987, 83)

relatos como los de robo de campana,²¹ pero también los de la municipalidad en términos de su territorio actual.

Junta Auxiliar	Encomendero	Cabecera doctrinal	Cabecera municipal actual
Tetelilla	Pedro Cindos de	Xonotla	Tuzamapan
San Juan Ozelonacaxtla	Portillo	Hueytlalpan	Huehuetla

Cuadro No. 2. Encomenderos de la zona de estudio. Elaboración propia a partir de García Martínez, 1987.

Para comprender los casos aquí analizados interesa conocer el proceso de formación de los pueblos de indios de Hueytlalpan y Xonotla, ya que es dentro de ellos que se ubican las dos localidades que son objeto de este estudio.

Tuzamapan y Tetelilla

Tenemos entonces que una vez terminada la conquista, la sierra fue dividida en encomiendas que tomaron como base una organización territorial, política, espacial y ritual de Mesoamérica: el altepetl.²² Así considerado, éste tuvo en su interior una serie de poblados menores que lo conformaban, pero es conveniente recordar que los asentamientos de población eran dispersos en su mayoría. Así, los atepeme (plural de

²¹ Según algunos habitantes de Tetelilla, Jonotla y Tuzamapan, según las variantes de los informantes, fueron poblados menores en la historia, Tetelilla era pueblo de importancia y en una época trasladaban una campana para la Iglesia de San Andrés, patrono de Tetelilla. Pero los que transportaban la campana se cansaron por el traslado de la misma y dejaron la campana en Jonotla o en otros casos en Tuzamapan, por lo que los habitantes afirman que no dejan subir a los campanarios de ambos pueblos, porque la campana tiene el nombre de San Andrés.

Hernández Loaeza a referido el caso para Tuzamapan en conflicto con Jonotla, donde se especifican que los primeros fueron unos roba campanas (2008, p. 84). Dicha información proviene de un habitante de Jonotla que realizó una breve monografía de su poblado (Rivera, 1999)

²² Para una mayor información sobre este tema, puede consultarse García Martínez, 1987.

altepetl) fueron el punto de partida para establecer las encomiendas y los corregimientos.²³ Posteriormente, dieron pie a los pueblos con cabildos establecidos.

Uno de los grupos de estudio en cuestión, Tetelilla, formó parte del altepetl de Xonotla que abrigaba varios sujetos: Tuzamapan, Ayotuchco y Ecatlán, los cuales eran anteriores a la llegada de los españoles; y entre otros sujetos “nuevos” para 1600 eran Asunción, San Pedro Cocoyola, San Bartolomé, San Andrés Tetela, Tres Reyes Xalcuautla, San Miguel Zoquiapan. (Gerhard, 2000: 399) Debido a conflicto entre la cabecera Jonotla y sus sujetos, para finales del siglo XVI Tuzamapan y Ecatlán tenían parroquia propia y el resto la consolidaron para el siglo XVIII. La historia de Tuzamapan descrita por Juan González los días 20 y 29 de octubre de 1581 y contenidas en la *Relación de Xonotla y Tetela* de los Papeles de Nueva España es de suma importancia para el relato de la municipalidad de Tetelilla, pues brinda elementos de coincidencia de la formación histórica de la actual cabecera municipal, con el actual relato de éste último. Al respecto, una versión del mismo relato, en la que se suman elementos netamente totonacos, recopilada a mediados de la década de los ochenta, también es ilustrativa de la forma en que el relato histórico es actualizado.²⁴ No obstante, el caso de Tuzamapan sólo puede ser considerado coincidente, por lo que se hará un repaso por el resto de poblados referidos en la *Relación de Xonotla y Tetela*.

Con la finalidad de empezar a ordenar el nuevo gobierno español, el virrey de la Nueva España en 1581, Lorenzo Juárez de Mendoza, ordenó a encomenderos, corregidores y clérigos describir y al mismo tiempo recabar información de la población indígena que sobrevivió a la Conquista. Así, con el nombre de “Instruction y memoria de las relaciones que se han de hazer, para la descripción de las Yndias, que su Magestad manda hazer, para el buen gouierno y ennoblecimiento dellas”, (Del Paso y Troncoso: 1) los españoles en territorio indígena visitaron diferentes poblados en los cuales

²³ El altepetl de Jonotla fue dado en encomienda a Pedro Cindos de Portillo (en la época conocido como “Cintos” de Portillo) junto con los de Hueytlalpan y Tlatlauhquitepec. (García Martínez, 1987: 83)

²⁴ Ver relatos resumidos anexos.

interrogaban a los más ancianos de éstos, bajo un formato que constaba de 50 preguntas o tópicos a saber sobre dichos poblados de “Yndias”.

En el formato se tomaron en cuenta para la descripción de los pueblos, entre otros los siguientes elementos: nombre del poblado, datos históricos, deidades prehispánicas, si fue cabecera doctrinal o sujeto, lugar de origen, clima, vegetación y fauna, padecimientos o enfermedades de las personas, tamaño de población, si eran tributarios, producción mineral o algodonera. Sin embargo, para los fines de este trabajo es importante señalar que 6 de los 50 apartados señalados en el formato son de suma importancia, pues de ellos se valdrá para establecer lo que se puede considerar como relato de fundación, pues presentan datos importantes sobre la fundación de dichos lugares. Los apartados en cuestión son: “1. Primeramente, en los pueblos de los Españoles se diga, el nombre de la comarca, o prouincia en que estan, y que quiere dezir el dicho nombre en lengua de Indios, y porque se llama assi. 2. Quien fue el descubridor y conquistador de la dicha prouincia, y por cuya orden y mando se descubrio, y el año de su descubrimiento y conquista, lo que de todo buenamente se pudiere saber. 5. De muchos o pocos indios, y si ha tenido mas o menos en otro tiempo que ahora, y las causas que dello se supieren, y si los que ay estan o no estan poblados en pueblos formados y permanentes, y el talle y suerte de sus entendimientos, inclinaciones y manera de uiuir, y si ay diferentes lenguas en toda la prouincia, o tienen alguna general en que hablen todos. 9. El nombre y sobrenombre que tiene o uiere tenido cada ciudad o pueblo, y porque se uuiere llamado assi, -si se supiere- y quien le puso el nombre, y fue el fundador della, y por cuya orden y mandado lo poblo, y el año de su fundacion, y con quantos vezinos se començo a poblar y los que al presente tiene. 13. Item. lo que quiere decir en lengua de Indios el nombre del dicho pueblo de Indios, y porque se llama assi, si hvuiere que saber en ello, y como se llama la lengua que los Indios del dicho pueblo hablan. 14. Cuyos eran en tiempo de su gentilidad, y el señorío que sobre ellos tenían sus señores, y lo que tributauan, y las adoraciones, ritos, y costumbres buenas, o malas que tenían.” (Íbidem: 3)

En estos seis elementos extraídos del formato original, se consideran importantes para reconstruir la historia misma de los poblados referidos en cada una de

las descripciones. Ello se debe a dos cuestiones fundamentales. La primera en torno a que las descripciones son la única evidencia escrita, sobre la historia de los pueblos, recopiladas en el periodo que va de la Conquista al establecimiento de la Colonia y sobre todo con habitantes directos de los referidos poblados. Esto convierte a las descripciones en una fuente de primera mano sobre un contexto histórico ya extinto.

En segundo lugar, dado que el formato de la descripción requería de información ampliada sobre los pueblos, se recurrió a quienes conocían perfectamente la historia y entorno de los mismo, es decir, los ancianos como conservadores del conocimiento y de la tradición oral de la misma población.²⁵

De tal modo, no obstante el no existir la intención de obtener información sobre los relatos de fundación en la Relación de Xonotla y Tetela, sino más bien de recabar elementos que permitieran el establecimiento del gobierno Español, los seis apartados referidos anteriormente proporcionan los datos e información necesaria para considerar esa información como elementos del relato de fundación, pues se enuncian el nombre del poblado, su significado en el idioma que hablaban y hablan en el mismo pueblo, quién fue su conquistador, el año de fundación, lugar de origen, deidad prehispánica, y el número de habitantes para el momento de recopilación de la descripción.

A continuación se presentarán algunos elementos de las descripciones recopiladas en el siglo XVI para entrever elementos que los integran, con la finalidad de presentar el paralelismo con relato de fundación de Tetelilla, con la intención de comprobar que este último relato puede tener su origen en el paralelismo que existe con la información presentada en las descripciones ya señaladas, no obstante su distancia temporal importante.

Los documentos que se revisaron para la zona de estudio comprende la llamada *Relación de Xonotla y Tetela*, descrita por Juan González los días 20 y 29 de octubre de 1581. Esta relación es de suma importancia para la zona, pues reseña los dos grandes corregimientos y cabeceras doctrinales de la parte oriental de la sierra. A la cabecera

²⁵ En la propia descripción de Xonotla, se evidencia que los poseedores del conocimiento eran los ancianos, pues se apunta: “Siendo preguntados a todos los mas biejos y ançianos deste dicho pueblo [...] respondieron.” (Papeles de la Nueva España, p. 125)

doctrinal y corregimiento de Xonotla le corresponden los sujetos: Tuzamapan, San Francisco Ayotochco, Santiago Ecatlán. A la cabecera doctrinal y corregimiento de Tetela le corresponden los sujetos: San Pedro Guytlentla, Santiago Tonalapa, San Estevan (antes Tzanaquatla), San Miguel Capulapa, San Francisco Zuzumba.

De entre los elementos descritos, se ha procedido a elaborar un cuadro que contiene doce elementos, los cuales aluden a los elementos que aquí se han considerado como pertenecientes a los relatos de fundación. Dichos elementos son: Gran población antigua en relato, Baja demográfica por epidemia, Poca población al momento del relato, Sujeto, Cabecera doctrinal y corregimiento, Fecha de fundación, Nombre cabecera, Lugar de origen, Fundador nahua, Deidad prehispánica, Relato actual, Otras causas de baja demográfica.

CAPÍTULO II. LOS TONONOCOS Y LA HISTORIA DE TETELILLA Y SAN JUAN OZELONACAXTLA

Pueblos descritos en la <i>Relación de Xonotla y Tetela</i>												
Poblado	Gran población antigua en relato	Baja demográfica por epidemia	Otras causas de baja demográfica	Poca población al momento del relato	Sujeto	Cabecera doctrinal y corregimiento	Fecha de fundación	Nombre cabecera	Lugar de origen	Fundador nahua	Deidad prehispánica	Relato actual
Jonotla	X			No hubo disminución de población		X	1180	Tetela	Gueytlalpan	Izcocelotl	Totonac	
Tuzama pan	X	X		X	X		381 dC. Relato 1200 años antes	Jonotla		Matlalecatl	Tzintteotl	X
San Francisco Ayotochco	X	X		X	X			Jonotla		Atzonhuhuetl		
Santiago Ecatlán	X	X		X	X		481 dC. Relato 1100 años antes	Jonotla		Ecatl	Huizilipochtli	
Tetela	X	X	Venta	X		X	362 dC		Gueytlal	4		

CAPÍTULO II. LOS TONOCOS Y LA HISTORIA DE TETELILLA Y SAN JUAN OZELONACAXTLA

			de indios como esclavos					pan	fundadores		
San Pedro Guxtlenla				Población nueva	X			Tetela			
Santiago Tonalapa				Población nueva, producto de la separación de Zacatlán	X			Tetela			
San Estevan (antes Tzanaquatla)	X	X	Expulsión de tottonacos por invasión nahua. Venta de indios como esclavos	X	X		818 dC	Tetela	Haztacoatl	Haztacoatl	

CAPÍTULO II. LOS TONOCOS Y LA HISTORIA DE TETELILLA Y SAN JUAN OZELONACAXTLA

San Miguel Capulapa	X	X	Venta de indios como esclavos	X	X		1241 dC	Tetela			Matlalchuchut	
San Francisco Zuzumba	X	X	Venta de indios como esclavos	X	X		1219	Tetela				
Tetelilla	X	X		X	X			Jonotla	La información es relativa al relato actual. No hay mención en la Relación especificada en el título			X

Cuadro No. 3. Pueblos descritos en la *Relación de Xonotla y Tetela* que comparten paralelismo en la formación histórica de los mismos con el relato de la municipalidad de Tetelilla.

El cuadro anterior muestra cómo se reconfiguraron los pueblos y su territorio durante el siglo XVI, cuya importancia para este trabajo es mostrar algunas cabeceras doctrinales y sus sujetos en relación a la explicación sobre el origen de dichos pueblos en esa época, cuestión que coincidirá con el relato sobre el origen de la junta auxiliar de Tetelilla, como un pueblo grande y que perdió su categoría de municipio porque se presentó una epidemia que terminó con la población, situación que aprovechó Tuzamapan para robarle el sello que lo convertiría en cabecera municipal.

Se empezará por especificar que de las cabeceras doctrinales y corregimientos, Xonotla y Tetela, se desprenden por lo menos 8 sujetos, en los cuales no destaca el grupo objeto de estudio de este trabajo, pero sí su actual cabecera municipal Tuzamapan de Galeana.²⁶

En ese proceso de colonización y de obtención de dominio, no únicamente en la sierra sino en todos los lugares en que quedara población indígena, los españoles empezaron a localizar los centros que antes de su llegada fueran importantes para los indígenas. Así, en la parte oriental de la sierra las primeras cabeceras doctrinales que se establecieron fueron las de Tetela y Jonotla.²⁷

Así, toda la organización implantada en la sierra derivó en las encomiendas y reducciones que tenían su origen en los centros de importancia para los indígenas. “Entre 1531 y 1534 los pueblos encomendados fueron pasando a propiedad de la Corona convirtiéndose en **Corregimientos** (institución española que administraba

²⁶ Es importante señalar que en un documento elaborado el 14 de noviembre de 1569 por el clérigo Palomares, cura y vicario de Xonotla, 12 años antes de elaborarse la *Relación de Xonotla y Tetela*, el pueblo objeto de estudio aparece referido como Tetela, nombre del cual deriva Tetelilla en alusión a la cabecera doctrinal de Tetela junto con Xonotla. “*Tetela* sujeto a la dicha cabeçera (Xonotla), de la qual dista dos leguas a la parte del norte, tiene treynta tributarios y tres medios tributarios, dos biudos y vna biuda y nueve personas libres.” (Papeles de la Nueva España, p. 211) Este hecho sugiere que la población de Tetelilla no era de importancia para la época por lo cual a pesar de ser sujeto de Xonotla, junto con *Sant bartolomé, Xalquahntla, Santa Maria, Cocoyola, Quahutla y Coyotla*, no está descrita en la dicha Relación, pues al parecer sólo se consideraron los sujetos de más de cien tributarios, como es el caso de San Francisco (Ayotochco), Santiago (Ecatlan) y San Martin (Tuzamapan).

²⁷ Estuardo Gallegos (1985) asevera que para “1522 los españoles habían controlado militarmente la sierra, lo que ocasionó el que nuestra microzona (Xonotla y dependencias) formara parte de una Encomienda conjunta entregada a Pedro Cintos de Portillo y Hernando de Salazar.”

justicia y gobierno a la población indígena) con un oficial real designado por la Audiencia y encargado de su gobierno y recolección de tributos.” (Gallegos Espinoza, 1985: 46) En este contexto, Tetela como cabecera distrital tiene una tradición histórica que se remonta hasta 1536, año en que se establece la parroquia de clero secularizado y cuya influencia abarcaba a Xonotla y Quetzalcoatl; (García Martínez, 1987: 135) también es por esas fechas, mayo de 1538, en que Jonotla pasó a ser corregimiento, a pesar de tener menos tributarios que el pueblo de Tuzamapan, considerado sujeto o estancia.²⁸ De esta forma, la influencia actual de la cabecera distrital en Tetelilla²⁹ se remonta hasta esa fecha, lo que señala la continuidad de ciertos aspectos simbólicos, políticos y jurídicos de la colonia, que han provocado, en el caso de Tetelilla, una pérdida u olvido en la memoria colectiva de elementos étnicos y un sincretismo con elementos de la modernidad actual.

A partir de 1546, al celebrarse las juntas eclesiásticas llevadas a cabo en la ciudad de México, se dispusieron medidas con la intención de congregar la población dispersa en el territorio de la Nueva España para facilitar la impartición de la doctrina. En la sierra ese mismo proceso se llevó a cabo por la gran cantidad de población indígena dispersa que la habitaba. “El propósito principal de las congregaciones, también llamadas juntas o reducciones, fue el de concentrar los cacceríos dispersos de cada pueblo o *altepetl* en poblados compactos diseñados sobre un plano regular, con plazas y calles rectas en la medida de lo posible, dejando a la población al alcance del sonido de la campana de sus respectivas iglesias. Se trataba, por lo tanto, de un reordenamiento espacial tan profundo que contemplaba aspectos urbanísticos y arquitectónicos.” (García Martínez, 1987: 372) Pero también este proceso perseguía la finalidad concreta de participar del progreso español a la vida indígena, puesto que dentro de las tradiciones españolas la vida urbana era considerada “la única base adecuada para la civilización”. (García Martínez, 1987: 154) También se pretendía consagrar la municipalidad, en un centro

²⁸ Jonotla contaba con 106 tributarios y la actual cabecera municipal de Tetelilla, Tuzamapan, contaba con 156.

²⁹ Posible derivación efectiva del nombre de Tetela según García Martínez (1987: 372)

urbano, tomando en cuenta la reorganización de la vida política indígena prevaleciente en mesoamérica.

Por último, tomando como base datos proporcionados por Estuardo Gallegos, el reordenamiento espacial iniciado en la sierra en 1546, tomó proporciones considerables entre 1576 y 1579 debido a la baja demográfica presentada en la zona por los azotes epidémicos que menguó la población indígena, permitiendo a las autoridades congregarse fácilmente a la población sobreviviente. Sin embargo, los pocos habitantes de los pueblos de Tuzamapan, Santiago Ecatlán y Ayotochco (pueblos sujetos al corregimiento de Xonotla), se negaron a la reorganización que las autoridades concluyeron en 1622.

Por otro lado, la misma conflictividad presente a lo largo de los siglos XVII y XVIII entre cabeceras y sujetos, Xonotla y Tuzamapan, se repitieron a lo largo del XIX entre la recién conformada cabecera municipal de Tuzamapan y la Junta Auxiliar de Tetelilla.

El enfrentamiento se debió, primero, a la baja demográfica que azotó a la cabecera eclesiástica de Xonotla en 1660, impulsando, por razones desconocidas, el crecimiento de población en Tuzamapan, lo que obligó al cura en 1687 a establecer la parroquia en el pueblo sujeto. Éste, a su vez, empezó a ser denominado por el patronímico que hasta la actualidad lo acompaña, San Martín Xonotla, hoy Tuzamapan, para distinguirlo de la cabecera; García Martínez sostiene que ese *proceso* no perduró pero logró vincular fuertemente los elementos simbólicos y rituales del pueblo y, sobre todo, que demuestra la permanencia del Altepetl como fuerza integradora que permitía identificar, por un lado, el patronímico de la cabecera y, por el otro, el conjunto del pueblo. (García Martínez, 1987: 285) Esto permite comprobar una línea histórica colonial en que los sujetos se enfrentaban a la cabecera provocando secesiones como una salida al conflicto, este proceso dio origen, en términos de reconocimiento colonial, a Tuzamapan y Ecatlán en los primeros siglos de presencia española. Igual proceso no documentado debió acontecer en Tetelilla y Tuzamapan en algún momento del siglo XVI, que se evidencia, como ya lo apunté líneas arriba, en la continua conflictividad presente a lo largo del siglo decimonónico.

A toda la historia regional y local, es probable que Tetelilla, en efecto, sea un poblado seminuevo de la República de Indios, pero su nombre es un desprendimiento de dos cabeceras altepemes antiguos: Tetela y Xonotla. Al ser establecidos los corregimientos en la sierra, aproximadamente en 1533 Tetela y Xonotla fueron unidos en una sola jurisdicción, que motivó se designara a Tetela como “Tetela de Xonotla”, sin embargo, la sede del juez se estableció finalmente en las postrimerías del siglo XVI en Tetela. Y ante la cercanía de una nueva congregación para esos años, es probable que optaran por designarla con un nombre parecido al del corregimiento: Tetelilla.³⁰

San Juan Ozelonacaxtla

Es de suponerse que Ozelonacaxtla fue de las congregaciones de población realizadas inmediatamente después de la conquista, pues su territorio se encontraba en las inmediaciones de una cabecera doctrinal importante del siglo XVI, Hueytlalpan. Fue probable que perteneciera al altepetl de Hueytlalpan antes de la llegada de los españoles como caserío disperso, inmerso en el señorío mexica que gobernó hasta Zacatlán. Posiblemente fue lugar de las expediciones que entre 1519 y 1520 se dieron en la zona a través de Hernán López de Ávila, Pedro Cindos de Portillo, Hernando Salazar y Gonzalo Portero y Francisco de Montejo. Tal vez perteneció a la encomienda de Pedro Cindos de Portillo y Hernando de Salazar, junto con la encomienda de Hueytlalpan, que abarcó los territorios desde Ixtepec a Ixcoyamec, la cual abarcó territorios como los de Zacapoaxtla, Jonotla y Tetela en 1531. Perteneció, posiblemente, a la organización política de Tlatlauquitepec y después a Hueytlalpan hasta el establecimiento de nuevas cabeceras doctrinales en 1772, fecha en la que ya pertenecía a San Miguel Atlequizayán.

Para finales del siglo XVIII, Ozelonacaxtla era considerado un pueblo perteneciente a la doctrina de San Miguel Atlequizayán. (Gerhard, 1986, p. 402) Sin embargo, puede ser

³⁰ Esta derivación del nombre de Tetelilla proviene de la interpretación de García Martínez (1987, p. 372), y con la cual se tiene una plena coincidencia, ya que el patrono de este poblado es San Andrés apóstol, pero se conservó sólo el nombre de la cabecera doctrinal y después como adscripción administrativa.

posible que también para estas fechas haya sido considerado un pueblo con cabeceras separadas.

“Dieciocho lugares, además de la cabecera (Hueytlalpan), eran considerados pueblos a fines del siglo XVIII, y algunos habían alcanzado la categoría de cabeceras separadas: Atlequizayan, Camoguatla, Caxhuacan (Cachuacan), Coatepec, Concepción, Chichipahutlán, Huhuetlán, Huitzilan (Uitzila), Ixtepec, Nanacatlán, Nexquitlán (Nestequilan), Ozelonacaxtla, Olintla, Santa Catarina, Tapayula, Tuxtla (Tuchtlan), Zapotitlán, Zitlala” (Gerhard, 1986, p. 402)



Desde el momento en que Atlequizayán fue nombrado cabecera religiosa, los bautismos y bodas se registraban en dicho poblado, tal como lo atestiguan los breves documentos revisados en el archivo parroquial de Atlequizayán.

Como lugar de la boca sierra, nombre dado por García Martínez para los poblados que se encontraban en la ladera de ascenso-descenso de la Sierra Madre Oriental, Ozelonacaxtla tuvo como cabecera doctrinal a Hueytlalpan y Atlequizayán (Atliquizayán, en nombre antiguo), desde principios del siglo XVIII y hasta finales del mismo siglo.

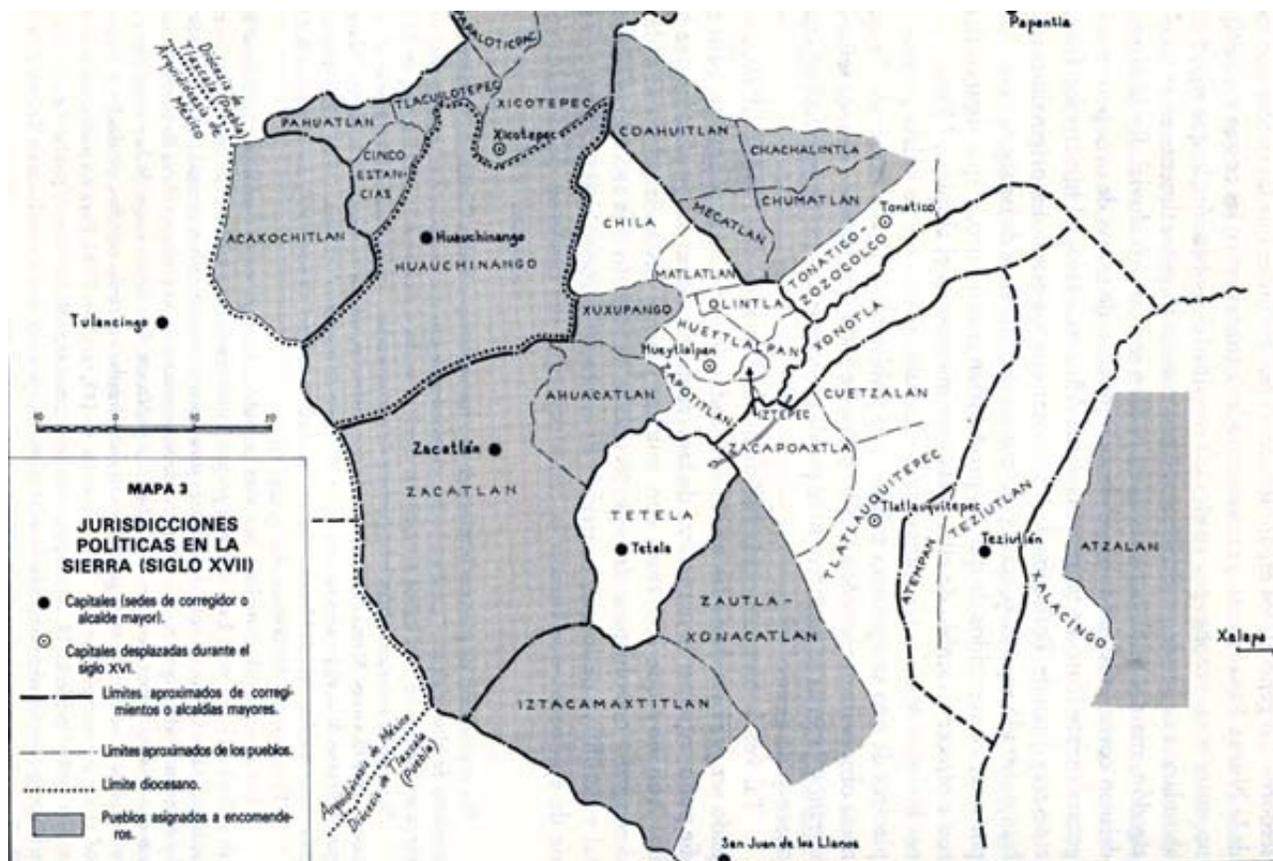
Desde principios del siglo XVIII, 1706, Ozelonacaxtla fue sujeto de san Miguel Atlequizayán, lugar principal donde había familias de gobernantes y “de razón”, además de Caxhuacan, San Martín (¿Tuzamapan?) y La Concepción (García Martínez, 1987, p. 298), teniendo como cabecera doctrinal a Hueytlalpan.

Para el siglo XVII se culminó con la influencia de los *altempeme*, ya que la fragmentación de los diferentes poblados o cabeceras doctrinales del siglo XVI se vieron transformados por la parición de nuevos poblados o bien por el incesante conflicto entre cabecera y sujetos que dio rienda suelta a la aparición de nuevos sujetos y nuevas cabeceras, tal es el caso de Hueytlalpan que dejó de tener una importancia crucial y algunos de sus sujetos emergieron como alcaldías.

Sin embargo, el aspecto relevante fue la desaparición del *altepetl* como tal, ya que sólo se utilizaba como equivalente a pueblo:

“Pero ya resultaba francamente anacrónica la connotación simbólica del elaborado concepto náhuatl, que seguramente hacía rascarse la cabeza a más de un analista intrigado que no alcanzaba a entender por qué se llamaba de manera tan complicada a un simple poblado compuesto por una iglesia y unas cuantas casas. La lengua totonaca respondió de manera lógica a esta evolución al reemplazar el concepto de *chuchutsipi*, equivalente literal de *altepetl*, con otro conceptualmente más simple: *cachikin* (o *calchikin*; mismo plural; también *calacchini* o *Kalakchicni*), que literalmente significa ‘lugar de casas’. Con una palabra sencilla y clara la lengua totonaca definía el punto final de la historia de los *altempeme*.” (García Martínez, 1987, p. 304-305)

Este cambio tan importante en la configuración geopolítica de la sierra, marcó sin duda la apreciación de los propios totonacos de Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla su visión sobre el territorio, dejaron de pertenecer a distintas cabeceras y se establecieron más como centros administrativos, o alcaldías, sujetos de ordenamientos políticos locales y a fronteras territoriales bien delimitadas, lo que llevó sin duda a fundamentar la visión sobre el territorio local o etnoterritorio que tienen algunos de sus habitantes y la identidad de malla que mantienen sobre su territorio.



Mapa 3. Los pueblos de la sierra en el siglo XVII, fuente García Martínez 1987, p. 112.

La configuración territorial serrana cambió profundamente para el siglo XVII, ya que nuevas cabeceras doctrinales de importancia aparecieron como centros rectores, tal es el caso de Zacapoaxtla y Cuetzalan, que hasta hoy mantienen una importancia política y comercial muy importante para la zona. Sin embargo, para las zonas de estudio quedaron plenamente establecidos sus límites territoriales por las cabeceras doctrinales de Xonotla, para el caso de Tetelilla y cuya subordinación era más concreta con los territorios de Tuzamapan; para el caso de San Juan Ozelonacaxtla, la cabecera doctrinal era Hueytlalpan, pero San Miguel Atlequizayán era su centro rector.

La nueva reorganización serrana de principios del Siglo XIX

Durante el siglo XIX nuestro México vivió inmerso en una situación de enfrentamiento entre distintas facciones políticas después de la firma del Tratado de Córdoba.³¹ Dos grupos políticos disputaban el control del país, los llamados federalista, después denominados liberales, y los centralistas, o conservadores, cada uno con concepciones de un país diametralmente opuestas, pero incentivadas por la influencia de las logias masónicas internacionales. Las invasiones extranjeras imprimieron una dinámica particular a la política nacional y a una disputa acentuada entre liberales y conservadores. Ambos grupos promulgaron decretos que intentaron consolidar su presencia con la población mestiza, incluso sin tomar en cuenta a la población indígena, tales como las 7 Leyes y las Bases Orgánicas de los conservadores y en franca oposición las iniciativas liberales que iniciaron su gesta después de 1850 y maduraron para su promulgación en 1857 y puesta en marcha hasta 1859, llamadas las Leyes de Reforma,³² cuya intención era afianzar el poder de este grupo político (mejor dicho de una de sus facciones) encabezado por Benito Juárez, Melchor Ocampo y Lerdo de Tejada.

Algunos sectores de la SNP participaron de ciertos sucesos importantes que tuvieron un impacto nacional, como la participación en la Batalla del Cinco de Mayo y la adhesión al Plan de Tuxtepec, redactado por Vicente Riva Palacio y en el cual se proponía como líder a Porfirio Díaz para evitar la reelección de Sebastián Lerdo de Tejada en 1876.

Las Leyes de Reforma se vieron trastocadas por la invasión francesa, de 1862 a 1867, por lo cual éstas iniciaron su aplicación en la sierra aproximadamente a partir de 1867. (Valderrama, 1993, p. 194) Fue después de que Juárez asumiera la presidencia (periodo conocido como la Restauración de la República), que inició la consolidación de las diferentes propuestas liberales a lo largo y ancho del país, situación que no fue

³¹ En el cual España reconocía la Independencia de México, fue signado por Juan de O'Donojú y Agustín de Iturbide en 1821.

³² Se conocen como la Ley Juárez (la cual eliminaba los fueros militares y eclesiásticos), Ley Ocampo (privar derecho el voto a los integrantes de la iglesia) y la Ley Lerdo o Desamortización de bienes eclesiásticos y de manos muertas, la cual pretendía disminuir poder de la iglesia pero que también afectó de manera contundente a los grupos indígenas y campesinos que mantenían en posesión terrenos comunales. Además se deben considerar las leyes que en 1859 entraron en vigor como la ley Iglesias, del Registro Civil, de panteones, etc. (Bazant, 1984; Matute, 1973)

ajena a la sierra. No obstante, la pugna por el control político entre los propios liberales llevó al enfrentamiento de varios grupos, por ejemplo de Lerdo de Teja y el de Porfirio Díaz, este último había tenido participación desde la Batalla del Cinco de Mayo. La figura de Porfirio Díaz se convertiría en un espectro poderoso para el desarrollo de lo que Thomsom ha llamado el liberalismo popular³³ mediante su alianza con Juan N. Méndez, Juan Crisóstomo Bonilla y Juan Francisco Lucas, los Tres Juanes (Rimada 2004)³⁴ e hicieron de la sierra un botín político y económico fructífero.³⁵

Ya diversos autores (Rimada, 2004; Ruiz Lombardo, 1991; Thomsom, 1991, 1993a, 1993b; Lebrecque, 1971; Masferrer 2005, 2006; Florescano, 1999; Gallegos Espinoza, 1985; Hernández Loeza, 2008; Valderrama, 1993; Garma, 1987) han confirmado el impacto de las reformas emprendidas por el Estado Mexicano durante el siglo XIX como un medio de afianzamiento de la nación mexicana en ciernes, sin embargo, ello procuró diferentes reacciones o situaciones entre la población indígena, que, a manera de hipótesis, se alejaba del entorno inmediato pero con el tiempo se involucraría directamente con las categorías promovidas por el Estado, tales como ayuntamientos, municipios y juntas auxiliares para construir sus referentes identitarios en términos territoriales.

³³ “Florencia Mallon y Guy Thomson han denominado “liberalismo popular”, que se refiere a interpretación de los planteamientos del liberalismo a través de la matriz cultural heredada de la tradición histórica nahua y de la organización colonial basada en los pueblos de indios.” (Hernández Loeza, 2008, p. 91)

³⁴ Estos personajes participaron en la batalla contra de los franceses como resistencia activa en la sierra de 1862 a 1867, y también manifestaron su apoyo a Porfirio Díaz a partir del Plan de Tuxtepec. (Ruiz, 1991). Ellos enviaron personas con ideología liberal a los distintos distritos políticos y municipalidades del estado de Puebla, entre ellos el de Tetela, que abarcaba el pueblo de estudio. En los emisarios de los liberales recayó el papel principal de ser los promotores de la desaparición de los terrenos comunales, mediante la aplicación de la Ley Lerdo, con lo cual promovieron la parición de la propiedad privada y la creación del actual estado de mini propiedades de la población nahua y totonaca de la sierra.

³⁵ También se ha discutido el posible apoyo de los poblados serranos a los conservadores (Garma, 1987, p. 35) en la época del enfrentamiento con los liberales, ya que los totonacos consideraban que el proyecto liberal “ponía en peligro su cultura tradicional al ir en contra de la libre expresión religiosa”. (Idem) Dicha aseveración me parece que no tiene sustento, ya que desde el arribo de los mestizos a la sierra, después de 1824, y en especial de 1857, hubo diferentes circulares en poblaciones serranas que prohibieron el culto público y en la mayoría de los pueblos no se reportó conflicto político o de enfrentamiento religioso alguno. (Archivo de la Junta Auxiliar de Tetelilla, Circular No. 87, Caja No. 4, Gobierno 1886, exp. 1), Sin embargo, coincido plenamente con este autor cuando a firma que “En los albores de la Guerra de Intervención (francesa), la sierra en realidad no estaba pacificada. Por esta razón la desamortización ordenada en 1857, que sin duda hubiera afectado tierras comunales, no se pudo llevar a cabo dentro de la región.” (Ibidem, p. 35), sino hasta después de concluida la propia intervención francesa en 1867.

Poco se sabe de las condiciones de la sierra en el periodo que abarca los siglos XVII a XIX, pero hay algunos elementos que permiten reconstruir la historia principalmente del siglo XIX como la reorganización política y territorial que emprendieron los liberales una vez consumado su triunfo después de 1867, pero algunos elementos anteriores permiten rastrear los acontecimientos previos.

Para el siglo donde se consolida la nación mexicana, la sierra fue objeto de grandes transformaciones, desde la creación del Estado de Puebla, su incursión en su política estatal, los cacicazgos políticos apoyados por el triunfo liberal (los tres Juanes), el establecimiento de los municipios y de sus juntas municipales, los problemas por la tenencia de la tierra derivados de la desamortización y la creación de la propiedad privada así como de la distribución de la tierra en mini propiedades para los indígenas, entre otros asuntos.

Algunos autores han coincidido que la población nahua y totonaca de la sierra norte de Puebla fue objeto de rebeliones y su incorporación a las medidas tomadas principalmente por los liberales (Maferrier, 2006, 2009; Reina, 1993; Gallegos, 1994; Thomson, 1993b, Valderrama, 1993; Ruiz, 1991; García Torres, 2007).

En palabras de Reina (1993) “El siglo XIX fue un periodo especialmente adverso para la sociedad indígena. El liberalismo de la época pretendió modernizar a la joven ‘nación’ mexicana mediante la negación de los indio: en la constitución de 1824 se declaró la igualdad jurídica de todos los nacidos en el suelo mexicano, por lo que los indios entraron de un plumazo en la categoría de individuos y ‘ciudadanos iguales’ del nuevo país independiente”. (p. 11)

Esto trajo diferentes problemáticas en lo económico, político, social y cultural para las poblaciones, lo que provocó en muchos casos un enfrentamiento directo con las directrices de la nación, tal es el caso en la zona de la rebelión de los Olarte (Masferrer, 2005, 2006) que derivó en un aspecto contrario a los intereses de la nación, no los exterminó ni borró a los indígenas, los convirtió en seres activos a través de la “resistencia pasiva, la lucha y la rebeldía (resistencia activa) refuncionalizaron muchas instituciones indígenas, que les permitieron sobrevivir y adaptarse a los vientos modernizantes del siglo pasado” (Reina, 1993, 12). Es en este sentido donde se

encuentran los pueblos de Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla, pues no se opusieron al Estado, o al menos de la información de la que se dispone no hace pensar tal cosa, si no que se involucraron a la dinámica estatal por diferentes vías, como interiorizar la categoría de territorio que hoy tienen sobre sus respectivas juntas auxiliares.

Es decir, en la nueva configuración serrana de localidades y municipios, el etnoterritorio en los límites del Estado nación fueron haciendo mella, con lo que la población totonaca de Tetelilla y San Juan asumieron como propia el cambio geopolítico liberal y conformaron hasta ahora su identidad etnoterritorial.

En la historia de Puebla se observa la presencia del incipiente estado nación en su constitución promulgada el 7 de diciembre de 1825 en la que fueron integrados territorios de diferentes lugares de la sierra, como Zacatlán, como cabeceras doctrinales, lejos de tomar nuevos territorios para establecer los ordenamientos territoriales, tomaron hasta cierto punto la configuración colonial anterior, basada en los ámbitos religiosos. Zacatlán comprendía los partidos de Tetela y Xonotla. (Contreras, 1993, p. 156-157) A Tetela pertenecía Gueytlalpan, que como se apuntó era la cabecera doctrinal de San Juan Ozelonacaxtla y éste después se transformó en junta auxiliar de la cabecera municipal de San Miguel Atlequizayán. Sin embargo, fue hasta que se expidió la constitución del estado el 21 de agosto de 1829 que se crean 21 distritos subdivididos en municipalidades, situación que fue reafirmada en la constitución estatal de 1861 y que de nueva cuenta se modificó en 1880 y 1917 (Contreras, 1993, p. 180, 194, 220).

Para la legislación de 1826 se consideraban ayuntamientos las localidades de más de 3000 habitantes, en el papel, pero se sabe que las poblaciones en sus cabeceras tenían menor población, por ello abarcaban poblaciones tan distantes en kilometrajes como Tetela de Tuzamapan para que abarcara el número de pobladores y declarar el Distrito y el municipio. Los ayuntamientos contaban con un alcalde, cuatro regidores y un síndico, figuras que fueron extraídas de la nomenclatura española de gobierno; las poblaciones que poseían un buen número de personas en su asentamiento principal se permitían un alcalde y un suplente; para las localidades menores se les designaba un juez de paz como autoridad. Desde esa fecha y hasta la

actualidad, no ha habido un cambio significativo en las nomenclaturas de gobierno, lo que hace pensar que los cargos han sido interiorizados en los pueblos como ese producto ideológico del Estado, dada su permanencia y la representación significativa que se quitó a los caciques indígenas o el papel de los curanderos o de los ancianos dentro de la organización comunitaria de las poblaciones.

Población	Fecha	Categoría dentro del Estado
Tetela de Xonotla	22 de marzo de 1824	Partido
Xonotla	27 de mayo de 1837	Municipalidad, Acuerdo de la Excelentísima Junta Departamental de Puebla Categoría: Pueblo
Zacatlán	27 de mayo de 1837	Atlequizayán y Hueytlalpan pertenecían a dicha municipalidad, y al primero pertenecía San Juan Ozelonacaxtla en este periodo.
Tuzamapan	27 de mayo de 1837	Municipalidad
Huehuetla	5 de julio de 1880	Municipalidad Categoría: Pueblo
Caxhucan	5 de julio de 1880	Se separa de San Miguel Atlequizayán para integrarse a la municipalidad de Huehuetla
	31 de agosto de 1951	Se separa de Huehuetla y se convierte en cabecera municipal

Cuadro No. 4. Impacto del Estado en el siglo XIX. Elaboración propia a partir de División Territorial del Estado de Puebla de 1810 a 1996, INEGI, 2002.

Para las reformas de la constitución estatal del siglo XIX, se crearon las juntas auxiliares, hasta hoy vigentes, como poblaciones de menor importancia dentro de las cabeceras políticas importantes o municipios:

“Artículo 73. En cada cabecera de municipalidad habrá una asamblea que se denominará ‘ayuntamiento’, y en los demás pueblos de que dicha municipalidad se forme, habrá juntas auxiliares. Una ley determinará el número de miembros de los ayuntamientos y juntas auxiliares, no pudiendo formar aquellos de menos de siete individuos, éstos de menos de tres.” (Contreras, 1993, p. 250)

Con ello se inició la disputa por el control de ciertos secretarios de las juntas para conformar poblaciones con un número pertinente que les permitiera obtener el rango político de municipio y relegar a una presencia menor a los pobladores con menos población como juntas auxiliares. Sin embargo, esto sólo se sabe por algunos comunicados existentes en los archivos municipales de algunos poblados.

Lo relevante para esta investigación radica en señalar que el relato y la adscripción a la municipalidad tanto de Tetelilla, como de San Juan Ozelonacaxtla, inició como una medida del Estado para controlar los incipientes poblados en el marco legal, además de observarse un incremento de la población indígena que tenía que quedar sujeta a dicha legislación. Es decir, las categorías políticas de municipio y junta auxiliar, tienen una vigencia de más de un siglo, que ahora son retomadas por la población indígena para referir su identidad; es decir, durante la Colonia se refuncionalizó el altepetl para darle sentido a la idea del pueblo (Chuchutsipi) de indios, y después retomaron la idea de la circunscripción territorial a las categorías de municipio y junta auxiliar, kachikin, como los territorios próximos donde se desarrollaron junto con aspectos de su cultura tradicional y se sumaron para construir en la actualidad un propio referente sobre su surgimiento como pueblo, más aún en las localidades donde se ha perdido el mito de origen mesoamericano, tal es el caso de las localidades estudiadas.

Estos aspectos configuraron la noción de etnoterritorio que hoy tienen los habitantes de Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla.

CAPÍTULO II. LOS TONOCOS Y LA HISTORIA DE TETELILLA Y SAN JUAN OZELONACAXTLA

En la actualidad, los municipios de Tuzamapan y Huehuetla siguen adscritos al distrito político de Tetela, a pesar de la distancia física que los separa, pero dicha decisión se tomó, una vez más, considerando la distribución colonial de las cabeceras doctrinales. Lo cual confirma que las poblaciones estudiadas han sido objeto de la incorporación a diferentes momentos ideológicos y políticos que han derivado en sus adscripciones identitarias actuales a través de esos procesos de larga duración.

Xonotla fue la cabecera doctrinal del mismo nombre durante la Colonia, y pasó a convertirse en municipio y con ella las diferentes localidades que integraban su partido, como Tuzamapan y Tetelilla; Tuzamapan fue nombrada después cabecera municipal y se integró Tetelilla como Junta auxiliar hasta el presente.

Sobre el territorio y lo político, según la Memoria sobre administración del estado de Puebla de 1849 se observa la siguiente distribución:

Partido de Tetela	
Poblaciones pertenecientes al distrito de Tetela	Poblaciones pertenecientes al distrito de Totonotla (Xonotla)
San Pedro	Tonotla
San Cristóbal	Zoquiapan
San Esteban	Ecatlán
Zapotitlán	Tuzamapan
Zapotitlán	Tuzamapan
Zongozotla	Santos Reyes
Tuxtla	Tetelilla
Huizila	Tenampulco
Nacatlán	
Hueytlapan	
Huehuetla	

CAPÍTULO II. LOS TONOTOCOS Y LA HISTORIA DE TETELILLA Y SAN JUAN OZELONACAXTLA

San Juan Ozelonacaxtla	
San Miguel Atlequizayán	
Caxhuacan	
Partido de Zacatlán	Pertenecía San Miguel Atlequizayán y Hueytalpan en 1837, San Juan estaba ligado al primero.

Cuadro No. 5. Distritos políticos de Puebla en 1849.

En la geografía política que se inició con las reformas estatales a las constituciones se marcó claramente los aspectos de circunscripción territorial, tomando como base, tal como ya se apuntó, los antiguos pueblos de indios y se construyeron las actuales cabeceras municipales:

Población	Altepetl	Pueblos en la colonia	Constitución de 1880 creación de municipios	Categoría actual
Tetela	Tetela-Tetellan	Tetela	Distrito de Tetela	Cabecera municipal y distrito político
Hueytalpan	Gueytalpan Hueytalpan	Hueytalpan	Hueytentan (Gueytalpan)	Cabecera municipal
San Miguel Atlequizayán	Hueytalpan	Hueytalpan- San Miguel Atlequizayán	San Miguel Atlequizayán (sujeto de Hueytentan)	Cabecera municipal
Huehuetla	Hueytalpan	Hueytalpan	Huehuetla	Cabecera municipal
San Juan Ozelonacaxtla	Hueytalpan	Hueytalpan- San Miguel	Separación de San Miguel	Junta auxiliar de Huehuetla

CAPÍTULO II. LOS TONOTONOCOS Y LA HISTORIA DE TETELILLA Y SAN JUAN OZELONACAXTLA

		Atlequizayán	Atlequizayán e incorporación a Huehuetla en 1737	
Jonotla	Xonotla	Xonotla	Xonotla	Cabecera municipal
Ecatlán	Ecatlán	Xonotla	Ecatlán	Junta auxiliar de Jonotla
Tuzamapan de Galeana	Tusamapan	Xonotla	Tuzamapan	Cabecera municipal
Reyes de Vallarta	Tusamapan	Xonotla	Santos Reyes	Junta Auxiliar de Tuzamapan de Galeana
Tetelilla de Islas	Xonotla	Xonotla-Tusamapan	San Andrés Tetelilla	Junta Auxiliar de Tuzamapan de Galeana

Cuadro No. 6. Relación de altepemes, pueblos de la colonia, municipios y juntas auxiliares en la actualidad. Elaboración propia a partir de García Martínez (1987) y Gerhard (2000).

Estos datos son importantes porque remiten a la organización ancestral, donde existían procesos culturales a su interior, asimismo identidades construidas alrededor de cada poblado, que no fueron cortadas de tajo, como el caso de la tierra que les arrebataron con las Leyes de Reforma, si no que mantuvieron hasta cierto grado la cohesión de hábitat tradicional a través de una larga duración, por lo que la identidad se ha hecho más fuerte con relación a su territorio, lo importante es observar que este proceso fue ideológico en diferentes momentos: la colonia, la independencia, el liberalismo, el periodo posrevolucionario y el Estado actual, procesos ideológicos distintos pero que tienen como plataforma la organización territorial, por lo que en lugar de romperse esa identidad con las transformaciones políticas, los cacicazgos, o los problemas políticos derivados de cuestiones electorales o pugnas por recursos, el

territorio se mantiene como una constante de identificación (salvo en casos específicos estudiados por Estuardo Gallegos y Genoveva en Tuzamapan, que serán revisados adelante).

El etnoterritorio requiere de la revisión histórica de los diferentes momentos de los poblados estudiados, ya que cada temporalidad refuerza o introduce elementos sobre la configuración del territorio y los recuerdos que los habitantes establecen sobre su origen. Por ejemplo, para los habitantes de San Juan Ozelonacaxtla el referente identitario sobre su situación actual como junta auxiliar, es el proveniente de la separación de San Miguel Atlequizayán en 1937, cuestión que marca sus referentes de identidad tanto al interior como al exterior de su poblado, situación que se analizará en el capítulo IV. Para el caso de Tetelilla, es muy importante destacar que como población siempre ha sido sujeto de Xonotla y Tuzamapan, inclusive como junta auxiliar ha estado vinculada a éste segundo lugar desde finales del siglo XIX. No obstante el hecho histórico, el etnoterritorio construido por los habitantes de Tetelilla se basa en la idea de que su poblado fue en algún momento de su historia Municipio (cabecera municipal), pero Tuzamapan le arrebató dicha condición debido a una epidemia y el robo de un sello, situación que ha marcado la identidad territorial de algunos de sus pobladores, situación que se examinará en el capítulo III.

No obstante, como lo muestra el cuadro anterior, las poblaciones estudiadas han modificado sus condiciones político-administrativas desde antes de la llegada de los españoles, situación que se acentuó en el siglo XIX y configura sus límites territoriales a partir de la influencia del Estado nación impulsado por los liberales en el siglo XIX, como se desprende de los datos aportados por los cuadros No. 5 y 6.

Las reformas liberales del Siglo XIX

La población indígena en su mayoría, por lo menos en los pueblos de estudio, no sufrió modificaciones inmediatas sobre sus referentes culturales que habían sido conservados desde la colonia; si sufrieron un cambio en sus relaciones sociales, ya que se establecieron diferentes personajes venidos de Tetela o San Juan de los Llanos

como los representantes del Estado nacional, ligados a los grupos liberales fueron conducidos por los tres Juanes. Las relaciones sociales se convirtieron en disputa (Rimada, 2004; Ruiz Lombardo, 1991; Thomsom, 1991, 1993a, 1993b; Masferrer 2005, 2006; Florescano, 1999; Gallegos Espinoza, 1985; Hernández Loeza, 2008; Valderrama, 1993; Garma, 1987), ya que los mestizos llegados a las poblaciones tenían en sus repertorio ideológico los principios del liberalismo político y económico, su visión era la de incorporar a las poblaciones a los principios legales dictados desde el centro del país o del estado, veían con una mirada negativa las costumbres y tradiciones de los indígenas, pero con buenos ojos las propiedades que los indígenas conservaban en comunidad.

Desde mi apreciación, el territorio en este momento para los indígenas no tenía la connotación identitaria de la actualidad, no se sabe con certeza cuál era su concepción sobre la misma, pero los relatos de robo de campanas ligadas a una parroquia, la creación de los poblados en donde se encontraba alguna imagen religiosa pueden aportar datos, que serán explorados en otro momento, pero baste con especificar que su noción pudiera corresponder a los principios ideológicos de la Colonia y sus principios de autonomía relativa a los indígenas, donde éstos habían incorporado la noción de pueblo. La organización social se transformó alrededor del pueblo en ciernes, el cual se ubicaba en el dominio de una iglesia o parroquia, bajo el dominio de un santo patrono; así el territorio del pueblo o kachikin se fundó bajo el dominio de la iglesia. El kachikin, pueblo, que daría el lugar al etnoterritorio se estableció en la iglesia del dominio colonial. (García Martínez, 1987; Masferrer 2004, 2005, 2006; García Torres, 2009; García Torres-Hernández Loeza, 2010).

Después de que se ha examinado la vertiente que legalizó el estado en Puebla, es pertinente volver la vista sobre un aspecto importante. La manera en que los indígenas padecieron los cambios liberales en los pueblos de la sierra, lo cual constata que las leyes de desamortización sólo consolidaron el despojo de los terrenos comunales de tonacos y nahuas, dejando las tierras disponibles para su adjudicación a cualquier particular, cosa que emprendieron los mestizos que fungían como presidentes municipales o secretarios de los mismo poblados. Los indígenas en su

mayoría no pudieron adjudicarse terreno por no contar con el dinero en efectivo solicitado por las autoridades para la compra de los mismos.³⁶

En algunas poblaciones la transferencia entre las comunidades indígenas llegó a ser de enfrentamiento directo, mientras en otras se desconoce cómo fue la reacción, ya que se carece de documentación que reporte la situación de alteración o descontento generalizado. Sin embargo, la rebelión tononaca de los Olarte (Masferrer, 2005; Reina, 1996) o bien el caso de Francisco Dieguillo Palagustín en Cuetzalan,³⁷ población cercana a los poblados de estudio, derivaron en caudillismo o movimientos indígenas que se confrontaban con la población mestiza que les arrebató sus terrenos, pero en donde la legislación y los mandatos nacionales y estatales los dotaban de protección legal.

La sierra fue la gran influencia que Juan N. Méndez, Juan Francisco Lucas y Juan Crisóstomo Bonilla hicieron en la sierra a través de los diferentes cargos que obtuvieron a partir de su participación en la Reforma de 1857, su batalla en contra de los franceses como resistencia activa en la sierra de 1862 a 1867, y también su apoyo a Porfirio Díaz a partir del Plan de Tuxtepec (Ruiz, 1991; Thomson, 1991, 1993a, 1993b). Enviaron personas con ideología liberal a las distintos distritos creados por la constitución estatal como secretarios de los municipios, con cuya presencia favorecieron primero sus intereses mestizos (y mezquinos) que las propiedades de los indígenas. En los emisarios de los liberales recae el papel principal de ser quienes promovieron la desaparición de los terrenos comunales, la aparición de la propiedad

³⁶ “Según Melgarejo, en junio del mismo año (1856) se decreta la desamortización de fincas rústicas y urbanas en propiedad de corporaciones civiles o eclesiásticas dejándolas en venta, en una medida que anunciaban las Leyes de reforma. En 1857 éstas volvieron a inquietar a la población indígena; la ley de desamortización mató en el terreno legal a dichas comunidades las cuales, sin ningún valor ante la ley, no pudieron ya justificar el derecho de propiedad sobre sus tierras que así les fueron arrebatadas y puestas en el arca oficial para el pago de servicios políticos... la propiedad comunal pasó a ser privada; en el plazo de tres meses la tierra que no fue transferida en ese plazo devino en propiedad pública y podía ser adquirida por cualquiera que pagara su legalización.” (Ruiz, 1991, 58)

³⁷ Francisco Dieguillo Palagustín promovió un movimiento de protección de los terrenos comunales de los habitantes del actual municipio de Cuetzalan en 1868, el cual enfrentó a los indígenas con las autoridades estatales con un líder carismático (inclusive con tintes mesiánicos) en defensa de la tierra (Thomson, 1996, 1991, 1993b; Valderrama, 1996).

privada y la creación del actual estado de mini propiedades de la población nahua y totonaca de la sierra. En la zona de Tetelilla, Tuzamapan y Jonotla, los emisarios de apellidos Zamitiz, López, Díaz, entre otros (al igual que en Cuetzalan los Olazo) tuvieron una influencia fundamental (Archivo de la Junta Auxiliar de Tetelilla).

Sin embargo, no todas las poblaciones manifestaron esa oposición a través de revueltas; la mayoría de poblaciones optó por diversas estrategias, pero fue el ingenio de los propios indígenas lo que configuró muchos poblados actuales. En algunos casos, los indígenas tendieron a migrar de un poblado a otro donde las autoridades no fueran tan estrictas al tratar de cumplir los ordenamientos nacionales y estatales, algunos huyeron por conveniencia, por haber robado a la novia, porque los impuestos que intentaban cobrar eran altos o simplemente por no tener dinero, otros por escapar el reclutamiento forzoso en las fuerzas armadas que surgieron después de los triunfos liberales (Thomson, 1996). Algunos nahuas se movieron a territorio totonaco, principalmente, no se han documentado casos donde los totonacos llegaron a territorio de los nahuas, por lo que se indica que la población más susceptible a los cambios liberales fue la nahuat; sin embargo, es algo por probarse, no en este trabajo. En este tenor, Tetelilla fue un poblado que recibió mucha población nahua desde finales del siglo XIX debido al establecimiento de las ideas liberales, tal es el caso de la zona nahua de Xohiapulco donde la leva se impulsó fuertemente (Thomson, 1996) o bien de población que provenía del municipio colindante de Cuetzalan huyendo de los impuestos, en busca de un terreno para sembrar o por el robo de novias.

En diferentes textos se menciona el poder que tuvieron los mestizos después del triunfo liberal, basado en “la monopolización de los gobiernos municipales, el acaparamiento de las tierras comunales, la formación por los mestizos y su aliados indígenas, de ‘condueñazgos’ o ‘sociedades agrarias’” (Thomson, 1993a, p. 1) Lo anterior confirma lo que se ha venido señalando sobre ese dominio de los mestizos y el control férreo que hicieron en los pueblos de la sierra posterior a su arribo de 1862, inclusive desde antes donde hubo llegada de mestizos al inicio del siglo XIX.³⁸

³⁸ El historiador Guy P. C. Thomson ha destacado que durante el siglo XIX se ha mencionado la relación entre los liberales y su arribo a la sierra como controladores políticos de los pueblos a

El liberalismo popular, consiste en una tendencia particular de la política del siglo XIX aplicada a la sierra de Puebla, donde hubo una mayor disputa por el control de esa zona de tránsito; para ganar esos bastiones importantes, los líderes locales del liberalismo tuvieron que prometer tierras y la abolición de la leva, entre otros aspectos, a sus seguidores: “Surgió, pues, una especie de ‘liberalismo popular’, basado en cierta

través de la autoridad municipal, pero se cuestiona un asunto de fundamental importancia para el trabajo que realizó, pues señala que “... no sabemos todavía si la difusión del liberalismo dentro de las élites mestizas locales, fue un proceso generalizado o sólo limitado a ciertas comunidades. Tampoco sabemos si las ideas y políticas liberales llegaron a tener una difusión más allá de los círculos mestizos, hasta penetrar dentro de las comunidades indígenas.” (s/f, p. 1) Thomson hace una pregunta fundamental, ya que se trata de observar el impacto del liberalismo en los propios indígenas serranos del siglo XIX, como lo hace el autor, hay influencia en la vida indígena por el poder municipal, sin embargo, considero que la respuesta amplia a la penetración del liberalismo y sus categorías políticas como el municipio, no se obtiene exclusivamente de los posibles testimonios indígenas de esas épocas, si no se observa en la larga duración, con los procesos ideológicos que los indígenas se han apropiado del discurso localista sobre su territorio o pueblo a través de la categoría municipal, la defensa de su territorio municipal o de junta auxiliar. Es decir, la referencia al poblado en términos de municipio o no contestaría parcialmente la interrogante hecha por Thomson, ya que algunos indígenas tonacos y nahuas de Tetelilla, como la población tonaca de San Juan Ozelonacaxtla ha interiorizado en su discurso exegético del territorio próximo o de memoria, las categorías de municipio o junta auxiliar como sustento de su identidad.

No se trata sólo de afirmar que pertenecen a momentos distintos, si no que en su momento las reformas liberales tuvieron su impacto en lo económico, político, social, la educación y cultural de los pueblos serranos en el siglo XIX, como los levantamientos armados ya mencionados de los Olarte o el propio caso de Palagustín referido por Thomson en la zona de Cuetzalan. Se trata de contemplar que esos cambios iniciados por los liberales decimonónicos penetraron fuertemente en las categorías indígenas y borrar o hicieron olvidar, por ejemplo, los mitos de origen de algunos pueblos, los cuales fueron sustituidos por los relatos que aludían y aluden al pueblo en términos de municipio o junta auxiliar; es decir, que permearon la cosmovisión indígena a lo largo del siglo XX, proceso que fue acompañado por situaciones diversas como el establecimiento de la educación primaria, el bilingüismo extendido, crecimiento de los núcleos indígenas al interior de los pueblos, mayor presencia estatal a través de sus políticas de desarrollo nacional y las propias del ámbito indigenista, muy recientemente, la introducción de caminos y su pavimentación, el arribo de nuevas alianzas entre indígenas y mestizos para el control político (Gallegos, 1985; Ocampo, 1986; Sergio Hernández, 2009) de los municipios y la aculturación indígena de ciertos sectores que fueron educados como maestros, la radio indigenista de Cuetzalan, la migración al centro del país por parte de la mayor parte de tonacos y nahuas en algún momento de su vida, la diversificación de los sectores laborales (como el turismo), la apertura de nuevas formas de religión (Garma, 1987, Masferrer, 2004) el impulso de la educación media superior y superior. Lo anterior ha contribuido a confirmar cada vez más la presencia estatal y a que los tonacos y nahuas asimilen con mayor fuerza el impulso liberal iniciado en el siglo XIX.

reciprocidad entre los caudillos liberales (“los Tres Juanes” de Tetela, los Márquez Galindo de Zacatlán, los Arriagas de Zacapoaxtla), en gran parte mestizos, y algunos pueblos nahuas de la Sierra.” (Thomson 1993b, p. 3)

Importante afirmación que confirma lo que he dicho sobre la situación particular de la sierra, no rechazo ni confrontación abierta, mejor refuncionalización o mediación de la política y el estilo de vida indígenas:

“Las reformas liberales se introdujeron, pues, en un periodo en que las relaciones económicas entre indígenas y no indígenas (llamados en la Sierra ‘gente de razón’) eran relativamente equilibradas (con la excepción de Cuetzalan). Esto facilitó la aplicación pacífica de reformas –la desamortización de terrenos comunales, la abolición de servicios personales- que en otros lugares motivaron disgustos, rebeliones, y aún ‘guerra de castas’.” (Thomson, 1993a, p. 3-4)

Falta probar que este liberalismo popular haya imperado no sólo en Cuetzalan, sino en la mayoría de pueblos de la sierra, principalmente los que interesan son los de origen totonaco. Sin embargo, se puede considerar la información como un dato de trabajo que tendrá que corroborarse con otras investigaciones.

El liberalismo influyó de manera determinante para que los habitantes de la sierra aceptaran, como caldo de cultivo, los lineamientos de dirigentes liberales que transformarían los territorios y las concepciones ligadas a la cosmovisión de las localidades sobre su mismo lugar de origen. En primer lugar, el establecimiento de pueblos o asentamientos no fue un elemento “puro”, sino más bien una mezcla extraña de visiones entre religiosas y anticlericales. De esta da cuenta el establecimiento de pueblos y santos patronos como el robo de campanas lo atestiguan.

Ello indica que lejos de los liderazgos liberales, había una fuerte influencia religiosa en los líderes locales, mientras los religiosos con tal de no generar conflictos en los poblados, dejaron a los liberales y a los indígenas entremezclar su fervor patriótico y religioso con estas acciones que modificaron sustancialmente la organización de los pueblos, la manera de llevar a cabo la política y las prácticas culturales que, supongo, en algún momento tuvieron que cambiar. De tal forma

perduraron y se fueron construyendo los relatos a través de la configuración de los pueblos y sus límites territoriales, a su vez sustituyeron los mitos de origen por relatos que explican el origen en términos del Estado nación.³⁹

Por otro lado, reafirma que los liderazgos generales y locales observaron en la adscripción territorial un sustento ideológico, tal y como es palpable en el momento de observar los archivos municipales y de las juntas auxiliares y contemplar el empeño que pusieron los liberales por construir pueblos en términos de la civilidad y en nombrarlos con los héroes del nacionalismo actual o de los liberales locales.

Siglo XX. La reafirmación del etnoterritorio bajo el municipio posrevolucionario

Otra influencia fundamental en los cacicazgos del siglo XX derivados de esta influencia fue el caso del indígena originario de Cuacuilá, Puebla, el general Gabriel Barrios, quien tuvo un cacicazgo de 1917 a 1930 (Brewster, 1996).

El papel de Gabriel Barrios se puede ubicar como el personaje que consolidó las medidas liberales antes reseñadas y afianzó en los territorios próximos el poder de los mestizos en las cabeceras municipales y juntas auxiliares de los poblados de estudio, así como de algunos otros en la sierra. Esto es relevante porque la historia de los poblados tonotacos y nahuas es la historia de sus municipios y juntas auxiliares, dichos testimonios son los que viven en la formación del etnoterritorio de las personas que se entrevistarán en los capítulos III y IV, en cuyos testimonios ubicamos la visión del

³⁹ Los mitos fundadores son aspectos que retoman los principios de la organización previa a la llegada de los españoles (Navarrete Linares, AÑO). Para el caso de la sierra, son escasos los estudios relativos al tratamiento mitológico como legado de la época previa a los españoles, por ejemplo Oropeza (1998) hace un tratamiento sobre Aktizí, importante deidad tonotaca del trueno, cuyo análisis estructural arroja paralelismo con el cambio de personajes, como las sirenas y los relatos de agua e inundaciones. Taggart (1983) hizo un tratamiento del mito nahua desde la óptica de la estructura social y continuidad de los mitos mesoamericanos. Ichon (1990) también hace un tratamiento profundo del mito y lo vincula al origen mesoamericano, cuya coincidencia también se da con el estudio de los tonotacos de Zongozotla (Trejo, 2000), el otro tratamiento de los mitos mesoamericanos ha sido como resultado del sincretismo colonial y de la influencia española (Segre, 1987, 1990). Sin embargo, considero insuficientes dichos estudios para vincular con mayor precisión los mitos de origen de los distintos pueblos serranos. En este sentido, trataremos de probar que los relatos sobre la municipalidad forman parte de las narraciones de origen de los poblados, pero faltaría por probar que son una vertiente de los mitos de origen de corte mesoamericano y modificados por la Colonia.

etnoterritorio y su identidad, más que totonaca, apegada a un geosímbolo, el kachikin o pueblo.

Juan Francisco Lucas fue el personaje del liberalismo que impulsó fuertemente a Gabriel Barrios, quien logró cierta aceptación entre sectores de población serrana y consolidó un cacicazgo que abarcó la mayoría de poblados serranos, tanto totonacos como nahuas.⁴⁰

La política nacional marcó en gran medida lo que ocurría con liderazgos y cacicazgos locales en la sierra norte de Puebla durante el periodo posrevolucionario y hasta aproximadamente los años 50. Sin embargo, debe hacerse una pequeña introducción de esta época.

Después del interinato de Adolfo de la Huerta, en 1920, se presentó la consolidación del poder por parte del grupo sonoreense representado por Obregón, inició una etapa de lucha y enfrentamiento entre los caudillos que participaron en el conflicto armado, muestra de ello será el Maximato y los diferentes periodos presidenciales de 1928 hasta 1936, donde hubo descalabros y fracturas, una pugna por el control del país y para establecer influencias definitivas en lo político. Esta situación marcó en definitiva los sucesos políticos que ocurrieron en la gubernatura del estado de Puebla. Sólo en el periodo de 1920 a 1932 hubo 16 gobernadores, entre los cuales se puede destacar el papel de Leonides Andrew Almazán como factor de oposición al cacicazgo de Barrios.

Desde la época del gobernador Claudio N. Tirado, en cierta medida alineado al presidente Plutarco Elías Calles, se promovieron acciones en contra de Barrios, acusándolo de abusos en contra de la población serrana (Brewster, 1996, p. 122) y cuyos ataques culminarían con el gobernador Leonides Andrew Almazán en 1930. Ante esta situación, Gabriel Barrios respondió violentamente para salvar su cacicazgo invitando a sus batallones a la rebelión, dio instrucciones para resistir los intentos de las autoridades estatales e ignorar a las autoridades municipales impuestas por el gobierno

⁴⁰ Hasta el momento no cuento con datos que lo ubiquen como un continuador de lo que antes se denominó liberalismo popular, pero con seguridad perteneció a la nueva forma de caudillismo imperante en el periodo posrevolucionario de nuestro país, además cargado de un fuerte elemento de cacicazgo.

estatal. El presidente Emilio Portes Gil envió tropas a Zacatlán, Teziutlán y Libres, estableció gobiernos provisionales en los ayuntamientos y nulificó la elección de 1929. (Brewster, 1996, 125) Sin embargo, Barrios en esta breve rebelión y defensa de su coto de poder pudo salir airoso gracias a la intervención del ex gobernador Donato Bravo Izquierdo, quien promovió un indulto a favor del cacique de la sierra.

Su influencia radicó en imponer una férrea política antiagraria, mantener una política dominante en los poblados de la Sierra Norte de Puebla -incluyendo a Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla, nuestros casos de estudio-, una influencia militar, una subordinación a las políticas del centro de Puebla y del Estado nacional, todo ello acompañado de un fuerte posicionamiento de líderes locales y mantener la cultura de los grupos tonacos, autonomía de las localidades y respaldo de las clases medias. Promovió las leyes liberales, principalmente la Ley Lerdo, promovió la venta y compra de terrenos en distintos poblados, como se verá en el caso de San Juan Ozelonacaxtla, y enfrentó el movimiento agrarista que buscaba la repartición de la tierra entre los tonacos. En localidades indígenas y mestizas impuso líderes de localidades así como diputados locales y federales, manipuló disputas de diferentes facciones. (Brewster, 1996, p. 110-118) El poder de Barrios se manifestó de diferentes maneras en la sierra, como se verá en los relatos más adelante, sin embargo, el establecimiento de los teléfonos en las poblaciones como mecanismo de control de los líderes locales en cada uno de los poblados, significó reafirmar su supremacía militar y de control político en la zona.

Dos muestras evidentes del poder del cacique de Cuacuila, fueron, por una parte, instalar en los pueblos indígenas a secretarios que reafirmaron su control, mestizos que la mayor de las veces trabajaron como secretarios de las cabeceras municipales o de las juntas auxiliares, pero todos prestos a sus servicios. En segundo lugar, estableció una red de comunicación inter serrana por medio de un cableado telefónico; Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla dependían en cierta forma de ese poder regional ejercido por secretarios de las juntas auxiliares y porque ambos pobladores contaron con los teléfonos de Barrios en las primeras décadas del siglo XX.

A la caída de Barrios, los pueblos quedaron sin un líder fuerte, por lo que los cacicazgos entraron en un periodo de afianzamientos políticos dados por la aparición de caciques locales en cada uno de los pueblos, lo que condujo después de la década de los 50 a una transformación económica de la sierra y que llevó a los caciques locales a ser los intermediarios con los cultivos comerciales que iniciaron su auge con la implantación del café como producto comercial. (Masferrer 2004, 2005, 2006; Velázquez Hernández 1995 amplían adecuadamente el proceso)

La sierra tonaca también se transformó a partir de la introducción del entronque carretero Zacapoxtla-Cuetzalan en la década de los 60, proceso que aceleró la comunicación entre los distintos poblados de la sierra y los centros urbanos importantes como Puebla y la Ciudad de México, lo cual ha conducido a una migración importante de población tonaca y nahua a éstos lugares; ello también acarreó la pérdida de la arriería como medio de subsistencia de muchos tonacos que trabajaban para los caciques locales (Velázquez Hernández 1995).

Hasta el momento se ha afirmado que el etnoterritorio que poseen los habitantes de Tetelilla de Islas y de San Juan Ozelonacaxtla tienen su sustento en los procesos históricos que han vivido desde la época anterior a los españoles, cuando los cuerpos políticos estaban ligados a centros religiosos denominados altepetl, en tonaco chuchutsipi, cuya forma de organización retomaron los españoles para establecer los Pueblos de Indios y comenzar una reorganización político-administrativa que daría lugar a los pueblos a través de las congregaciones, cuya historia refleja una influencia religiosa fundamental al establecer parroquias y tratar de organizar la configuración espacial de los poblados serranos.

Sin embargo, la influencia definitiva del etnoterritorio, y de la identidad étnica, se presenta bajo la construcción de los pueblos bajo las ideas liberales impulsadas por caciques regionales como Juan N. Méndez, Juan C. Bonilla y Juan Francisco Lucas (Los Tres Juanes), quienes retomaron los primeros mecanismos del Estado decimonónico, las categorías municipales desde 1840, para construir un dominio político-administrativo a través de sus emisarios mestizos a los diferentes poblados de

la sierra y delinear aspectos relativos a la reorganización territorial, sobre todo por la Ley de desamortización de bienes eclesiásticos y de manos muertas de junio de 1856, Ley Lerdo, bajo cuyo eje se organizaron los municipios y juntas auxiliares. La continuidad política de esos cacicazgos serranos se continuaron bajo la tutela del general Barrios en el siglo XX y bajo ellos los indígenas tonacos construyeron sus referentes etnoterritoriales y su identidad étnica.

A pesar del recorrido elaborado hasta aquí, todavía faltan cuestiones fundamentales para entender la formación de los etnoterritorios desde el siglo XIX, por ello en otro trabajo se considerarán aspectos tan esenciales como los siguientes:

Después de este breve recorrido legal, ¿cuál fue el papel de la población indígena? ¿Cómo percibieron los diferentes cambios que movieron a las poblaciones en municipalidades o distrito o en pueblos pertenecientes a alguna de las cabeceras municipales o distritales? ¿Cómo fue la noción sobre el territorio en ese momento? ¿Qué tanto afectó lo legal en la identidad cultural?

**CAPÍTULO III.
ETNOGRAFÍA
HISTÓRICA DE LA
IDENTIDAD EN
TETELILLA**

CAPÍTULO III

ETNOGRAFÍA HISTÓRICA DE LA IDENTIDAD EN TETELILLA

En este capítulo presentaré de manera general los datos relativos a la etnografía de Tetelilla y los aspectos históricos relativos al siglo XIX, como los elementos que fueron configurando la etnoterritorialidad y la identidad de algunos de sus pobladores. A diferencia de San Juan Ozelonacaxtla, el siglo XIX adquiere relevancia porque los procesos impulsados desde el exterior, por la influencia de los mestizos llegados al poblado, fueron delineando la etnoterritorialidad y la identidad etnoterritorial de sus habitantes, mientras que en San Juan los procesos históricos del siglo XX fueron los relevantes para establecer su identidad etnoterritorial.

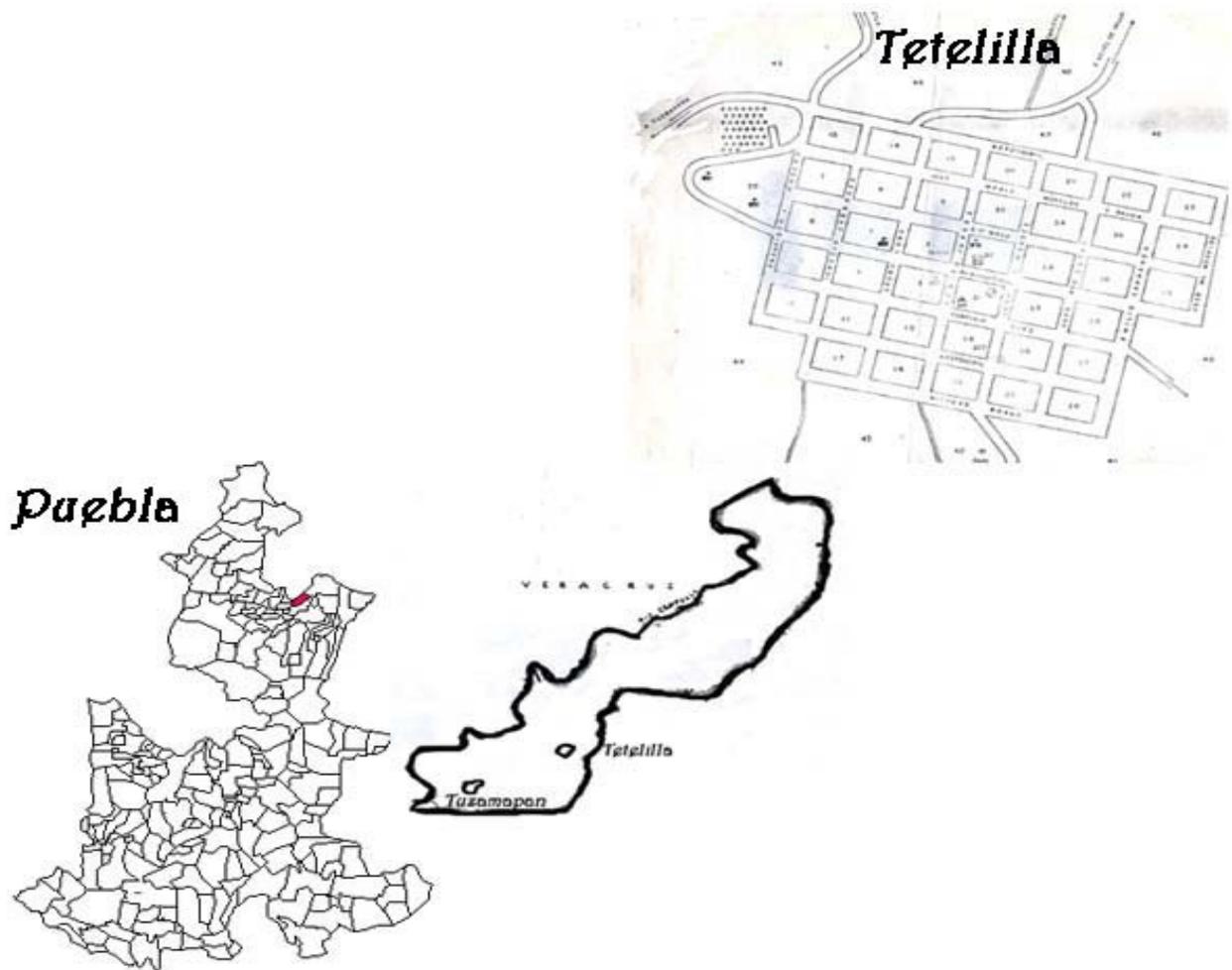
También en este capítulo se analizarán los relatos sobre el municipio que sustentan la etnoterritorialidad y su identidad ligada a éste, no una identidad étnica ni indígena, una referencia a sus ser totonaco habitantes de Tetelilla.

El principal objetivo es establecer los referentes históricos sobre la conformación de los relatos que los habitantes de Tetelilla designaron como los aspectos significativos de sus relatos fundacionales,¹ mediante la reconversión española de los pueblos tomando como fundamento la organización predominante antes de su llegada y de los acontecimientos del liberalismo político del siglo XIX que sentaron las bases para el desarrollo del Estado-nación, en las cuales el municipio y las juntas auxiliares fueron el sustrato de la organización y como categorías simbólicas han sido apropiadas por los indígenas a lo largo de los años como el sustento de su identidad territorial.

Etnografía de Tetelilla

La Junta Auxiliar de Tetelilla de Miguel Islas, perteneciente al Municipio de Tuzamapan de Galeana, se encuentra ubicada en la Sierra Norte de Puebla, en el declive hacia la costa del Golfo, precisamente en los límites de éste estado y el de Veracruz; su altura es de 530 m. s.n.m. en la parte central del poblado y de 300 en los terrenos de sus rancherías. Su latitud es 20°04'35"; longitud 97°32'56".

¹ Debo precisar que por la estructura de los relatos analizados en el tercer capítulo de este trabajo, no se puede hablar de mitos fundacionales como lo expresa la perspectiva de López Austin y lo analizó Navarrete Linares (2000)



Mapa 3.1 Tetelilla de Islas, Municipio de Tuzamapan de Galeana, Puebla. Elaboró: Víctor Manuel García Torres

Tetelilla es una voz nahua que los lugareños traducen de diferentes maneras: lugar donde nace tabaco sobre la piedra o cerro; lugar del cerro de las piedras; lugar donde abunda la piedra chica o cerritos de arcilla. *Tete* en nahuatl significa piedra, en tanto *lilla* o *ljiac* (tabaco según un texto escrito por el párroco del municipio) no está del todo claro. Según la versión de Alfredo López Austin, Tetelilla es cerritos o montones de tierra.² Por otra parte, la nahuatlización de la sierra, que incluía el cambio de topónimos totonacos a los de topónimos nahuatl, de la que han hablado ciertos autores,³ no impidió que el

² Información verbal.

³ Por ejemplo García Payón (1990) refiere que este proceso se dio hace aproximadamente once siglos; es decir, la toponimia nahuatl presente a lo largo de la

nombre totonaco de Tetelilla se perdiera y llegue hasta hoy aún sin una clara definición. En esta lengua hay tres formas de conocerlo: Catapacmic, en palabras de un mestizo comerciante con cierto dominio del nahua y del totonaco, se traduciría como el lugar al que se llega exhausto y, por otro lado, Capacmic, en voz de un curandero de origen totonaco, sería una especie de comal donde se ponen las tortillas. Por último, la versión recogida por un antropólogo, allá por los años setenta, señala que el nombre totonaco de Tetelilla era el de *Catapágni*. *Es decir Cata igual a cerro, y págni igual a quebrado. O sea Catapágni quiere decir en totonaco cerro quebrado.* (Bretón Esparza, 1971: 20) Sin duda, las variadas formas de traducir al español en ambas lenguas dependen de la experiencia propia y capacidad de los hablantes, así como de la relación que mantienen con su propia identidad porque señalan aspectos específicos del poblado y del lenguaje cotidiano.

Tetelilla limita al norte con el río Zempoala y Zozocolco de Guerrero, Veracruz; al sur con el poblado totonaco de Ecatlán y el municipio nahua de Cuetzalan; al oriente con Reyes de Vallarta y el río Tozán o Cuetzalilla (al igual que al sur); y, por último, al poniente con la cabecera municipal de Tuzamapan.

Tetelilla puede considerarse un asentamiento semicompacto, ya que en el centro se ubica el mayor número de asentamientos humanos y a los extremos, principalmente en el Coamaytal, se dispersan hacia los extremos. El poblado está dividido en tres secciones: la primera y segunda separadas por la calle de Juan N. Méndez (otrora fuera el camino real que conectaba Cuetzalan con Papantla), divide el poblado de oriente a poniente siguiendo como eje el propio declive de la ladera en que está asentado el poblado; entre estas dos secciones se encuentra el mayor movimiento poblacional pues es donde se concentra un amplio número de asentamientos y se ubica el movimiento comercial, así como las funciones administrativas y de culto religioso, la presidencia auxiliar y la iglesia, y la educativa, la escuela primaria y la telesecundaria. La tercera sección, que también recibe el nombre de Coamaytal, es la parte menos habitada y donde los asentamientos se

sierra no es un proceso en la historia reciente pero que, como una forma de identidad en algunos poblados, hizo que no se perdiera la toponimia totonaca. Esta misma aseveración es confirmada por García Martínez (1987).

encuentran más dispersos, se ubica en el declive mayor de la ladera sobre los caminos que conducen a Reyes de Vallarta y Zozocolco de Guerrero.

Tetelilla tiene bajo su cargo dos comunidades y una ranchería. Ésta última es la más cercana (aproximadamente a 1.5 Km. sobre la carretera que conduce a Reyes de Vallarta), conocida como el Zorrillo, en donde viven aproximadamente unas 183 personas que cuentan con una casa de salud, una escuela con sistema multigrado⁴ y un jardín de niños, representados por un comité de escuela.

Las comunidades son Morelos y el Jayal, cada una de ellas con población que no rebasa las 350 personas; ambas cuentan con casa de salud, primarias mixtas y son representados por un inspector, además de contar con un comité de educación, respectivamente. Jayal se encuentra entre los 300 y 310 m.s.n.m.; es el único lugar, que por su escaso declive, por la casi horizontalidad de sus terrenos, permite el empleo de maquinaria para la labranza de los terrenos. Morelos, con una de las mejores vistas panorámicas de la región, se iguala en altitud al centro de Tetelilla por encontrarse sobre una elevación pequeña, separada de la cordillera serrana. Ambos poblados, alejados del centro de Tetelilla por aproximadamente 30 Km en línea recta, mantienen contacto con el centro de la junta por un camino que en algunas de sus partes fue pavimentado recientemente (2005), pero en su mayoría es un camino de terracería; esta parte del poblado se comunica por un camino pavimentado a la cabecera municipal de Cuetzalan, o por una brecha que se camina en aproximadamente tres horas sobre el afluente del río Zempoala.

Antes de continuar con el desarrollo de este apartado, debo dejar claro que en Tetelilla habitaban, para finales del mes de octubre de 1997,⁵ 1691 personas, sólo en el centro de la junta, sin tomar en consideración las poblaciones que la conforman

De la información con que cuento se desprende que de las 1691 personas que habitan Tetelilla, 88 son trilingües con el totonaco como lengua

⁴ En donde existe únicamente un salón de clases y un profesor imparte clases para todos los grados.

⁵ Fecha en que terminé de aplicar el censo en el poblado y en que no contemplé los nacimientos de noviembre y diciembre, en un total aproximado de 5 en ambos meses, así como tampoco a las personas que migraron temporalmente para obtener un empleo.

materna y 35 son trilingües con el nahua como lengua materna; 296 son bilingües totonaco-español y 99 bilingües nahua-español; 70 dijeron entender alguna de las dos lenguas indígenas pero no hablarlo (“no lo resuelvo”) y 22 infantes están en aprendizaje de alguna de ellas. El resto, 1081 personas, se dice monolingüe en castellano. Sin embargo, estas cifras sólo son aproximativas, puesto que en repetidas ocasiones a individuos que dijeron no hablar alguna lengua diferente al español, se les escuchó hablar en totonaco o mexicano.

El adjetivo de trilingüe (que habla totonaco–nahua-español) es dudoso por diversas razones; salvo en dos ocasiones, en una mujer de origen totonaco y otra de origen nahua, se comprobó, efectivamente, que eran hablantes de los tres idiomas pues durante el censo se les escuchó hablar la lengua indígena no materna; el resto de los que se dicen trilingües, salvo las mujeres que rebasan en número a los hombres, lo hacen como una estrategia de superioridad o estatus; por ejemplo, los hombres se dicen trilingües pero solo por conocer las groserías en los tres idiomas; ahora bien, personas que se decían bilingües en totonaco, por ejemplo, dominaban sino a la perfección el nahuatl, sí suficientemente.

Mención aparte merece el caso de los jóvenes. Con regularidad, al momento del censo y en ambos trabajos de campo, los padres negaban que sus hijos hablaran totonaco o mexicano, pero el contacto con ellos permitió comprobar que sí eran hablantes; en otros casos se asumía sin prejuicio ser hablante de algún idioma diferente al español.

A todas estas observaciones debo sumar el hecho imprescindible de que el idioma cotidiano es el español y sólo en ocasiones, sin patrón establecido, se habla ya el totonaco o bien el mexicano; esto significa una homogeneización del idioma y al mismo tiempo que, como analizaré más adelante, la reproducción de alguna lengua indígena es señal de una cierta identidad étnica promovida a partir de ella, sobre todo en Tetelilla donde el Estado nunca ha impulsado una política educativa bilingüe, como en la cabecera municipal o bien en las rancherías que lo conforman.⁶

⁶ La cabecera Municipal de Tuzamapan, al igual que las rancherías de Huiziltepec, Flores Magón, Jayal y La Junta cuentan con sistemas educativos bilingües, unos en totonaco (Jayal y Tuzamapan) y otros en nahua (Huiziltepec y Flores Magón). Es de

Formación del etnoterritorio en Tetelilla: Kachikin-pueblo en el siglo XIX

¿Quién impulsó en Tetelilla la formación actual del poblado? La construcción del etnoterritorio (Le Bonniec, 2009; Barabas, 2004, 2008) y la identidad consiste en un proceso histórico de las localidades y sus individuos (Aguado, 1998; Giménez, 2000), son determinantes las relaciones establecidas entre los diferentes sectores sociales que han intervenido en la configuración de las localidades. Por ello, en este capítulo se vuelve la mirada sobre los procesos liberales del siglo XIX que configuraron la etnoterritorialidad en Tetelilla y la forma en que algunos de sus habitantes han construido sus referentes identitarios a partir de éstos. Por ello se hará un breve repaso sobre ciertos sucesos que son relevantes para entender la dinámica de la etnoterritorialidad.

La conversión y reordenamiento serrano

Hiraoka (1996) señala que el territorio se aprecia en la historia y que en ella conviven aspectos de la identidad; Giménez (2000) ha señalado que la identidad local designa el apego a un territorio geográfico o geosímbolo, en el que se desarrollan los elementos culturales cotidianos y las expresiones que presentan a un poblado como unidad homogénea en cuanto al territorio pero que en su interior puede mostrar una diversidad de adscripciones identitarias a partir de la profesión, trabajo, rol, género y por supuesto la identidad étnica.

La identidad territorial o la concepción de la historia del pueblo y el establecimiento del mismo en los linderos actuales y como parte de un proceso mayor de territorialización del Estado mexicano, Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla son poblados que, en afirmaciones de los entrevistados, muestran un significado especial a la historia de la formación o fundación del pueblo y sus límites territoriales actuales, así como a la categoría administrativa que poseen en el ámbito de la administración del gobierno. Con ello consolidan la contrastación con las cabeceras municipales a las que pertenecen y son reconocidos por los pobladores de las mismas como diferentes, incluso en

mencionar que ningún niño de Tetelilla asista a la cabecera a recibir este tipo de instrucción, aún siendo corta la distancia que separa la cabecera de la junta; en cambio, a la rancharía de Flores Magón, donde la población es eminentemente nahua y por lo tanto el sistema bilingüe nahua-español, una niña de Tetelilla asista a ese lejano poblado a internarse al albergue por iniciativa de su tío que es profesor de dicho lugar y de origen totonaco.

algunos elementos culturales como las danzas, los relatos de robo de campanas y la práctica de la mano vuelta, son importantes para la auto y hetero clasificación en ambos poblados.

El etnoterritorio se construye y se transforma de acuerdo a contextos externos (el Estado o lo que hubo antes de él) que han marcado la historia misma de los lugares y la relación con los indígenas y, a su vez, también tiene una dinámica propia distinguible sólo de manera diacrónica a través de la historia del territorio de los grupos estudiados. Por tanto, en plena coincidencia con Le Bonniec (2009), “Las identidades territoriales no son solamente frutos de procesos históricos, son reconstrucciones de un pasado desde la perspectiva indígena.” (p. 45) por consiguiente en los siguientes apartados, haré una revisión de la historia de Tetelilla para tratar de ubicar la forma en que el territorio ha sido vivido, tanto por las relaciones existentes, como por un marco que ocupa la revisión de la época anterior a los españoles, la Colonia, el siglo XIX y XX, tratando de distinguir cómo se configuró la identidad territorial de los habitantes de de Tetelilla, Tuzamapan, Puebla

Se considera que el etnoterritorio es la concepción que los propios habitantes elaboran de su territorio, sumando aspectos de su formación histórica, los actores que han intervenido para ella (la época anterior a los españoles, la Colonia, analizados en el capítulo anterior, y los liberales formadores del Estado nacional), la cultura, la autoadscripción al mismo y los conflictos o momentos de tensión que se viven en el territorio ya sea derivado de situaciones externas como endógenas de la región o el poblado.

Desde el siglo XVI se transformó el entorno serrano, el anterior elemento de unidad política y de identidad étnica, el altepetl, se vio transformado por el arribo de los españoles. Por ejemplo, Tetelilla pertenecía al altepetl de Xonotla, pero que tenía reminiscencias de organizaciones políticas y territoriales de poblaciones anteriores a ella, Tuzamapan y Ecatlán, quienes fueron los primeros territorios totonacos formados en la zona (Gerhard, 2000; Papeles de la Nueva España, (1905-1906). Los elementos identificadores de la identidad de los totonacos era su deidad y el apego a una autoridad política, quien estaba encargada de recolectar el tributo para los mexicas del altiplano (García Martínez, 1987; infra. Capítulo II)

Con la llegada de los españoles, la organización territorial y política recayó en las juntas eclesiásticas que dispusieron medidas con la intención de congregarse la población dispersa en el territorio de la Nueva España para facilitar la impartición de la doctrina. Se trató, por lo tanto, de un reordenamiento espacial tan profundo que contemplaba aspectos urbanísticos y arquitectónicos. (García Martínez, 1987: 372) Pero también este proceso perseguía la finalidad concreta de participar del progreso español a la vida indígena, puesto que dentro de las tradiciones españolas la vida urbana era considerada “la única base adecuada para la civilización”. (García Martínez, 1987: 154) También se pretendía consagrar la municipalidad, en un centro urbano, tomando en cuenta la reorganización de la vida política indígena prevaleciente en Mesoamérica.

Es pertinente abrir un paréntesis e intentar contestar una pregunta que me auxiliará para entender mejor lo que he venido comentando sobre el espacio, el mito y el Estado: ¿Este proceso tan temprano se arraigó en los mestizos tetelillecos para trazar la urbanización en el siglo XIX? Puede afirmarse en cierta medida, puesto que el progreso se pretendía al convertirse en centro urbano.

El arribo tardío de Tetelilla a las aspiraciones del siglo XVI en cuanto al establecimiento de centros urbanos trazados y de espacios como centros específicos en el seno de cada pueblo en congregación, hace evidente que las aspiraciones de los mestizos del siglo XIX no era más que, por casualidad o conocimiento, la continuidad de procesos de reacomodo espacial serrano (he mencionado ya el tipo de poblamiento disperso que caracterizó el totonacapan precortesiano) que ha desembocado en un acontecimiento histórico que se convierte en narración como reproducción de la mentalidad indígena dentro del Estado-nación; al mismo tiempo es expresión de la gran influencia de los mestizos inmersos en la idea de formación de la nación, como se verá más adelante.

El reordenamiento espacial iniciado en la sierra en 1546, tomó proporciones considerables entre 1576 y 1579 debido a la baja demográfica presentada en la zona por los azotes epidémicos que menguó la población indígena, permitiendo a las autoridades congregarse fácilmente a la población sobreviviente. Sin embargo, los pocos habitantes de los pueblos de Tusamapan, Santiago Ecatlán y Ayotochco (pueblos sujetos al corregimiento

de Xonotla), se negaron a la reorganización que las autoridades concluyeron en 1622.

Por otro lado, la misma conflictividad presente a lo largo de los siglos XVII y XVIII entre cabeceras y sujetos, Xonotla y Tuzamapan, se repitieron a lo largo del XIX entre la recién conformada cabecera municipal de Tuzamapan y la Junta Auxiliar de Tetelilla.

El enfrentamiento se debió, primero, a la baja demográfica que asoló a la cabecera eclesiástica de Xonotla en 1660, impulsando, por razones desconocidas, el crecimiento de población en Tuzamapan, lo que obligó al cura en 1687 a establecer la parroquia en el pueblo sujeto. Éste, a su vez, empezó a ser denominado por el patronímico que hasta la actualidad lo acompaña, San Martín Xonotla, hoy Tuzamapan, para distinguirlo de la cabecera; García Martínez sostiene que ese *proceso* no perduró pero logró vincular fuertemente los elementos simbólicos y rituales del pueblo y, sobre todo, que demuestra la permanencia del Altepetl como fuerza integradora que permitía identificar, por un lado, el patronímico de la cabecera (García Martínez, 1987: 285) y, por el otro, el conjunto del pueblo, es decir, dotó de una identidad etnoterritorial a los habitantes de dichos poblados. Esto permite comprobar una línea histórica colonial en que los sujetos se enfrentaban a la cabecera provocando secesiones como una salida al conflicto, este proceso dio origen, en términos de reconocimiento colonial, a Tuzamapan y Ecatlán en los primeros siglos de presencia española. Igual proceso no documentado debió acontecer en Tetelilla y Tuzamapan en algún momento del siglo XVI, que se evidencia, como ya lo apunté líneas arriba, en la continua conflictividad presente a lo largo del siglo decimonónico.

A toda la historia regional y local, es probable que Tetelilla, en efecto, sea un poblado seminuevo de la República de Indios, pero su nombre es un desprendimiento de dos cabeceras altepemes antiguos: Tetela y Xonotla. Al ser establecidos los corregimientos en la sierra, aproximadamente en 1533 Tetela y Xonotla fueron unidos en una sola jurisdicción, que motivó se designara a Tetela como “Tetela de Xonotla”, sin embargo, la sede del juez se estableció finalmente en las postrimerías del siglo XVI en Tetela. Y ante la cercanía de una nueva congregación, la zona de estudio, para esos años, es

probable que optaran por designarla con un nombre parecido al del corregimiento: Tetelilla.

El etnoterritorio serrano entre el siglo XVI y el siglo XVIII fue construido en torno a las iglesias y las casas reales, cuestión que modificó el espacio y el territorio de los antiguos altepetl, ya que se empezó a configurar la nueva cara de los pueblos, una vez que los indígenas empezaban a abandonar la antigua forma dispersa de habitar la sierra. El primer paso, pues, fue el establecimiento de iglesias.

Para el caso de Tetelilla, la iglesia está orientada hacia el oriente. La entrada mira hacia el poniente pero el sol del oriente le da por la parte trasera. No hay datos históricos que señalen la fecha de construcción de todas las parroquias serranas, pero se ha señalado su construcción para finales del siglo XVI, como fue el caso de Tuzamapan y Ecatlán, en tanto el resto de los poblados la consolidaron para el siglo XVIII.⁷

Un nuevo reacomodo del espacio de los pueblos se presentó con el advenimiento de los mestizos administradores de los ayuntamiento y alcaldías, y posteriormente para las incipientes juntas municipales.⁸ Para el caso de Tetelilla, la llegada de los administradores trajo consigo también la llegada de una nueva forma de pensar imbuida por la idea liberal.

Sobre las rupturas de poblaciones en el siglo XVIII no hay evidencia de tales sucesos, sean perdido los documentos y la memoria de los habitantes no alcanza hasta ese entonces, por lo tanto, se refiere a los acontecimientos del siglo XIX como los configuradores del etnoterritorio en Tetelilla, inclusive a sabiendas de la falta de información que se genera entre el tránsito del siglo XVIII a éste.

Formación del espacio en Tetelilla

Vamos por partes. Los personajes que impulsaron el cambio del territorio y del espacio en Tetelilla fueron los administradores mestizos que arribaron a la

⁷ En este sentido, la única fuente es la de Gerhard, 2000: 399.

⁸ Estuardo Gallegos (1985, 47) ha observado la misma situación para Tuzamapan, en donde afirma que “En el reacomodo de los indígenas parece estar el origen de la tradición de reasentamiento de Tuzamapan, pues cambiaron sus antiguas ubicaciones prehispánicas a sitios más accesibles y con un patrón urbanístico de trazo reticular concentrado en torno a la plaza mayor, la iglesia y la casa real.”

sierra en diferentes momentos. Los administradores, muchos de ellos con ideas liberales (ver capítulo II) fueron enviados a los diferentes poblados de la sierra, ya fuese en las cabeceras doctrinales y políticas o bien a los pueblos sujetos con un número importante de habitantes inferior a los que habitaban los primeros, por la Jefatura Distrital, la cual era Tetela, remanso de la antigua cabecera doctrinal, que mandaba emisarios de Tetela,⁹ Zacatlán o San Juan de los Llanos (en la actualidad municipio de Libres).¹⁰

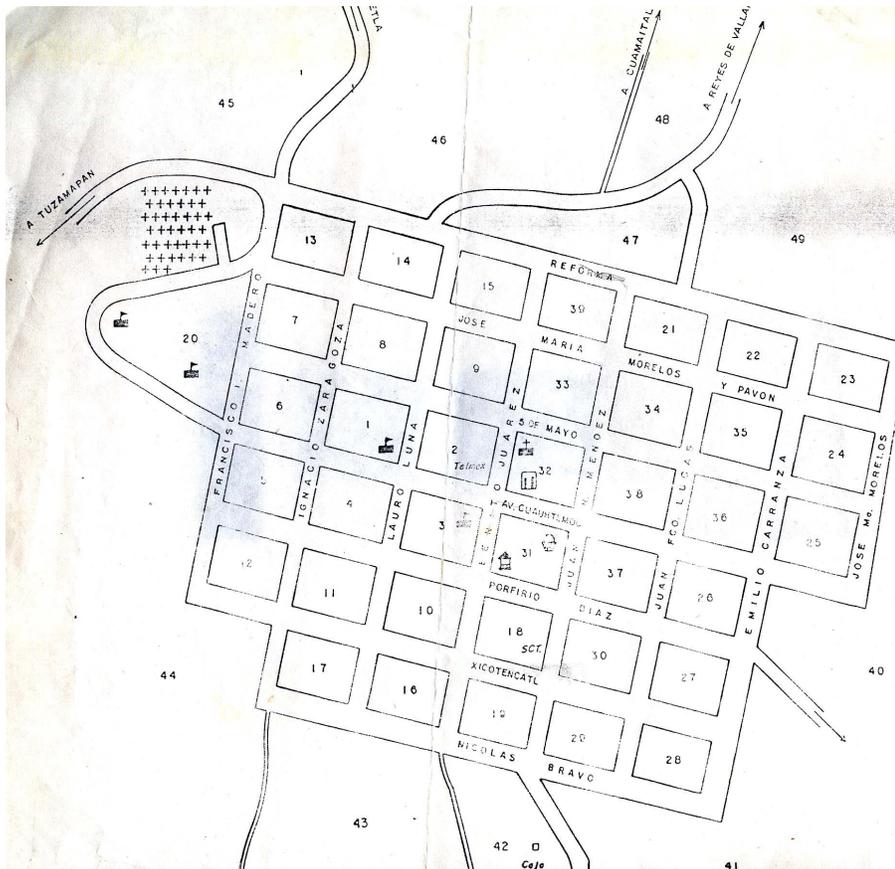
Así, al arribo de éstos y con la intención de hacerle una mejora al poblado, primero decidieron crear la plaza pública no entorno a la iglesia, sino a la ubicación del palacio de gobierno o de los poderes civiles, debido a la idea liberal ya dicha. El etnoterritorio de Tetelilla inició sus cambios respecto al a época de dominio de la iglesia, con él inició de la transformación del espacio público, ya que se comenzó el trazo de la plaza pública, el delineado de las calles, los cuales son elementos indiscutibles de la identidad de algunos de sus habitantes en la actualidad, por lo tanto se intentará probar que la identidad auto adscrita sobre el poblado reside en las acciones liberales del siglo XIX.

Entonces el proceso apuntado arriba, fue por lo menos en Tetelilla de forma inversa, en lugar de buscar la iglesia para construir la plaza, se ubicó el centro de poder civil para su construcción, ya que la iglesia quedó en la parte inferior de la plaza, mientras que ésta fue construida enfrente del antiguo palacio de la junta auxiliar. Esto marca una ruptura total con el espacio impulsado entre en los siglos XVI y XVIII, y se puede aventurar que los liberales cumplieron en efecto la separación del poder civil y el de la iglesia.

⁹ Tener en cuenta la información presentada en el capítulo II, La nueva reorganización serrana de principios del Siglo XIX, donde se establecen los aspectos relativos a esta influencia.

¹⁰ Un caso sobresaliente de los mestizos que llegaron a la sierra lo proporciona Comi Aguilera (2010), que retomó la narración de Wistano De la Calleja Molina, habitante de San Antonio Rayón, Jonotla, quien ha guardado en la memoria y transmitió su oralidad de forma escrita para conservar el paso de su familia, la cual durante las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX tuvo a su cargo diferentes cabeceras municipales y juntas auxiliares. El narrador señala que sus ancestros alieron de la capital poblana a buscar trabajo: “Adalberto fue a Olintla, Zacatlán como secretario y maestro. Mariano fue a Jopala, Zacatlán, como secretario y maestro. Aurelio fue a Huehuetla, Zacatlán, como secretario y maestro.” (p. 43) En dicho se elato se destaca que eran gente letrada y con disposición al trabajo entre la población indígena, además de que en la información general se destacan los vínculos familiares que establecieron con mestizos de la sierra de los municipios de Cuetzalan y Zacapoaxtla.

El cuadrado reticular actual del poblado tiene su origen en el siglo XIX. Una vez hechos los arreglos para la construcción de la plaza, los mestizos proyectaron la construcción de las calles en un terreno con bastante declive por la ladera del cerro que ocupa Tetelilla, y tomaron como puntos de referencia las pocas casas ya establecidas y las barrancas o pequeñas cañadas que se encuentran en la parte central del pueblo.



Mapa 3.2 Reticulado del poblado de Tetelilla. La coincidencia en el trazo de calles es un aspecto de la identificación utilizada por los habitantes de Tetelilla para auto diferenciarse de poblados que no tienen un trazo cuadrado, como se observa en la imagen. INEGI 1995.

La delimitación de la plaza marcó un aspecto fundamental para darle rostro a un poblado en ciernes, el cual necesitaba de elementos simbólicos y geosimbólicos para dotar de cierto orden espacial al poblado, pero con ello inició también un aspecto de referencia identitaria para los habitantes de Tetelilla en la actualidad.

La construcción del palacio de la junta auxiliar y de la escuela inició el 1 de diciembre de 1886 por parte del albañil Pedro Soto, que deberían estar

listos para el 15 de marzo de 1887.¹¹ Esta necesidad de construcción obligó que el proceso de delimitación de la plaza pública se hiciera apremiante, por lo que una comisión nombrada *ex profeso* rindió un informe con las siguientes medidas: por el “poniente mide Ochenta y cuatro varas y por el Sur sesenta y cinco varas, y por el Oriente Ochenta y cuatro varas, y por el Norte sesenta y cinco varas”.¹² Así, el 28 de octubre de 1877 eligieron el *lugar de la plaza de este pueblo según la ley de 25 de junio de 1856*, Ley Lerdo bajo la cual se escudaban los mestizos para generar los cambios espaciales y territoriales en Tetelilla, el trazo de la misma se concluyó el 16 de septiembre de 1896, fecha que remarca un ánimo nacionalista por parte de quienes encabezaban la traza urbana del poblado. El trazo consistió en señalar diferentes medidas, tomando como base las anteriores: de norte a sur tenía sesenta varas; media curva entre oriente y sur lindando con Manuel Díaz, abuelo de Eleuterio Díaz. Da vuelta al oriente y para el camino real a Jonotla hasta alcanzar 53 varas. Da vuelta hacia el norte colindando con Lorenzo Hernández, en línea recta medía ciento ochenta varas; da vuelta al poniente hasta llegar nuevamente al lindero del norte *donde comenzo el terreno sobrante de la orilla de la plaza por la parte del norte pertenece al ejido de esta población y queda demarcada como sigue*: de norte a sur por el poniente mide 63 varas; de aquí da vuelta hacia el norte y *sigue y sigue por este pasando por el camino real que conduce de este pueblo al de los Reyes* y mide 10 varas; por último da vuelta al poniente hasta formar esquina con el punto iniciado. *Como autoridad política de este lugar y conforme las prescripciones de la circular de la Jefatura Política del distrito de primero de octubre de 1870 y del acuerdo del Superior Gobierno del estado de 9 de abril de 1869 queda declarada la plaza de este pueblo como se acuerdo por esta patriótica junta municipal con la que queda concluido lo pactado para su valides en todo tiempo y firmando los que forman esta patriótica corporación y su Secretario*.¹³ Al mismo tiempo que la plaza era trazada, en un primer momento colindaba con el cementerio de Tetelilla que antiguamente, alrededor del siglo

¹¹ Aunque encontré otro contrato que señala que el inicio de la construcción de la escuela se haría el 15 de noviembre de 1886 y se concluirían el último día de enero de 1887. AJAT, Legajo 1, Gobierno 1886, Caja No. 4.

¹² Sesión Pública Ordinaria del lunes 19 de abril de 1886. AJAT, Legajo 1, Gobierno 1886, Caja No. 4.

¹³ AJAT, Legajo 1, Gobierno 1886, Caja No. 4.

XVIII, se encontraba en lo que hoy es el atrio de la iglesia, formando un *rectángulo cuadrado*.



Imagen 3.1 Plaza y presidencia auxiliar de Tetelilla. Foto: Víctor Manuel García Torres, 2010.

La delimitación de la plaza pública y la construcción del palacio municipal, constituyeron los primeros elementos visibles, lejos ya de la iglesia y su sonido de la campana como modelos de desarrollo de la colonia, de una nueva presencia étnica e ideológica: el mestizo. Aunado a esto, llegaron nuevas ideas sobre la forma de vida dispersa que mantuvieron los totonacos hasta bien entrada la colonia, ya que delimitaba su espacio a zonas plenamente identificadas donde tenían su solar y, como elemento que cambió la idea comunitaria de posesión de los terrenos, la parte, si era el caso, en que podría sembrar.

La plaza fue el primer aspecto que cambió la concepción de los tetelillecos sobre su espacio, pero se continuaron, de forma paralela, con los cambios generales del espacio, lo cual promovió la apertura de las calles.

“Los suscritos manifestamos en nombre del pueblo en vista de su elección que recayó en los que hablan, y es como sigue:

Primera los vecinos del pueblo de Tetelilla de Yslas ceden á la junta auxiliar del mismo pueblo sus fine (s) del centro (l) de la población para que pueda libremente dár principio á la apertura de calles.

Segunda la junta indemnizará lo (s) terrenos que ocupe proporcionalmen(te) y en el orden de la nomenclatura las calles que haya que alinear.

Tercera los vecinos perderán á veneficio público toda clase de plantas que haya que destruir.

Tetelilla de Yslas Agosto 20 de 1,887.” Rúbrica: Ambrosio Soto, Joaquin Fuentes, Andrés Castañeda. (AJAT, Gobierno 1887, Exp. 3)

Sesión extraordinaria del 14 de febrero “reunida la junta auxiliar y todos los vecinos de este pueblo el presidente [...] despues de aludir extensamente sobre la conveniencia de habrir calles tanto por ornato como por el uso de ellas propone las siguientes acuerdos, que suplica al pueblo estudie juiciosamente y a prueve

Primero: que se habran todas las calles que se pueda hasta donde sea el terreno lo permita

Segundo: a los vecinos por cuyos citios pasen las calles que no cedan gratis lo que mas les ocupen se les indemnizaran con otros del (común) omun y á los que hagan opocicion se les intervendran por causas de utilidad publica indemnizandoles en numerario el valor de sus terrenos ocupados

Tercero que se nombre una comision de cinco personas para que delinea las dichas calles y la precida el C. Pedro Soto” (AJAT, Gobierno 1887, Exp. 3) Rubrica: Rafael Soto, José Degante, Bacilio Castañeda, Joaquín Fuentes, José Santiago, Miguel Vázquez y Andrés Castañeda.

Se discutió y aprobó por unanimidad al igual que el cobro de 65 centavos para la construcción de la casa escolar, pues los fondos se habían terminado.

Ahora bien, este inicio del cuadrado reticular de las calles no estuvo exento de problemas, y problemas bastante serios. A partir de esta medida se puso en evidencia que el repartimiento de terrenos conforme la ley de desamortización de 1857 fue hecha en beneficio de los administradores mestizos quienes afianzaron sus posesiones en los terrenos mejor ubicados del poblado, al mismo tiempo que la adjudicación de los mismos no demostraba la posesión real de los terrenos, pues los linderos y medidas así como los propietarios no coincidían según lo señalaban los documentos que tenían los habitantes. Es preciso aclarar que la propiedad de la tierra en Tetelilla es totalmente de propiedad privada, por lo que no existen terrenos en común o la

idea de propiedad comunal, ya que la propiedad privada imperó desde ese entonces en el poblado.¹⁴

Ejemplo de lo anterior fue una sesión de cabildo realizada el 16 de abril de 1887, en la que se pone de manifiesto que la escrituración realizada por el secretario después de 1857 estuvo plagada de errores. En dicho documento se apunta que por la delimitación de las calles se destruyeron huertas de café y “otras mejoras de las personas”, y que “todas ó la mayor parte” de las mismas no quedaron conformes por la escrituración pues “todas las escrituras estan tan imperfectas que no sirven para la seguridad de los terrenos, por que unas no estan incluidas, otras no expresan linderos ni capacidad, otras no estan selladas ni firmadas y otras no corresponden á los terrenos que los dueños de ellas poseen y para remediar ese defecto desean que todo quede en el mejor orden y ya que el pueblo tiene entusiasmo en alinearse para beneficio suyo propone:

Primero: Que se pida al pueblo su consentimiento para que conforme lo demarque el orden de calles se le dé á cada uno de los vecinos una fraccion cuadrada en que con el respectivo corral en linea recta de la calle forme su casa y su huerto si le parece

Segundo: Que para el mismo fin se pida permiso á la Gefatura Politica del Distrito

Tercero: Que deviendo ser los titulos nuevos conforme á la distribución se aplique á la Gefatura tenga la vondad de dar un borrador para su formación.” Rubrica: Rafael Soto y Cirilo Zamitiz.¹⁵

¹⁴ Esta situación es de suma importancia porque evidencia el hecho de que el proceso nacional que partió de la idea liberal de la ocupación de terrenos baldíos, y considerados como tales la idea de ancestral de propiedad comunal de los indígenas, fue el pretexto para despojar de terrenos a particulares así como una de las posibles causas de la desaparición de los terrenos comunales de Tetelilla. Al respecto, en la actualidad se tiene en el poblado que la única propiedad comunal, y por lo cual los hombres y mujeres tienen que hacer faena (trabajo en beneficio del poblado que todo hombre o mujer jefe de familia del debe hacer), es la parcela escolar, reconocida como tal mucho después del periodo revolucionario.

¹⁵ En este sentido es importante recalcar la importancia que tuvo este último personaje, pues fungía como secretario de la junta desde ... enviado por la Jefatura Distrital que era y es Tetela; al mismo tiempo era director de la escuela para niños en el poblado. Este personaje, por los documentos encontrados en el archivo de la junta, nunca apareció en los distintos censos elaborados para el periodo de análisis, pues él mismo era quien los llevaba a cabo y nunca apareció en las listas de contribuciones, por lo que refleja una actitud malintencionada de manipular la información de la junta

Con lo anterior se dio inicio al cuadrado reticular de las calles, el cual se concluyó el 30 de diciembre de 1896, año en la que se iniciaron los trabajos sobre la división del poblado y la nomenclatura de las calles. En la actualidad Tetelilla cuenta con una división marcada por dos secciones (nunca hubo barrios) que parten al pueblo por la mitad. Una es en la que se concentran los elementos religiosos (la iglesia) y la sede del poder local (el palacio de la junta auxiliar). Sin embargo, esta división muestra que los intentos realizados por los secretarios por otorgarle mayor “orden” al poblado fueron socavados. Pues en un documento fechado el 31 de julio de 1895 (AJAT, Presidencia, 1895, Exp. 3) se pretendía que el poblado estuviera dividido en cuatro secciones en las que las calles tenían los nombres de los personajes regionales importantes y del nivel nacional, con la intención de introducir los mandatos del Estado-nación de homogenizar a su población.

en beneficio propio. En la actualidad, no se ha ubicado descendencia de este personaje en Tetelilla, pero sí en la cabecera municipal de Jonotla a donde después se trasladó para ocupar el mismo cargo, y en donde sí hay predios en posesión de sus herederos. Dichas propiedades se encuentran en la parte central del poblado y son las mejores ubicadas respecto al palacio municipal y la iglesia, lo que también puede reflejar que se manipuló información en beneficio propio. Sobre Rafael Soto, fue un albañil que llegó a Tetelilla como trabajador para la ampliación del palacio de la junta auxiliar, pero en donde estableció finalmente su residencia, extendiéndola hacia las cabeceras municipales de Tuzamapan y Jonotla. Otros personajes que llegaron a Tetelilla también de Tetela fueron los apellidos Cabrera, Hernández, Joaquín Fuentes y Rafael López. En el caso de las dos primeras familias, en la actualidad poseen grandes extensiones de terrenos y en el caso de los Hernández acaparan gran parte de la introducción local de mercancías. Es destacable señalar que sus propiedades son las que rodean la plaza central del poblado. Joaquín Fuentes tuvo descendencia en Tetelilla pues se casó con una mujer originaria del poblado pero en la actualidad no se ha podido establecer un vínculo directo con este antepasado; es notorio que este personaje también sabía leer y era comerciante. Sobre Rafael López se sabe que llegó a Tetelilla procedente de Xochitlán, pero con el tiempo cambió su residencia a la cabecera municipal de Jonotla, en donde su descendencia forjó una fama como caciques y matones después de la segunda década del siglo XX. Aurelio de la Calleja también fue un personaje importante, del cual no se ha podido establecer su origen y no hay descendencia actual en el poblado. Sin embargo su importancia radicó en ser maestro de una disciplina férrea que indujo a los niños totonacos a abandonar su lengua materna y el vestido de manta; otras de sus características fue la de ser un gran orador tanto en español como en totonaco. Estableció su descendencia en Jonotla, lugar en que radican sus familiares y el relato de Wistano mencionado antes así lo confirma.



Calle 5 de Mayo de norte a sur en 1997.
Foto: Víctor Manuel García Torres.



Calle 5 de Mayo de sur a norte en 2010.
Foto Víctor Manuel García Torres

Esta información es relevante, ya que los tetelillecos establecen una identidad sobre la configuración espacial de su poblado con respecto a la cabecera municipal de Tuzamapan y con respecto a otros lugares de la sierra como Jonotla y Huehuetla, donde las calles no están alineadas en retícula y al parecer no tienen hilo conductor para su distribución, todo lo contrario que se ubica en las calles de Tetelilla (Ver mapa No. 3.2). Es decir, los habitantes de Tetelilla establecen una autoadcripción al reticulado cuadrado de la distribución de las calles y forma una identidad sobre el territorio de malla, lo cual da lugar a su pertenencia etnoterritorial en términos espaciales y locales, es decir, de la configuración de sus calles han establecido un geosímbolo de su identidad.

La nomenclatura de las calles como influencia liberal y la visión del etnoterritorio

Desde la perspectiva antropológica, las calles (Rojas Porras, 2006, p. 93) son parte de los elementos simbólicos bajo los cuales se construye el territorio y el espacio cultural de un grupo, por ello el referir a las calles actuales e históricas de Tetelilla, permite enlazar el aspecto simbólico de la construcción del etnoterritorio y su identidad como grupo social.

Nomenclatura de las calles de Tetelilla propuesta por liberales en el siglo XIX			
Seccion 1ª	Seccion 2ª	Seccion 3ª	Seccion 4ª
1. Juan N. Mendez	1. Porfirio Diaz	1. Nicolas Bravo	1. Benito Juarez
2. Laura Luna	2. Romero	2. N. y Bustamante	2. Xochitl (tachado Iglesias)
3. Agustin M Bravo	3. Rubio	3. J. Alvarez	3. Colon
4. Morelos	3. Pedro Hinojosa	4. Y Prieto	4. ahuizatl
5. Allende	4. J. Barranda	5. M Arista	5. Hidalgo
6. Arteaga	5. Carlos	6. V. R. Palacio	6. Pomposo M. Bonilla
7. Escobedo	6. M Dublan	7. J. Rivera	7. Nezahualcoyotl
8. Corona	7. J ^e M	9. Libres (tachado El S. XIX)	8. M. Ocampo
9. Guerrero	8. Ygnacio Mariscal	10. Alarcon	9. Ignacio L. Vallarta
10. Aldama	9. R. Márques	11. Y Farias	10. L. Guzman
11. Avasolo	10. S. Lerdo	12. Treviño	11. Xocoyotzin
12. Isidro Grimaldo	11. Gonzalez Ortega	13. M. J. Martinez	12. Nezahualpilli
13. Miguel R. Mendez	12. Comonfort	14. A. santa Fé	13. Xicotencatl
14. Valentin Sanchez	13. Ramirez	15. A. Chavero	14. S. Rocha
15. Topiltzin	14. Alatorre	16. Lizarde	15. Liccaga
16. Neconetzin	15. Berriozabal	17. Tenoc (tachado Galeana)	16. El Gallo (tachado Verdusco)
17. Tepancaltzin	16. La madrid	18. Matamoros	17. M. Gonzalez
18. Chimalpopoca	17. Jimenez	19. Zalazar	18. M. Negrete
19. Quintana Roó	18. Ignacio de la Llave	20. Independencia	19. D. Cabrera
20. Mina		21. Naranjo	20. B y Hernandez
21. Rayon		22. Diez Gutierrez	21. Alariste
22. Galeana		23. L. Valle	22. Fopetl (Topetl)
		24. J ^e M. Cuatlenc (Cuattlenc)	

	19.Y. Zaragoza 20.Degollado 21.Juan de la Luz Enriquez	1.	
--	---	----	--

Cuadro No. 1 Nomenclatura de las calles de Tetelilla propuesta por liberales en el siglo XIX. Elaboración propia, AJAT, Gobierno 1887, Exp. 3.

La nomenclatura de las calles refleja el deseo del secretario mestizo de la junta¹⁶ por inculcar en los tetelillecos el incipiente ánimo nacionalista, que abrigaba el sentido de nación al involucrar tanto a héroes locales (como el caso de Juan N. Méndez, quien junto con Juan Francisco Lucas participó en la batalla de Puebla al lado de Porfirio Díaz, y comandó a indígenas totonacos de la región de Zacapoaxtla) como a nacionales (Porfirio Díaz, Aldama, Allende, Hidalgo, Lerdo de Tejada) y nombres que exaltaban al indio muerto y forjador de una nación (Topiltzin, Neconetzin, Tepancaltzin, etc.). Estas aspiraciones de construir cuatro secciones del poblado fue un intento permanente durante los últimos años de la década final del siglo XIX, pero quedaron sólo en el papel, pues el tamaño de la población Tetelilla así como la topografía propia del territorio no lo permitieron. De tal forma que la división en dos secciones actuales tuvo una serie de intentos que determinaron su formación actual.

De tal forma, la noción de espacio físico y simbólico que en la actualidad poseen los tetelillecos se logró por intermediación de mestizos con ánimo nacionalista en el sentido liberal, pero que ha sido interiorizado en una forma de identidad territorial actual en contraposición de sus poblados vecinos, pero principalmente con el de la cabecera municipal de Tuzamapan, con la cual

¹⁶ Para ese entonces Cirilo Zamitiz ya se encontraba en Jonotla y por lo tanto había abandonado el cargo de secretario, siendo sustituido por Vicente Cabrera, quien también había tomado posesión de la dirección de la escuela para niños y también de la escuela para niñas "Amiga para niñas Cuahutemoc", nombrada así en "honor y recuerdo venerado del indio Azteca que tan heroicos sacrificios hizo por la defensa de la conquista de nuestra patria en 1521" Discurso pronunciado por el director de la escuela Vicente Cabrera el 5 de febrero de 1892, fecha en que se inauguró la escuela para niñas en Tetelilla. Este hecho refleja el ánimo que poseía el secretario por contagiar del sentido nacionalista de la "patria" mexicana basado en el ánimo liberal por dotar de unidad al incipiente país.

sostienen que no tiene un trazo reticular como las calles de Tetelilla.¹⁷ En esta situación se entrevé que la identidad indígena tiene diferentes elementos para generarse, como lo afirma González, en medio de la maraña comunicativa, la modernidad y la ideología burguesa representada por el neoliberalismo. En este sentido, los indígenas, o los individuos en general, intentan reconstruir su identidad por diferentes procesos: “busca reconstruir su identidad comunitaria objetivizada” (González, 2004, p. 26) por medio de las calles y del espacio del poblado. En el caso de algunos habitantes de Tetelilla, toman las calles para separarse de un grupo social similar, el pueblo de Tuzamapan, pero con categoría política distinta, la cabecera municipal, por ello, las referencias a las calles con un origen histórico marcado por los liberales decimonónicos arribados a Tetelilla, en este momento se convierten en uno mapas de los procesos para construir la identidad ligada al territorio, es decir, el etnoterritorio. Desde aquí se aventura a afirmar, entonces, que el etnoterritorio también descansa sobre elementos objetivos, como las calles con una formación histórica particular en un poblado, es decir, se convierten en “proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad” (Aguado, 1998: 20), y se interioriza como un elemento geográfico para designar el apego a un territorio geográfico (geosímbolo),¹⁸ en el que se desarrollan los elementos culturales cotidianos y las expresiones que presentan a un poblado como unidad homogénea en cuanto al territorio pero que en su interior puede mostrar una diversidad de adscripciones identitarias a partir de la profesión, trabajo, rol, género y por supuesto la identidad étnica.

¹⁷ Al respecto es importante señalar que la noción de espacio reticular “casi perfecto” se compara con el poblado de Reyes de Vallar, el cual sólo posee un espacio determinado por una calle principal que rompe de tajo con la ladera del cerro y no otorga el sentido de población sino la de una línea de viviendas. En el caso de Tuzamapan, las calles también adquieren un sentido reticular, el cual es roto por la existencia de calles que terminan en cerradas o interrumpen drásticamente el sentido de cuadrado.

¹⁸ Un geosímbolo es el territorio “considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etcétera; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva” (Giménez, 2000: 24).

¿Quién impulsó la formación actual del poblado en Tetelilla? Como ya se ha aludido, fueron los mestizos con ideas liberales, en particular los secretarios de la junta, quienes otorgaron el sentido reticular, inmersos en una perspectiva de impulsar el sentido de pueblo que a su vez estaba ligado con la idea de nación. Al mismo tiempo, los mestizos continuaron, de manera consciente o no, el sentido de “progreso” que los primeros españoles en el continente veían en la planeación y establecimiento de los pueblos de indios, no obstante no haberlo logrado durante el periodo Colonial.

De esta manera, se apunta que la construcción del espacio fue ajena a la mayoría de los indígenas totonacos y nahuas, pero aceptado por éstos en la actualidad en un sentido “egocéntrico” que denota cierta identidad sobre el territorio que habitan y lo contrastan con los poblados aledaños como una forma de identidad puebleril. Es decir, han construido una visión de su etnoterritorialidad a partir de los elementos externos impulsados por los mestizos liberales del siglo XIX y que retoman en la actualidad para autoadscribirse como habitantes de Tetelilla.

Al mismo tiempo, rompió con la noción de espacio que otros totonacos y nahuas le otorgan a la configuración del pueblo, pues lo observan más como una extensión de una cosmovisión ligada a los dioses. Por el contrario, en Tetelilla se sigue el ordenamiento de planeación y modernidad que persiguió el Estado-nación, en donde han olvidado el sentido espacial de la cosmovisión indígena y han dado lugar a una cosmovisión donde se suman aspectos de la ideología liberal que impulsó al Estado a finales del siglo XIX.

Origen histórico del relato de la municipalidad en Tetelilla

Como punto de partida, entiendo que la historia oral y los testimonios que un individuo hace sobre su localidad, en ocasiones puede contener un cúmulo de conocimientos precisos y extensos sobre la misma, tal como lo mostró Calixta Guiteras (1986) cuando entrevistó a un individuo del grupo Tzotzil que a través de la oralidad pudo transmitir bastantes aspectos de la cosmovisión de ese grupo indígena chiapaneco. Para el caso de la sierra, Lupo (1995) llevó a cabo una serie de trabajos en San Tiago Yacuintlalpan y tomó los testimonios de algunos indígenas nahuas para establecer la cosmovisión de ese grupo a través de la oralidad; desde esa misma perspectiva, los nahuas de San Miguel

Tzinacapan se han organizado para darle sentido a la gran cantidad de relatos orales que se conservan en su localidad y han conformado una relación precisa entre el testimonio de los individuos y el pasado de sus localidades (Taller de Tradición Oral, 1994).

Algunos autores han sostenido que los testimonios de una persona, pueden ser equiparables al conocimiento de una localidad, porque según su posición y el reconocimiento de los saberes que poseen por parte de la localidad, les otorga un reconocimiento efectivo sobre lo que cuentan y sus testimonios toman importancia en el contexto local. (Lupo, 1995; Castillo Hernández, 2007; Molina Ludy, 1990; Guadarrama Olivera, 1990)

Así, se entiende que la oralidad cumple diferentes funciones al interior de una localidad (Joutard, Phillipe citado en Guadarrama Olivera, 1990, 72-73): puede conservar una endeble memoria sobre su lugar o bien tener una conciencia histórica firme sobre su pasado o bien incorporar un cuerpo mayor de aspectos sobre su pasado. Pero en todo ello la memoria se presenta como selectiva en lo que cuenta un narrador y depende de consideraciones del contexto político, social y económico que se viva en una localidad “la función que cumple la memoria colectiva es la afirmación del grupo, la defensa de su existencia y su justificación” (Joutard, Phillipe citado en Guadarrama Olivera, 1990, 72-73)

En este sentido, la oralidad se presenta como una extensión de la memoria, como afirma Aceves (1999) los “...testimonios de la memoria no sólo narran hechos, también aportan formas de ver y pensar el mundo (...) la manera como las personas recuerdan el pasado, describen su presente y vislumbran su futuro, está persistentemente enmarcada por el entorno social de su existencia y su ubicación social” (p. 110).

Desde esta perspectiva, la oralidad se relaciona con las narraciones que los individuos han elaborado para presentarnos el momento del origen de los poblados en los términos del Estado nación.

Por relato se entiende cualquier tipo de narración oral que los individuos de un grupo social poseen. No obstante, este relato puede ser considerado como una creencia o como una narración, si se toma en cuenta la noción de

mito elaborada por López Austin (1998).¹⁹ Lo anterior no implica que los relatos de la municipalidad presentados sean un mito, son narraciones que reviven la historia de la localidad y se convierten en una visión del mundo sobre la misma.

Ahora bien, se entiende que la cultura es el ámbito en que se desarrolla el relato de la municipalidad porque forma parte de una visión que significa el origen de un poblado, es decir, forma parte de la cosmovisión. Por tanto, entiendo cultura como elemento de significación dada en contextos específicos y que puede ser derivada de relaciones de poder dentro de una tradición histórica expresada en forma de artefactos o acciones simbólicas.²⁰ Por significación entiendo tanto el signo y significado que los individuos y grupos sociales utilizan para representar algo; ahora bien, lo simbólico son procesos de significación y de comunicación.²¹ La tradición histórica remite a la formación de identidades y expresiones culturales determinadas de un grupo social, introducidas en procesos de larga duración. El poder²² es importante porque dimensiona la cultura dentro de estructuras de influencia que los individuos significan y lo convierten en práctica cultural.

Así, el relato de la municipalidad es un proceso simbólico que fundamenta una población actual, pero que deviene de una historia particular, en la que han intervenido diversos elementos constitutivos del poder, que significan el relato mismo y las acciones de los habitantes del poblado mencionado anteriormente.

Las historias o narraciones que cuentan los entrevistados, nos refieren a esa parte donde los individuos consideran la historia de su localidad, es decir,

¹⁹ Para este autor el mito es un hecho histórico (entendido como tal una unidad de comprensión de los procesos sociales), de producción de pensamiento social (que implica que el objeto de estudio es una masa de pensamiento y creencias), inmerso en decursos de larga duración (si bien modificado por otros ritmos históricos), y que consisten en creencias y narraciones que refieren acerca del origen y conformación de los seres mundanos en el tiempo primordial. De tal forma que el mito puede ser mito creencia o mito narración. En donde el último es básicamente una narración oral.

²⁰ Esta definición es deudora de los planteamientos de Geertz, 1987; Giménez, 1986; Thompson, 1990.

²¹ Giménez (*Op. Cit.*) habla de tres niveles en lo simbólico: los códigos sociales; la producción de sentido y la representación y visión del mundo; y la interpretación y el reconocimiento. Estos elementos son constitutivos de las prácticas sociales y su dimensión es cultural. Thompson (*Op. Cit.*) destaca la ideología y la cultura como un proceso esencial de comunicación.

²² Se entiende por poder la capacidad que tiene una persona para que otros actúen como él lo desee; en otras palabras, es la capacidad de un hombre para influenciar en otro. (Adams, 1978)

fundamentan el origen a través de su propia visión del territorio, es decir, de una etnoterritorialidad, ya que la fundamentan en la forma en que ellos han construido la visión de su mundo actual, y en la cual incorporan los elementos del Estado nación.

Una fuente indispensable para entender el devenir etnoterritorio y la visión del mundo construida, es la generada en contextos históricos, tal como se presenta en las relaciones geográficas contenidas en los Papeles de la Nueva España (1905-1906), como elementos del paralelismo utilizado por los interlocutores de Tetelilla actual para explicar su génesis como poblado. Por tanto se empezará por especificar que de las cabeceras doctrinales y corregimientos, Xonotla y Tetela, se desprenden por lo menos 8 sujetos, en los cuales no destaca el grupo objeto de estudio de este trabajo, pero sí su actual cabecera municipal Tuzamapan de Galeana.²³

Una vez reunidos los más viejos del poblado de Tuzamapan refirieron:

“que el primer descubridor y poblador que vino a este pueblo fue MATLALECATL (1) llamado, y que este yndio poblador es de los que vinieron de la provincia de *Culiacán* (2) por estas partes a conquistar, y que a que se fundo este pueblo mill y duzientos años (3), y questo saue por las memorias que tienen de sus pasados.

que este pueblo fue gran poblazon de muchos yndios que no sauen dezir la suma, antiguamente, y que agora es poca y de poca jente en la conparación de la que suele hauer, y que la causa de se auer desminuydo en tan pocas, es las grandes pestilençias que hauido y otras enfermedades que ellos no solian tener, sino es despues que los españoles con EL MARQUES DEL VALLE pasaron a estas partes; y los yndios que al presente ay estan en pueblo formado, y pareçe sera permanente: el talle de sus entendimyentos e

²³ Es importante señalar que en un documento elaborado el 14 de noviembre de 1569 por el clérigo Palomares, cura y vicario de Xonotla, 12 años antes de elaborarse la *Relación de Xonotla y Tetela*, el pueblo objeto de estudio aparece referido como Tetela, nombre del cual deriva Tetelilla en alusión a la cabecera doctrinal de Tetela junto con Xonotla. “*Tetela* sujeto a la dicha cabeçera (Xonotla), de la qual dista dos leguas a la parte del norte, tiene treynta tributarios y tres medios tributarios, dos biudos y vna biuda y nueve personas libres.” (Papeles de la Nueva España, p. 211) Este hecho sugiere que la población de Tetelilla no era de importancia para la época por lo cual a pesar de ser sujeto de Xonotla, junto con *Sant bartolomé, Xalquahntla, Santa Maria, Cocoyola, Quahutla y Coyotla*, no está descrita en la dicha Relación, pues al parecer sólo se consideraron los sujetos de más de cien tributarios, como es el caso de San Francisco (Ayotochco), Santiago (Ecatlan) y San Martin (Tuzamapan).

ynclinaciones y manera de biuir son como los de su caueçera *Xonotla*, por que son casi todos vnos, ni mas ni menos en las lenguas que ablan, ques *mexicana* y *tononaca*.

este pueblo se llama *Tutzamapan*, y el sobre nonbre que agora tiene es *San Martin*; y que se llama asi *Tutzamapan* por que ay en vna fuente de hagua que tiene este nonbre que quiere dezir en la lengua castellana «fuente que sale de cueba de Tutzas» y que este nonbre le puso el fundador porque el agujero donde sale el hagua es apropiado a cueba de **tutza**, y que no se acuerdan ni saben dezir po cuya orden ni mandado se poblo este dicho pueblo, y que fue su fundacion en el año que esta dicho

el señor natural del fue MATLAC ECATL que quiere dezir en la lengua castellana «hombre de diez vientos», y que a este su señor no le tributaban cossa señalada sino aquello que le querian dar y el abia menester para su sustento y bestido, y que deste procedio el que fue a poblar y fundar el pueblo de *Xonotla* que agora es caueçera deste; y que las adoraciones y rritos que tenian estos heran yr a vn peñasco grande que esta apegado con el pueblo, llamado *Tlaloctepetl* (1), que quiere dezir en la lengua castellana «sierra y peñasco grande de los dioses», y alli se les apareçia el demonio y les ablaua, y les ofrecian en sacrificio, matando yndios y sacandoles los corazones y ofreciendoselos, y otras cossas que tenian en sus rritos y costumbre dalle en el dicho sacrificio.”²⁴

Esta de narrar la historia de Tuzamapan se desprende básicamente de los apartados segundo, quinto, noveno y catorceavo de la Relación de Xonotla. Pero como se ha dicho, los elementos de todos los poblados descritos son similares en el resto de los poblados señalados.

²⁴ Las notas 1, 2 y 3 del punto número dos se encuentran a pie de página en el texto original. Aquí, por no interrumpir el texto original, se transcriben a continuación: “(1) Así escrito: debe ser MATLAC ÉCATL, como adelante se puede ver en la respuesta 14, pues el vocablo significa «diez vientos». (2) Así escrito, por *Culhuacan*. (3) Por el año 381 de la Era cristiana, según esta cuenta, lo cual está en contradicción con los datos de otros declarantes, pues aun la venida de los *Totonacos* resulta muy anticipada, como se puede ver al fin de la Relación de *Tetela*, en la respuesta 2.^a de la descripción del pueblo de *S. Juan Tututla* (pág. 168)” La nota del apartado 14 dice: “Así escrito: el nombre completo es *Tlaloctépetl*. Lo que quiere decir es «cerro del dios de las lluvias.»”

Ahora se hará revisión de los puntos señalados como compartidos en el resto de los poblados descritos en la *Relación de Xonotla y Tetela*.²⁵

Al elemento de Gran población antigua en relato, de los diez casos analizados, a ocho les corresponde este apartado, estando excluidos San Pedro Guytlentla y Santiago Tonalapa por ser sujetos nuevos para el caso de Tetela. Esto corresponde a la política colonial de crear nuevos pueblos o congregaciones donde la población se encontraba dispersa en el lomerío de la sierra. Este apartado, será ampliado en el correspondiente a la creación del espacio serrano.

Para el caso de Baja demográfica por epidemia, en siete poblados se presentó el caso de la misma por fallecimientos. Jonotla no manifestó esta situación debido a que también fue una población reciente y porque posiblemente albergó la población que salió huyendo de sus pueblos sujetos.²⁶ Pero lo más probable es que sostuviera esa afirmación para denotar importancia como cabecera, pues ya había tenido conflictos con su sujeto Tuzamapan respecto al establecimiento de la cabecera doctrinal, pues éste afirmaba tener más pobladores que aquella.²⁷ Ahora bien, de las epidemias que asolaron la sierra, se pueden considerar de mayor trascendencia y que menguaron la población considerablemente las de 1545-1548 (García

²⁵ Los elementos compartidos por los poblados de la relación se puede observar en el cuadro No. 1

²⁶ Para dicho poblado se refiere en la *Relación*: "...queste pueblo desde la hera de los quatroçientos años, que fue su fundación, a esta, no ay mas ni menos jente sino siempre estan en un ser...". (Papeles de la Nueva España, p. 126) Lo anterior indica que no hubo baja demográfica en este poblado. García Martínez (1987: 114) sostiene a manera de hipótesis que la baja demográfica no afectó a Xonotla por una razón histórica y a la resistencia física de los totonacos: "Recuérdese la fama de tierra sana que tenía el Totonacapan en la época prehispánica". Desde una perspectiva que no considere dicha hipótesis, lo más probable es la afectación directa de la cabecera doctrinal en cuanto a la baja demográfica, pues sus sujetos, de los cuales Santiago era y es el más cercano, fue afectado por la baja demográfica por epidemia. Lo cual hace probable el contagio con la gente de la cabecera. De tal forma, la idea sostenida en este trabajo apunta sobre lo señalado arriba.

²⁷ En la memoria ya referida del clérigo Palomares, se señala que la cabecera doctrinal de Xonotla contaba para 1569 con 106 tributarios; en tanto, su sujeto Tuzamapan, contaba con 156 tributarios. El establecimiento de la cabecera doctrinal en un poblado con menos tributarios, fue causa de los primeros enfrentamientos entre cabecera y sujeto al inicio de la Colonia, los cuales durarían una vez terminada ésta y bien entrado el siglo XIX. (Papeles de la Nueva España, p. 211)

Martínez, 1987, p. 85, 113) y la de 1576 a 1581.²⁸ Las epidemias fueron, además de la esclavitud durante las encomiendas, un factor decisivo para la baja demográfica, que repercutió directamente en el despoblamiento de la sierra, en la transformación de rutas de intercambio, uso de recursos naturales y el reordenamiento espacial de ciertas regiones serranas. (Íbidem: 114) Para el caso de Santiago Tonalapa y San Pedro Guytlentla, no presentaron baja de ningún tipo, pues fueron congregaciones nuevas después de las epidemias, lo que confirma la aseveración de que las epidemias reordenaron el espacio serrano. Además, Santiago Tonalapa surgió de la división de Zacatlán.

Poca población al momento del relato refiere a la baja demográfica presentada en los poblados debido a las epidemias y a la venta de indios como esclavos, no obstante haber predominado la primera causa. En siete de los poblados se presentó dicho acontecimiento, pues afectó el número de habitantes en los pueblos, incluida la cabecera doctrinal de Tetela. Para Jonotla, como se ha señalado antes, la baja demográfica aparentemente no existió, y por tanto el número de habitantes se mantuvo constante. La población nueva de Santiago Tonalapa y San Pedro Guytlentla no sufrió alteración en su número. Ahora bien, es de destacar que la población sobreviviente finalmente fue quien contó la historia y la que albergó la memoria de estos poblados, es decir, conservó la historia de la propia localidad que transmitieron a generaciones posteriores, elementos de los cuales se han nutrido otros relatos como el de Tetelilla. Otras causas de baja demográfica, puede ser tratado en este mismo apartado, aunque separado en el cuadro, pues refiere a los mismos acontecimientos. Así, la otra causa de la baja demográfica fue la venta de indios como esclavos durante las encomiendas. Lo anterior se presentó principalmente en la cabecera doctrinal de Tetela y sus sujetos San Estevan (antes Tzanaquatla), San Miguel Capulapa, San Francisco Zuzumba, pues los encomenderos vieron en el reclutamiento y venta de indios un buen negocio que poco tiempo les duró.

Con Sujeto y Cabecera doctrinal y corregimiento sólo se indica lo que ya se ha dicho en líneas anteriores. Se especifica si los poblados pertenecieron a uno u otro rubro. Pero lo importante es señalar que las dos cabeceras

²⁸ Gallegos Espinoza (1985) menciona que la epidemia se presentó de 1576 a 1579, pero no presenta referencia de donde obtuvo el dato.

doctrinales o corregimientos fueron elegidos de entre el resto de poblados porque desde tiempos prehispánicos tuvieron trascendencia para el resto de los pueblos serranos. Es decir, una vez terminada la conquista, la sierra fue dividida en encomiendas que tomaron como base una organización territorial, política, espacial y ritual de Mesoamérica: el altepetl.²⁹ Así considerado, éste tuvo en su interior una serie de poblados menores que lo conformaban, pero es conveniente recordar que los asentamientos de población eran dispersos en su mayoría. Así, los atepemes (plural de altepetl) fueron el punto de partida para establecer las encomiendas y los corregimientos.³⁰ Posteriormente, dieron pie a los pueblos con cabildos establecidos. Así, García Martínez ha identificado como dos altepetl separados a Xonotla y Tetela, el primero con mayor relación y cercanía con el altepetl de Gueytlalpan. Los poblados menores son los que aquí en reiteradas ocasiones se han llamado sujetos, especificados para cada cabecera en líneas arriba. De igual manera ha quedado señalada la cabecera doctrinal o corregimiento al que pertenecían, con lo que se alude al apartado de Nombre cabecera.

Fecha de fundación es un punto de partida esencial para la historia de dichos poblados. Si se hace referencia exclusiva a la fecha de fundación de cada uno de ellos, se observa que el pueblo más antiguo es el Tuzamapan, pues se señala su origen en el año 381 dC., ya que en el relato indican que su fundación se remonta 1200 años antes de la descripción. Según una propia observación del propio Francisco del Paso y Troncoso, la fecha puede ser considerada errónea por la contabilidad. No obstante, la tradición oral de las localidades en la actualidad, sigue manteniendo que Tuzamapan es el pueblo “más viejo” junto con Santiago Ecatlán, ya que su fecha de fundación en el relato es 1100 años antes de la descripción hecha por Juan González, que refiere al año 481 dC. En este mismo sentido, la tradición oral confirma lo dicho por un elemento distinto al que hace mención la descripción, pues se sostiene que la iglesia de mayor antigüedad es precisamente la de este poblado. Así, después de una ruptura en Tuzamapan, como lo confirma la Relación y el

²⁹ Para una mayor información sobre este tema, puede consultarse García Martínez, 1987.

³⁰ El altepetl de Jonotla fue dado en encomienda a Pedro Cindos de Portillo (en la época conocido como “Cintos” de Portillo) junto con los de Hueytlalpan y Tlatlauhquitepec. (García Martínez, 1987, p. 83)

relato de fundación actual de éste pueblo, Xonotla se desprendió de éste en el año 1180 dC. Ahora bien, esto también es motivo de discusión, pues es indispensable recordar que Xonotla fue Altepetl, mientras el pueblo más viejo, Tuzamapan, no es considerado como tal. Esto posiblemente se debe a la importancia sagrada que tuvo Xonotla. En la descripción de Tuzamapan se afirma que “las adoraciones y rritos que tenían estos heran yr a vn peñasco grande que esta apegado con el pueblo, llamado *Tlaloctepetl* (1), que quiere dezir en la lengua castellana «sierra y peñasco grande de los dioses», y alli se les aparecía el demonio y les ablaua, y les ofrecian en sacrificio, matando yndios y sacandoles los corazones y ofreciendoselos, y otras cossas que tenían en sus rritos y costumbre dalle en el dicho sacrificio.” El peñasco referido, conocido hoy como “El Peñón”, es el signo indiscutible de la religiosidad actual de Jonotla y los pueblos que los circundan, precisamente en donde se apareció una imagen de la virgen de Guadalupe. Entonces, la gente de Tuzamapan acudía al Peñón a realizar sus ritos, pero su estancia habitual se encontraba a cierta distancia. Una vez que Matla Ecatl asumió el poder, trasladó la población a un lugar cercano al de adoración. Estos elementos, junto con lo que se ha señalado ya del número de población, entretajan la historia entre cabecera y sujeto.

Lugar de origen es considerado al lugar al que aluden los informantes; se refiere a dos elementos. El primero de ellos es posiblemente de origen mítico, pues llama la atención, por ejemplo en el caso de Tuzamapan, que se remita a “Culiacán” pero que en realidad se trata de Culhucan, como el lugar de origen y lugar de salida de las dos grandes invasiones nahuas que García Martínez ha identificado junto con la de la zona de Texcoco (García Martínez, 1987).³¹ Sabemos que esto remite a una cosmovisión mayor en el que los relatos de migraciones (Navarrete Linares, 2000) fundamentan las poblaciones del altiplano; entre los importantes se encuentra Aztlán y en efecto Culiacán como posible origen de las migraciones que dieron lugar al grupo Azteca. Esta referencia entonces es derivación del sometimiento que los pueblos nahuas del altiplano realizaron en la población totonaca de la sierra desde el siglo XI. El

³¹ Este autor ha identificado tres grandes oleadas migratorias por parte de nahuas o chichimecas después del siglo VIII y hasta la primera mitad del siglo XVI. A la primera etapa de migraciones corresponde la sustitución de topónimos totonacos por los actuales nahuas que nombran los poblados de la sierra.

otro elemento que podemos considerar como no mítico refiere más al altepetl de origen de los pueblos cabecera doctrinal, Xonotla y Tetela. Ambos relatos se sostiene que el lugar de origen es Gueytlalpan, del cual se conoce la existencia de una relación pero que hasta el momento no ha podido ser consultada. Por tanto, la información sobre este apartado queda inconclusa por la falta del material de referencia.

Fundador nahua consiste básicamente en la identificación de los personajes míticos o no del panteón mesoamericano que eran reconocidos como los fundadores de dichos poblados. Aquí es importante recalcar que estos mismos personajes son los que dan nombre a dichos poblados. Así, para el caso de Xonotla se reconoce como a su fundador a “Ysozelotl” el cual remite a Ixcocelotl, que quiere decir cara de tigre. Éste es señalado en la descripción como el “descubridor y conquistador” de dicho pueblo. Nuevamente es importante referirnos a lo que de manera tangencial se ha señalado sobre las migraciones nahuas. Para el caso de Tuzamapan, se refiere a Matlalecatl (Magtla Ecatl) que quiere decir Diez vientos, lo cual es confirmado en el relato actual de fundación de la cabecera municipal, pues se señala que Kali Hun pose el mismo significado. Para el caso de San Francisco Ayotochco, el fundador es Atzonhuhuetl, de quien no se posee información. El caso de Santiago Ecatlán está determinado pues en su mismo patronímico se señala el nombre de su fundador, es decir, Ehecatl, perteneciente a la misma tradición nahua que, a manera de hipótesis, se borró de la memoria colectiva el nombre totonaco de Kali. El último caso referido es el de Tetela, quien fue fundada por cuatro señores nahuas los cuales fueron los primeros nahuas que desplazaron la población totonaca hacia la costa.

Esta información pertenece básicamente al elemento histórico y de formación de pueblos y un altepetl, los cuales sirvieron de base para el establecimiento de los pueblos de indios, encomiendas, corregimientos y sujetos una vez terminada la conquista.

Deidad prehispánica. Del total de descripciones analizadas, sólo para 5 aplica este rubro, pero se toma en consideración porque es un dato que se ha perdido de la memoria colectiva y no aparece señalado en ninguna otra fuente. Para el caso de Xonotla se indica que el dios prehispánico al que adoraban era “Totonac”, que a manera de hipótesis corresponde más a una mala

interpretación de la deidad, pues se refiere más al etnónimo que poseían los grupos que compartían la lengua totonaca. De tal forma que el dios venerado sería Tláloc, por lo que se desprende más arriba, pues se indica que el nombre del lugar de adoración de la gente de Tuzamapan era el “Tlaloctepetl”, por lo que es probable que la deidad haya sido Tláloc. Tzintéotl, Tzentéotl, es el dios señalado para Tuzamapan, personaje que ... El caso de Ecatlán es muy sugerente, pues Ehecatl es el fundador, pero no refieren a la deidad prehispánica como tal sino a Huitzilipochtli. El único nombre de deidad prehispánica con nombre totonaco es el del pueblo de San Miguel Capulapa a su vez mezclado con un nombre nahua, pues indican que el dios de Matlalchuchut se deriva de diez en nahua y chuchut que quiere decir en totonaco agua, entonces, la deidad era diez agua. De San Estevan sólo se señala que el dios al que adoraban era Haztacoatl.

De forma breve, este es el panorama desprendido de la *Relación de Xonotla y Tetela*, en los cuales hay un paralelismo dado por la misma conformación de la descripción, la cual es útil para la visión antropológica, además de su importancia histórica.³²

Ahora bien, la teoría del núcleo duro y la larga duración de López Austin brindan los elementos necesarios para poder vincular un proceso histórico, los relatos de fundación, con los elementos actuales que brindan los relatos recabados en la zona.

Para el caso de Jonotla se desconoce en la actualidad la existencia de algún tipo de relato de fundación o de origen, a pesar de que existen distintos trabajos realizados en el poblado.³³ Para el caso de Ecatlán también en la bibliografía del lugar no se alude a ningún relato actual.³⁴ Para el caso de Tuzamapan existe un ejemplo enriquecedor sobre el relato actual que posee

³² Esta importancia histórica a la *Relación de Xonotla y Tetela* se la han dado múltiples trabajos, pero sólo como fuente de información y no de análisis como se ha intentado en este trabajo. Algunos de los trabajos que aluden a dicha relación son: Bretón Esparza, 1971; Estuardo Gallegos, 1985; Ocampos Balanzas, 1985; Kelly y Palerm, 1952; Ruiz Lombardo (1991); Krickeberg, 1933; Córdoba Olivares, 1968. Quien establece un análisis detallado a lo largo de su trabajo es García Martínez, 1987.

³³ Josué, 2001. En proceso se encuentran los trabajos de Axel sobre la aparición de la virgen del peñón; Ubaldo Comi sobre artesanías del lugar. Comunicación verbal.

³⁴ Ruiz Lombardo; Sánchez Ramírez, 2002.

bastantes semejanzas con el ya especificado líneas arriba. De este elemento es del que se ocupará a continuación.

Relato de la municipalidad en la actualidad

Ahora se hará un repaso sobre los relatos de fundación encontrados en la zona, los cuales sólo abarcan a la actual cabecera municipal de Tuzamapan y su junta auxiliar, Tetelilla. En dichos relatos, al igual que en la información desprendida de la descripción hecha en la *Relación de Xonotla y Tetela*, se observan una serie de paralelismos.³⁵

Relato de Fundación de Tuzamapan elaborado por el antropólogo Estuardo Gallegos y su informante don Emiliano Hernández aproximadamente en 1985.

“FUNDACION DEL PUEBLO DE KALI-HUN (al lado, en la parte superior del título, con pluma o lápiz se encuentra escrita y tachada la palabra <hoy Kalihun>. En la parte baja de dicha frase, también a mano se encuentra escrito <Tuzamapan>)

Por tradición sabemos que la actual población de Tuzamapan (a mano al lado <Tutza-Apan>) de Galeana, Cabecera del Municipio del mismo nombre, del Estado de Puebla, al principio llevó (a mano y que cubre la palabra <tenía>) el nombre de (con una línea que proviene del margen y que señala la siguiente frase <Mas primero llamo “Zaca chuchut”>) de KALI-HUN [en totonaco quiere decir lugar de los vientos] (el paréntesis de esta acotación fue anexada a mano) en memoria del fundador MAGTLAC-ECATL (sobre esta última palabra, a mano se encuentra <je> con lo que se apunta “jecatl”) indio mexical [Díez vientos] (En acotación al margen se encuentra <significa: Magtlac Ecatl diez vientos>)

³⁵ Para el caso de Jonotla, existe información verbal y bibliográfica (Ka'xunic es mi pueblo. Jonotla, de Amado Rivera Sierra, 1999) que refiere a la historia del poblado desprendido de la relación ya mencionada, lo cual ha hecho que cualquier otra visión del origen del poblado haya sido relegada. Esto, a manera de hipótesis, se debe a dos elementos. El primero respecto a la importancia eclesiástica del poblado, lo cual permitió tener un conocimiento mayor sobre el pueblo. El segundo se debe a la importancia como centro religioso actual de Jonotla, que ha desplazado el relato de origen por el de la aparición de la virgen de Guadalupe en el Cerro del Peñón.

Después este mismo fundador bautizó al pueblo con el nombre de TUTZAHAPAN; que quiere decir manantial de la Tuza. Tutza [es un roedor que vive en los túneles (a mano <agujeros>) que hace en la tierra a poca profundidad, (a mano <que sale es una cueva de tuza>) hapan manantial).

Esto sucedió allá por el año mil doscientos de nuestra Era.

La tradición totonaca nos dice que tuvieron un Sacerdote llamado NACÚ-SKOLL que quiere decir: corazón (borrado) que brilla, [Nacú, corazón y skoll: brilla] y que (a mano y con una línea señala la frase <este Indio los>) los gobernó hasta que llegó Matlac-Ecatl. (a mano se apunta <50 años de haberse establecido ahí.>)

Los totonacos celebraban una Fiesta cada dos años, y sacrificaban una doncella de 12 a 14 años, la llevaban a un lugar de grandes peñascos, frente al cerro llamado KATAH, donde según existe la Piedra del Sacrificio.

Los primeros pobladores que llegaron a este lugar de (a mano sobre la siguiente palabra, que también está tachada, se lee: <zaca chuchut>) Tutza-Hapan, vinieron de un lugar llamado CA-PUSCAN, que en (la palabra tachada <tonaco> y la siguiente a mano) Castellano significa (a mano: <lar> sobre las dos últimas letras de la palabra anterior) CAÑADAS, y en nahuatl GUEY-TLALPAN que significa TIERRA GRANDE.

Eran como doce familias los de Ca-puscan y como tres de ATEQUIZAYAN, (al borde, en el margen izquierdo escrito a mano aparece [San miguel Atequisallán]) que significa: Agua que sale de una roca. [Atl, agua. Quiza, sale].

Dice la tradición totonaca, que el Rey Azteca Moctezuma II, quiso reconocer a todos los pueblos de su dominio, para ello mandó comisiones hasta los pueblos mas apartados y lejanos de la Gran Tenochtitlan y les ordenó que le pusieran nombre a todos los pueblos. consultando a todos los habitantes del lugar, así también para calcular la distancia de un pueblo a otro, y el número de habitantes de cada pueblo. (a mano se apunta [Hecho esto, Moctezuma, ordenó] a continuación inicia un párrafo con las letras tachadas que dice

[Por orden de Moctezuma] a mano vinculando ambos párrafos [que] todos los pueblos pagaran tributos, (a mano [de lo que tenían])mandaban: mantas, algodón, plumas de colores especialmente de quetzal, (a mano [de Cuahutotola y pup]) carnes humadas de: jabalí, venado, tejón, mapache, cuautuza, armadillo y (escrito a mano sobre la conjunción [mandaban]) hasta de tlacuache o zariga.

El nombre de Tutza-hapan ya castellanizado, se pronuncia TUZAMAPAN o sea que los conquistadores españoles lo pronunciaban así. Esta población se encuentra enclavada en medio de cuatro cerros que son: (a mano debajo del renglón se especifica [de la Sierra Norte de Puebla]) KATAH, CAZUNUNATNI, LIPUZUM Y CHIGUIX-KOLO.

El pueblo de Tutza-hapan fue creciendo y se hizo grande, empezó entonces a sufrir enfermedades epidémicas como: Paludismo, Fiebre Amarilla, Tos ahogadora o tos-ferina, sarampión y viruela, (tachado a mano se lee [la mayor parte de estas enfermedades fueron traídas por los españoles,])

En esta época estaba fungiendo como Jefe de la tribu (al borde de ésta palabra a mano [totonaca]) MAGTLAC-EJECATL y viendo la inconformidad de los vecinos, acosados por la enfermedades; Magtalg-Ejecatl invitó a los moradores de este lugar, abandonarlo e irse a vivir en otro sitio. Así fué como se fundó otro pueblo (al lado de la palabra a mano [huahutla el chico]) que también creció y (al lado a mano [se hizo grande]) cuando vino IXCO-CELOTL en plan de conquista, (al lado a mano [lo halló grande y]) lo bautizó con el nombre de Xonotla, porque encontró que en este lugar abundaban los árboles de Xónotl, [actualmente se llama jonote a este árbol] el cual lo utilizaban (sobre escrito la palabra <en> por) para algunas curaciones, y aprovechaban su fibra, para torcer lazos y otros usos que le daban a la fibra. Esto sucedió por el año 1,300 mil trescientos de nuestra Era, (debajo de la palabra a mano [cien años]) después de la fundación de Tutza-Hapan.”

Este relato fue recopilado por Gallegos en un momento coyuntural en lo político relevante para el pueblo de Tuzamapan, que para la década de los

ochenta se vio en vuelto en conflictos sociales por la aparición de distintas facciones políticas, entre ellas la de los cooperativistas, ligados a un grupo cercano al entonces Instituto Nacional Indigenistas y que tenían influencia de la Tosepan Titataniske de la zona de Cuetzalan. Otro grupo involucrado fue el de una facción de Antorcha Campesina que arribó a la zona con un discurso político que buscaba ampliar sus redes sociales y políticas. El otro grupo estuvo marcado por los caciques locales, quienes vieron en las anteriores facciones enemigos potenciales por controlar la producción y acaparamiento del café y la pimienta, lo cual provocó un enfrentamientos entre lealtades étnicas, filiaciones de afinidad dadas por el compadrazgo y conflictos entre parientes sanguíneos. Dicho conflicto fue descrito por Ocampo (1986).

En dicho relato también se rescatan algunos elementos descritos en los Papeles de la Nueva España, se parte de que las localidades de Gueytalpan, Atlequizayán y Tuzamapan eran tributarios de los mexicas, en particular de Moctezuma, elemento coincidente con las relaciones geográficas por haber sido establecidas entre pueblos tributarios de los grupos dominantes del altiplano central. También se señala que era una población grande y que tuvo una epidemia, tal como se mostró en el cuadro núm. 3 del capítulo II. Este aspecto es coincidente con el relato de Tetelilla sobre su pérdida del sello municipal, por lo que al parecer es un elemento cambiante y presente en dichos relatos que señala más que una coincidencia, refleja el nivel de explicación etnoterritorial en los mismos términos como si se trata de las variaciones y cambios de elementos señalados por López Austin para la conformación y variación de mitos de origen mesoamericano (1998). Se entrevé que las epidemias destruyen los pueblos y dan origen al cambio de posición político-administrativa y más aún a un posible conflicto con poblados cercanos.

En el relato se destaca el papel del “Zacachuchut” elemento que en el capítulo precedente se ha determinado como el cambio de territorio de la época anterior de los españoles al altepetl de influencia nahuat y cuya organización dio origen a las cabeceras doctrinales y corregimientos en la colonia, se acepta entonces la influencia de ese territorio, y cuyo fin, como se ha afirmado antes, es la consideración del Kachikin, es decir el pueblo totonaco inmerso en el ámbito político administrativo del Estado nación.

También este relato mantiene la toponimia de los cerros sobre los que descansa la cabecera municipal de Tuzamapan en sus referentes totonacos, es decir, la memoria indígena recuerda el etnoterritorio en los nombres de: KATAH, CAZUNUNATNI, LIPUZUM Y CHIGUIX-KOLO, cuyos aspectos son remanentes de la memoria totonaca de su territorio (Ojeda y Cázarez, 2004, iniciaron un estudio del espacio en Tuzamapan, pero no llegaron a un nivel de profundidad sobre estos aspectos).

El último aspecto relevante refiere al conflicto colonial con su cabecera doctrinal Xonotla, ya que allí se refugiaron los habitantes de Tuzamapan y construyeron el nuevo poblado, cuyo eje rector en la Colonia ha quedado especificado también en el capítulo II. Por tanto, como se mostró en otro trabajo (2010), los conflictos entre cabeceras y sujetos.

“En 1660 San Juan Xonotla (cabecera del pueblo) fue víctima de una epidemia en la que murió la mayor parte de su población y veinticinco años después su población se encontraba con una deuda de quinientos pesos e incapaz de sostener su iglesia. Por su parte, San Martín Tusamapan, uno de sus sujetos, mantenía cierta prosperidad, lo que llevó a que en 1687 el cura estableciera la parroquia en este lugar. Desde ese momento se denominó a Tusamapan como San Martín Xonotla. Entre 1694 y 1695, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, encontró en San Martín ciento cincuenta familias, mientras que en San Juan sólo encontró ocho, por lo que respaldó la decisión del cura de mover la cabecera eclesiástica. No obstante, el alcalde mayor se opuso a ésta decisión. Los pobladores de San Juan se quejaron de la decisión del cura, mientras que mediante algunas investigaciones se supo que la gente de San Martín había iniciado un movimiento de secesión liderados por Juan Ortiz, Martín de la Cruz y Alonso Ignacio. Durante el siglo XVIII hubo frecuentes peticiones de los habitantes de San Martín para conseguir su separación, cosa que nunca lograron. No obstante, tanto Xonotla como Tusamapan funcionaron como cabeceras políticas (García, 2005:285-287). En el presente se conserva en la memoria de los jonotecos de la cabecera municipal el robo de la campana de la iglesia, una imagen del Padre Jesús de las Tres Caídas y el archivo parroquial por parte de los de Tuzamapan (Rivera, 1999: 62-64). Este recuerdo ha generado que los jonotecos llamen a los de Tuzamapan “los roba campanas”, así como constantes fricciones entre

pobladores de las cabeceras de ambos municipios.” (Hernández y García, 2010, p. 5)

Este aspecto remite entonces a la fragmentación y aparición de los pueblos en la historia de los mismos, cuyo elemento es recurrente para la formación del etnoterritorio.

El relato de la municipalidad en Tetelilla

Hace muchos años, el pueblo de Tetelilla fue muy grande y cabecera municipal; tenía mucha población, la cual llegaba hasta el río Zempoala. Después llegó una gran epidemia que acabó con la mayor parte de esa población. Al cabo de un tiempo, algunos habitantes del pueblo de Tuzamapan, aprovechando la poca población que había, llegaron al pueblo de Tetelilla y se llevaron el sello que los hacía ser cabecera municipal. A partir de ese entonces el pueblo de Tuzamapan pasó a hacer la cabecera municipal.³⁶

Análisis

El relato en cuestión, fue recopilado durante 1997, fecha en que se tuvo una permanencia en el poblado con el fin de recabar información para la redacción de tesis de licenciatura. El relato llamó la atención por las reiteradas referencias a esa supuesta municipalidad del poblado sostenida por los habitantes, quienes afirmaban que existían dos pruebas fehacientes de la veracidad del mismo.³⁷ La primera evidencia, y origen del relato, se fundamenta en la existencia de un documento de fines del siglo XIX en donde se muestra un sello con la leyenda “Cabecera Municipal de Tetelilla” que se encuentra en manos de un profesor de la localidad. El segundo elemento es una leyenda escrita que existió, según los pobladores, en lo que hoy es la escuela primaria, otrora fuera el palacio de la junta. La leyenda decía: “Palacio Municipal”. Esta información nunca pudo ser corroborada.

³⁶ El relato es una construcción libre de las distintas versiones escuchadas en el poblado.

³⁷ Aguado (1992) emplea el concepto de evidencia, entendido como un “presupuesto básico, empírico y funcional, no necesariamente falso, que establece las mediaciones sociales entre los individuos, entre estos y los grupos sociales y entre los grupos sociales entre sí, en un contexto determinado (p. 63).”

El relato anterior tiene una génesis por partida doble. Por un lado se remite a la historia acontecida en algunos pueblos de la sierra y el otro se debe a una dinámica propia entre la cabecera municipal de Tuzamapan y la junta auxiliar tanto en la historia reciente como en la actualidad.

Los elementos en común en los dos relatos y los elementos extraídos de la descripción son los siguientes: se asevera en los tres casos que contaban con población en gran número en la historia de los tres poblados. El arribo de epidemias fue la causa de la baja demográfica. Después de la baja demográfica, aparece un nuevo pueblo con atributos que disminuye la importancia de quien narra la historia; en el relato de 1581 y de la década de los ochenta Jonotla aparece como la nueva cabecera, sólo que en el primero sí se designa con claridad los atributos de cabecera doctrinal y en el otro sólo se desprende un dominio político. En el relato actual de Tetelilla, el nuevo protagonista es Tuzamapan como cabecera municipal, quien por poseer más población y contar con el sello se convirtió en municipio.

La anterior referencia a los relatos fundacionales de Tuzamapan no constituye la única vía para observar una formación de identificaciones que señalan la diferencia entre cabecera municipal y junta auxiliar, pues existen otros elementos de orden histórico que por el momento no se abordarán. Tal es el caso del establecimiento de las parroquias, los relatos de robos de campanas y los conflictos por el establecimiento de linderos.³⁸

Si se aplica la definición de mito antes expuesta al relato apuntado arriba, se presenta un panorama de la siguiente manera: el relato habla de un momento particular de tiempo que no es el de la actualidad, es decir, es histórico, que pone de manifiesto procesos sociales (la condición de municipalidad y el número de habitantes en demasía) que significa un modo de gobierno y de recursos que no son los que ahora posee. Como producto del pensamiento social, no significa que este hecho necesariamente haya sido cierto, sino que implica que la noción de municipalidad y lo que acarrea sean pensamiento y al mismo tiempo una creencia. Este relato no es producto exclusivo de las condiciones actuales de vida y pensamiento de los habitantes,

³⁸ Sobre el segundo elemento se intentará abordar como un trabajo de doctorado, en donde se intentará comprobar que el relato de fundación de Tetelilla también forma parte de una tradición de relatos de robo de campanas por conflictos entre cabeceras, primero doctrinales y después municipales, y sus sujetos o juntas auxiliares.

sino que deriva de una forma de pensamiento de la tradición mesoamericana en que se fundamentaban las migraciones y establecimientos de poblados a partir de relatos fundadores, que después se transformarían en la Colonia para dar lugar a los relatos de la fundación de iglesias y pueblos por la presencia de los santos patronos, los templos y el robo de campanas.

Por último, el relato es una narración y una creencia sobre el origen actual del poblado que no derivó en un tiempo mundano habitado por dioses, pero sí por relaciones que determinan la incorporación de apoyos y recursos condicionados por el Estado-nación.

El segundo elemento para explicar la génesis del relato de la municipalidad, no es sólo de orden histórico, sino remiten a elementos de la historia reciente y de la actualidad. Me refiero particularmente a la influencia de células de Antorcha Campesina³⁹ que se establecieron tanto en la cabecera municipal como en la junta auxiliar en la década de los ochenta del siglo XX y que polarizaron al poblado con la intención de introducir tiendas de abasto popular. Dicha polarización se hizo en tres sectores de la población, en los que se detectaban fidelidades étnicas, de compadrazgo y de poder político. La caracterización que del conflicto hizo Genoveva Ocampos (1986) es ilustrativa para observar cómo el conflicto afectó las relaciones entre cabecera y junta. Para la autora existieron cuatro grupos dominantes en el conflicto: los que apoyaban el establecimiento de las cooperativas o tiendas de abasto popular, principalmente integrado por indígenas y mestizos, quienes en Tetelilla tuvieron un papel relevante. Los antorchistas que integraban un modelo de oposición a los caciques pero sólo por controlar la introducción de mercancías; dicho grupo estaba conformado por actores externos a los pobladores que lograron establecer alianzas sólo con algunos mestizos marginados que no tenían una influencia notoria en ambos poblados. El otro grupo, muy reducido, fue el de los caciques, quienes fueron herederos de los primeros mestizos que hicieron su arribo a la zona como secretarios de las incipientes alcaldías y municipios del siglo XIX y controlaban la designación de presidentes municipales y auxiliares a la vez de fungir como intermediarios entre la producción local y el mercado externo. El último grupo fue el de los neutrales, el grueso de la

³⁹ Grupo político que tiene gran influencia en la sierra y que se dice fue patrocinado por los gobiernos priístas.

población que veía con recelo la aparición de los otros dos grupos, antorchistas y cooperativistas, quienes se mantuvieron al margen del conflicto. La polarización del conflicto trajo consigo la ruptura de viejas alianzas entre caciques que controlaban el poder político y la designación de presidentes municipales y auxiliares; a su vez permitió la irrupción de nuevos sectores indígenas y mestizos a los cargos políticos que trastocó principalmente las relaciones de poder y que hasta la actualidad han logrado permanecer.⁴⁰

No obstante el nuevo panorama en las relaciones políticas, el escenario no fue ni es alentador entre la cabecera municipal y la junta auxiliar, pues una vez establecidas las cooperativas en la cabecera y junta auxiliar, el conflicto entre éstos se ha agudizado por la confrontación y la lucha por partidas presupuestales asignadas por el gobierno estatal para distintas obras (pozos de agua potable, drenaje, salud y educación).

Tal es el caso de la clínica que empezó su funcionamiento en Tetelilla desde 1997, cuya construcción se inició sin la intervención de presupuesto estatal ni gestionado por la cabecera municipal, pero solicitada a las autoridades municipales desde por lo menos una década atrás. Desde 1995 la planeación y construcción se inició por las autoridades de la junta auxiliar y de un particular que no habita en el poblado, pero que donó material para su realización. Una vez iniciada la construcción, las autoridades municipales gestionaron ante la Secretaría de Salud la no aprobación del establecimiento de la clínica aludiendo al incumplimiento de ciertas las normas sanitarias. Así, la clínica fue demolida a principios de 1996 y el proyecto gestionado por la cabecera aprobado para su realización a finales del mismo año. Este acontecimiento polarizó fuertemente las relaciones entre la junta y el municipio lo que obligó a los habitantes de Tetelilla a recordar el relato de la municipalidad y tomarlo como un elemento de identificación contrario al de la cabecera municipal. Estos datos tienden a confirmar el deseo de la junta por conformarse como cabecera municipal y separarse de su actual cabecera municipal.

⁴⁰ Al respecto, los presidentes municipales y auxiliares de Tuzamapan y Tetelilla a partir de 1990 surgieron de los cooperativistas y lograron afianzar sus redes con el Instituto Nacional Indigenista, lo que les ha permitido tener acceso a una considerable cantidad de recursos económicos y proyectos productivos.

Esta endeble relación también se visualiza con el establecimiento del bachillerato en la cabecera municipal en 1996. En franca confrontación con las autoridades municipales, Tetelilla empezó a gestionar un bachillerato propio desde esa fecha, el cual se estableció finalmente en el año 2000 sin reconocimiento oficial por parte de las autoridades educativas estatales y con pocos alumnos, pues la mayoría de jóvenes bachilleres acuden a Zacapoaxtla y Tuzamapan.

En otro orden de ideas, el conflicto entre cabecera y junta no sólo se observa en el ámbito político-administrativo sino también en el de las relaciones sociales. La cabecera municipal de Tuzamapan dejó de practicar la “faena”, es decir el trabajo comunal que la población realiza a favor del poblado, desde la década de los ochenta, precisamente cuando el conflicto entre cooperativistas, caciques y antorchistas apareció. En Tetelilla en tanto, esa forma tradicional de expresar las relaciones sociales ha tomado vigencia sobre todo después de la construcción de la clínica, pues el presupuesto asignado para su construcción incorporaba esa forma de trabajo.

No obstante lo dicho anteriormente, aún no se aclara cuál es el proceso mediante el cual el relato de la municipalidad conforma la identidad de los tetelillecos. De ahí, que la pregunta que intentará responderse es la siguiente: ¿el relato de la municipalidad es el articulador de la identidad del pueblo de Tetelilla? La respuesta tentativa es que a pesar de la diversidad de niveles identitarios dentro de dicho poblado, incluso de adscripción a distinto grupo étnico (totonaco, nahua y mestizo), existe un nivel identitario en el ámbito social que se basa en el relato de la municipalidad. Como se ha dejado ver a lo largo de esta exposición, la identidad está inmersa en procesos culturales e ideológicos que han permitido que los relatos fundacionales se transformen en un relato que permite a los pobladores formar parte de una unidad diferenciada en su interior frente al Estado-nación. Al mismo tiempo es producto de las dinámicas político-administrativas en la relación municipio-junta auxiliar, principalmente en el ámbito de la educación y la salud.

No obstante, lo dicho sobre el relato que identifica más aun poblado que a los diferentes actores totonacos, nahuas o mestizos, es necesario aludir de nueva cuenta a la historia para observar cómo el reflejo y la intervención del periodo liberal influyó, a través de sus categorías ideológicas, para que el

pueblo-territorio como espacio físico y simbólico fuera apropiado, por ello haré en breve recorrido sobre la construcción del espacio físico y simbólico que le darán sustento a la identidad próxima o territorio de malla.

El impacto de los liberales en el ámbito religioso

Es pertinente, en esta parte, abrir un paréntesis para tratar de explicar lo que sucedía en el plano religioso en Tetelilla, partiendo de la siguiente pregunta: ¿la mentalidad liberal que prohibía las expresiones del culto público implantada al parejo de la desamortización en Tetelilla, es una posible causa de la rebelión totonaca, como afirma Masferrer (2004, 2005, 2006), Tuzamapan comunicó una noticia de la Jefatura Distrital, Tetela, a su Junta Auxiliar respecto a la *noticia extra oficial* de la supuesta visita del Obispo de Tamaulipas y *como las leyes de Reforma prohíben toda manifestacion extrema á los ministros de todos los cultos y es deber de las autoridades cuidar del cumplimiento de dichas leyes le prevengo a U. que en el caso que arribase á esa el referido obispo procure bajo su mas estrecha responsabilidad que (no) haya manifestaciones exteriores por ese motivo para evitar así un transtorno en el órden público y para darle el debido lleno á los deberes que como autoridad ha protestado cumplir.*⁴¹ Para 1898 se reforzaban estas medidas con la prohibición de los cultos religiosos en actos públicos, pues se pretendía hacer valer *á las leyes de Reforma.*⁴² De la misma forma la ideología liberal intentó romper con lo que García Martínez llama al toque de la campana que consistió en congregar la población alrededor del sonido de la campana para obtener mayor control político y religioso sobre los indígenas acostumbrados a vivir aisladamente en la sierra; así, se pedía a las autoridades no hacer alarde al tocar las campanas en los eventos religiosos, conservando únicamente el toque para los eventos diarios pero con medida, y si alguna autoridad no cumpliera tendría que acatarse a las responsabilidades jurídicas.⁴³

⁴¹ AJAT, Circular No. 87 de Tuzamapan 2 de marzo. Legajo 1, Gobierno 1886, Caja No. 4.

⁴² AJAT, Comunicado de Tuzamapan del 9 de marzo de 1898, Leg. 1, Exp. Presidencia 1898. Se continúa la comunicación reiterando que se espera que se acate el mandamiento por el *patriotismo* de los funcionarios.

⁴³ Responsabilidades que estarían dadas por la Ley del 5 de mayo de 1869. Esta disposición, en fecha histórica importante para la sierra, pretendía consolidar la idea del Estado conjuntando elementos de festejos cívicos con festejos de corte religiosos.

La cita anterior muestra que la ideología liberal fue impuesta con medidas que cada vez se hacían más aceptables, como los festejos del 16 de Septiembre y del 5 de mayo, en la mentalidad indígena que no observaba la sincretización de antiguos mitos de origen por otros que los sustituían imbuidos en la ideología del Estado nación. Por otro lado, en lugar de que las medidas emitidas por los liberales provocaran conflictos y enfrentamientos,⁴⁴ como en otras partes de la sierra, en Tetelilla o los teteliteños se fue arraigando la idea de sincretismo presente a lo largo de su historia. Es decir, la religión empezó a ceder ante el avance de festividades cívicas que también daba colorido a la fiesta, como si fuera patronal. Pero también puede ser aceptable la tesis de que los habitantes estaban aceptando la idea masónica que se ha manejado para los habitantes de Tetelilla, o por lo menos para los mestizos de gran influencia en la población.⁴⁵ La ideología liberal es promovida en el poblado, como es de suponerse, después del triunfo liberal sobre el conservador, pero sobre todo después del rompimiento que hicieron los vencedores con la iglesia. Así, la rúbrica, si se puede denominar así, con la que aparecían los escasos documentos existentes en el archivo referentes al periodo anterior a 1850, señalaban *Dios y Libertad Jonotla*, que muestran claramente la diferencia con la rúbrica posterior a la reforma, en que se señala *Libertad en la Constitución*. Con ello también queda demostrado lo que infinidad de autores han repetido sobre la preponderancia de Jonotla, o San Juan Jonotla, sobre Tuzamapan en la Colonia, que, como ya he dicho, para esta parte de la sierra terminó muy entrado el siglo decimonónico.

En 1881 aparece por primera vez en junio el nombre de *Yslas* antecediendo el nombre de Tetelilla;⁴⁶ anteriormente hubo un intento de

La consolidación no fue únicamente con preceptos legales sino también con la combinación de la mentalidad india con la positiva que se implantaba con la reforma. AJAT, Gobierno 1887, legajo 3, caja 4.

⁴⁴ Diferentes ejemplos de rebeliones indígenas a lo largo del siglo XIX encontramos en la literatura serrana y costeña; entre ellos pueden citarse *Rebeliones indígenas en la sierra*, Elio Masferrer; *Vivir sin ley ni rey. Rebeliones coloniales en Papantla, 1760 – 1790*, Micheael T. Ducey; *El movimiento olartista, origen y desarrollo, 18836-1838*, Antonio Escobar Ohmstede; *Fin de siglo en la costa totonaca: rebeliones indias y violencia regional, 1891-1896*, Victoria Chenaut.

⁴⁵ En la cabecera municipal se mantiene la idea de que en Tetelilla habitan o habitaron masones, según comunicación oral con una persona del lugar. Lo mismo sostiene el párroco municipal y lo confirman los tesisas revisados.

⁴⁶ AJAT, Circular No. 381 de Tuzamapan

nombrar a Tetelilla como *Tetelilla De Lucas*.⁴⁷ Por otra parte, según los documentos más antiguos que datan de 1830, se nombraba con el patronímico como precedente de Tetelilla, es decir, el nombre usual era *San Andrés Tetelilla*. La fecha precisa de la desaparición del topónimo es desconocida, sin embargo, es de suponerse que data aproximadamente del el año de 1857, cuando los liberales toman el poder y rompen definitivamente con la iglesia, que desaparecen los patronímicos de algunos poblados de la sierra, en donde los mestizos que tenían a su cargo las funciones administrativas tomaron al pie de la letra las indicaciones del centro del país; este mismo hecho se refuerza con el tono que acompañan las frases de comunicaciones entre la jefatura o el municipio, en que hay un cambio radical.⁴⁸ Este hecho se comprueba, también, con el empeño de los mestizos de otorgarle a Tetelilla el trazo urbano que le permitiría obtener “el progreso y el desarrollo”, de lo cual hablaré más adelante.⁴⁹

⁴⁷ Circular No. 136 de Tuzamapan, fechada el 6 de abril de 1881. En fechas posteriores únicamente el día 8 aparece el mismo nombre. El día 18 aparecen más comunicados pero sin el nombre de Lucas. AJAT, Gobierno Legajo 2. Con la información disponible no ha sido posible rastrear el nombre de Miguel Islas, ya que los pobladores refieren que “fue un general” que participó con Juan Francisco Lucas, pero la revisión de la literatura no aporta datos precisos sobre este personaje. Los informantes de Tetelilla señalaban que en Tetela estaba su biografía, pero se visitó el lugar sin encontrar referencia alguna en la población, pero hace falta mayor indagación al respecto. Sin embargo, la única referencia al apellido Islas la proporciona Garma (1987, p. 168), quien refiere a Alfonso Islas en el periodo revolucionario, como hijo de Abraham Islas de Ixtepec. Sin embargo, en el testimonio del comerciante Enrique Hernández se desprende que: “Miguel Islas Torres. Miguel Islas Torres, porque fue coronel, peleó contra los españoles y por eso lleva el nombre “Miguel Islas”. ¿En qué año? “Como en el año... fue en el tiempo de los españoles, debió haber sido en el año 1521 ó 1525, en el tiempo de la guerra.” (Entrevista a Enrique Hernández, 27 de febrero de 1997). Al parecer Miguel Islas no es ni bien identificado en la literatura ni por parte de los habitantes de Tetelilla.

⁴⁸ A principios de siglo se firmaba poniendo el nombre de Dios en la constitución y posteriormente se cambió por “Libertad en la constitución”, que señala la aceptación por parte de mestizos de los modelos de desarrollo que acompañaron el desarrollo histórico serrano.

⁴⁹ El trabajo de Pedro Valderrama y Carolina Ramírez hace un acercamiento en que se construyó el actual municipio de Cuetzalan.

En la propuesta de Thomson sobre el estudio del establecimiento del liberalismo en la SNP, los autores centran su trabajo en el impacto del establecimiento del estado nación en un territorio indígena, el cual mantenía un vínculo específico con su tierra, lo que señalan como el elemento étnico, éste como motor de la lucha y resistencia étnica frente a los embates de una población mestiza apegada a los lineamientos de las reformas de Lerdo sobre el uso de terrenos baldíos. En esa lucha y defensa por el territorio serrano, el papel del indígena Francisco Agustín Dieguillo, mejor conocido en la sierra por “Palagustín”, tomó la batuta como defensor de las tierras de los indígenas

Ahora bien, es probable que el curato se encontrara, durante el siglo XIX, en los terrenos que hoy ocupa la primaria y en que se construyó el palacio municipal y que, al mismo tiempo, se edificó la escuela.⁵⁰

La toponimia reflejo de la influencia liberal en la conformación del etnoterritorio

Después del triunfo liberal, en la cabecera distrital de Tetela se organizaron los cambios de nombres de algunas localidades, incluyendo Tetelilla, razón por la cual el nombre que tuvo desde la Colonia de San Andrés, como su santo patrono, fue cambiado en diferentes momentos hasta llegar a su nombre actual

como presidente municipal y dirigente guerrillero. Los triunfadores en el enfrentamiento fueron los mestizos que se basaron en los planteamientos de la Ley Lerdo y tomaron el control de las tierras indígenas por renta y después por despojo al solicitar las tierras en adjudicación.

Sin una definición clara de lo étnico y la identidad, y lejos de un sustento teórico pertinente los autores refieren el primer elemento en dos momentos. El primero de ellos remite a la actualidad, en la que según los autores el municipio tienen características que llaman la atención: “la presencia de una fuerte cultura étnica que se muestra en todos los ámbitos de la vida de este sector de la población: la lengua, el vestido, la siembra, la tradición festiva y la vida ritual.” 190 Dicha aseveración remite a una visión de lo étnico limitada, pues alude en gran medida a lo que en este trabajo se ha denominado factores objetivos de identificación de lo étnico, la lengua, el vestido, la tradición festiva y la vida ritual. Este primer acercamiento es limitado, pues deja de lado los elementos subjetivos, simbólicos, de la adscripción étnica. De tal forma que esta consideración presenta ciertos elementos, pero es incompleta. Lo anterior no significa que no se tomen en consideración para su aceptación, pero no hay una argumentación mayor del por qué considerarlos como criterios de clasificación étnica. Mención aparte requiere el sentido de equiparar lo étnico, y después la identidad, con la cultura. Ya se ha señalado que la cultura y la identidad, así como lo étnico, se encuentran entre lazados pero no son iguales.

El segundo elemento de caracterización étnica de los autores apunta más a un elemento subjetivo y objetivo a la vez, tanto del periódico histórico referido, el siglo XIX, y el momento actual: la tierra como elemento de disputa y defensa. “El movimiento de resistencia étnica de los nahuas de Cuetzalan estuvo centrado en la lucha por la tierra que dejaron ‘los pasados’, la que han ‘cultivado desde tiempo inmemorial’. En este sentido la tierra tienen un significado muy amplio en cuanto simboliza no sólo la siembra sino muchos elementos de la cultura nahua de Cuetzalan. La tierra reproduce, vista de este modo, un microcosmos cultural, sin ella la existencia y la identidad étnica de esta población están seriamente amenazadas.” 194

La opinión antes vertida señala aspectos que los autores antes citados emplean para definir la identidad, pero, igual que la anteriormente expuesta, no presenta mayores elementos de definición. Al mismo tiempo que repiten la confusión entre cultura e identidad étnica.

⁵⁰ Según la Sesión pública ordinaria del 11 de abril de 1886, en donde también se acordó que el edificio tendría 20 varas de longitud y siete de latitud. AJAT, Legajo 1, Gobierno 1886, Caja No. 4.

de Tetelilla de Miguel Islas. Este cambio de toponimias es relevante para la literatura antropológica (Rojas Porras 2006) para analizar el cambio cultural y el simbolismo que se tiene de los lugares, por ello es relevante dedicarle unas líneas para explicar lo que sucedió en Tetelilla. Las misivas, y sobre todo las rúbricas de las mismas, del archivo de Tetelilla se convierten en aspectos centrales para visualizar este cambio. Los documentos de 1830 aparecen relacionados con San Andrés, como nombre del poblado, según los documentos más antiguos que datan de 1830, se nombraba con el patronímico como precedente de Tetelilla, es decir, el nombre usual era “San Andrés Tetelilla”, pero es hasta después de 1850 que aparecen textos con diferentes rúbricas que reflejan el dominio de los liberales en la sierra. Así, algunas rúbricas de documentos oficiales contienen leyendas referentes al periodo anterior a 1850, señalaban *Dios y Libertad Jonotla*, que muestran claramente la diferencia con la rúbrica posterior a la reforma, en que se señala *Libertad en la Constitución*.

De entre los documentos revisados, es hasta junio 1881 que aparece por primera vez el nombre de *Yslas* antecediendo el nombre de Tetelilla (AJAT, Circular No. 381 de Tuzamapan); anteriormente hubo un intento de nombrar a Tetelilla como “Tetelilla De Lucas” (circular de Tuzamapan No. 136, abril 6 y 8 de 1881, caja No. 2 expediente 2, gobierno 1880 –1882). Finalmente, en octubre de ese mismo año quedó instaurado el nombre que hasta la actualidad acompaña al poblado: “Tetelilla de Miguel Islas”.⁵¹ La fecha precisa de la desaparición del topónimo es desconocida, sin embargo, es de suponerse que data a fechas posteriores de 1857, cuando los liberales tomaron el poder y rompieron definitivamente con la iglesia, que desaparecen los patronímicos de algunos poblados de la sierra, en donde los mestizos que tenían a su cargo las funciones administrativas tomaron al pie de la letra las indicaciones de los “libre pensadores”; este mismo hecho se refuerza con el tono que acompañan las

⁵¹ Con la información disponible no ha sido posible rastrear el nombre de Miguel Islas, ya que los pobladores refieren que “fue un general” que participó con Juan Francisco Lucas, pero la revisión de la literatura no aporta datos precisos sobre este personaje. Los informantes de Tetelilla señalaban que en Tetela estaba su biografía, pero se visitó el lugar sin encontrar referencia alguna en la población, pero hace falta mayor indagación al respecto. Sin embargo, la única referencia al apellido Islas la proporciona Garma (1987, p. 168), quien refiere a Alfonso Islas en el periodo revolucionario, como hijo de Abraham Islas de Ixtepec.

frases de comunicaciones entre la jefatura o el municipio, en que hay un cambio radical.⁵²

El etnoterritorio en la actualidad

Lo expuesto hasta ahora es un sustento histórico sobre el territorio, pero cómo conciben algunos habitantes de Tetelilla el territorio en la actualidad. En primer lugar, el territorio es visto como un referente de su espacio próximo, inmediato, donde habitan las personas, tienen sus campos de cultivo o se alquilan para trabajar como “mozos” en los distintos cultivos, hasta hace algunos años principalmente el café, pero los problemas económicos nacionales han diversificado la actividad laboral hacia la pimienta y la venta de frutas fuera de la localidad, como el mamey, asunto que será tratado de manera breve más adelante, y donde el estudio de Hozomi (2009) es revelador. Por otro lado, en los distintos testimonios recabados, es una constante la referencia al pasado de Tetelilla como un pueblo grande, que llegaba hasta las orillas del río Zempoala.

La memoria de Tetelilla narra un hecho sobre la historia del pueblo, que aunque no verificado, implica la construcción de los habitantes de su territorio, más cuando éste se vincula con la configuración espacial actual del poblado, pero sobre todo con las negociaciones del poder con la cabecera municipal.

La memoria se vincula a múltiples acontecimientos, sólo se hará mención al territorio tal cual. La memoria en Tetelilla se establece a partir de una referencia a una supuesta municipalidad:

“Tetelilla era un pueblo muy grande, importante, éramos municipio... había mucha gente y dicen que el pueblo llegaba hasta la orilla del Zempoala, todavía quedan como casas. Vino una enfermedad, no sabemos cuál, pero mató a muchas personas; los de Tuzamapan aprovecharon eso para quitar el sello de la presidencia, se lo llevaron y se convirtieron en municipio” (Sr. Ernesto García Sánchez (+), totonaco, extracto de entrevista realizada en su casa el 19 de diciembre de 2001)

⁵² A principios de siglo se firmaba poniendo el nombre de Dios en la constitución y posteriormente se cambió por “Libertad en la constitución”, que señala la aceptación por parte de mestizos de los modelos de desarrollo que acompañaron el desarrollo histórico serrano.

Como se observa en el relato, los habitantes señalan que hace muchos años el poblado era cabecera municipal. Pero después de una epidemia, el pueblo de Tuzamapan se robó el sello que los convirtió en municipio, por tanto, la memoria alude a un acontecimiento donde el poder municipal es el que está en juego a partir de la añoranza del pueblo (territorio) como sinónimo de prestigio, pero con alusión al presente, pues los habitantes saben que ser cabecera municipal implica tener acceso a recursos financieros y a ciertos proyectos que los revitalizan. Para 1997, fecha en que escuché el relato por primera vez, la disputa con la cabecera municipal se concentraba en la negociación de recursos para la construcción de una clínica de salud pública estatal. El municipio detuvo una obra que inició la junta auxiliar con contribuciones de particulares y finalmente se construyó con recursos estatales. Fue una época de tensiones y negociaciones políticas. Incluso en esa época algunos habitantes hablaban de separación del municipio y el presidente auxiliar en el trienio 1999-2002 hizo la solicitud expresa al diputado federal para que ayudara en los trámites para convertir a Tetelilla en municipio. La memoria, siempre selectiva, rescató el relato de la municipalidad en momentos de tensión con la cabecera municipal, al tratar de integrar una identidad de los pobladores.

Además del relato anterior, la memoria fomentó la identidad de los pobladores en otros aspectos de contraste con la cabecera municipal de Tuzamapan: el trazo urbano del poblado, el número de habitantes, el registro civil como número inicial, el tamaño de la iglesia, y aspectos culturales como referir la práctica de la mano vuelta, la faena, considerar a los de la cabecera como “cerrados” y, finalmente, la fundación del poblado en términos religiosos y el robo de campanas como aspectos representativos de la disputa.

Sobre la categoría de municipio de Tetelilla, el difunto Enrique Hernández señala con añoranza, como una esperanza que nunca llegó:

“... se estableció (en Tetelilla) es (el) Registro Civil en el 57 (1957), ya la íbamos a hacer municipio (a su poblado), no pudimos por que no fuimos, faltó 8 días, 8 días nos faltaron para pedir las firmas, nos iban a dar la categoría de municipio”

Don Enrique, con el prestigio de los años (al momento de la entrevista tenía la edad de 90 años), comerciante acaudalado y ex presidente auxiliar, hace la añoranza sobre el territorio, como ese anhelo de convertir a su poblado en municipio y regresarle la categoría que tuvo antes de la epidemia.

La memoria es la recreación de la historia del pueblo, llena de gloria por la municipalidad y orgulloso de su trazo actual, alude a la configuración de la memoria colectiva a través de un punto de partida (ya no se recuerda en el poblado algún mito o relato sobre el origen totonaco o nahua) otorgado por la historia apropiada del Estado Nación, es decir, se reconfigura la memoria en el ámbito mayor al que pertenece la junta auxiliar, el municipio y el Estado, negociación política al aceptar su carácter de junta auxiliar y en negociación con el poder de la cabecera municipal.

La memoria es la alusión a la disputa antigua entre cabecera y sujetos: Tuzamapan fue cabecera de Jonotla y Tetelilla sujeto del mismo; pero en los recovecos de las disputas territoriales, las juntas y cabeceras se movieron varias veces a lo largo de los años, por lo que Tetelilla fue objeto de esas rupturas y es de suponer que estableció acuerdos en determinados momentos con algunas de las cabeceras, propiciando el rompimiento con las otras.

La identidad se construye con la memoria que se conserva con el territorio y sirve para que se seleccionen los hechos históricos en ciertos momentos, como las disputas políticas o la demanda de espacios públicos. Pero esta memoria también se transforma: ahora que un habitante de Tetelilla es presidente municipal se desvanece el recuerdo y se afianzan los lazos con el territorio municipal, antes denostado, ahora considerado uno sólo.

El sr. Ernesto García,⁵³ autoadscrito como “legítimo totonaco” y diferentes de los “guajolotitos de allá abajo”, refiriéndose a los habitantes que sólo hablan totonaco de Caxhuacan o Huehuetla, refiere una breve historia sobre el pueblo.

“Al pueblo se le llama Kachikin o chuchutsipi en totonaco.

⁵³ Primera entrevista el 3 de diciembre de 1997; segunda entrevista formal 19 de diciembre de 2001. la mayor parte de su vida fue arriero al servicio de la familia Cabrera, minipropietario e hijo de un hijo, Juvencio García, que ha estado vinculado con el INI y la CDI a través de los proyectos productivos.

Dicen que (Tetelilla) era municipio en el año... cuando vino la fiebre loca. Que este pueblo ya estaba agrandando, no había, este, muchos vivientes, pero sí ya, no se a cuántas personas componía para llegar a municipio, pero ya estaba poblado como municipio. No sé qué año. Aquí el maestro Adrián se ha deber dado cuenta, el era tesorero, si lo anotó o no lo anotó.

Porque ahora que estuvieron tumbando el cascajillo de la cal (de lo que hoy es la escuela primaria) se alcanzó a ver que ese es el palacio municipal, ya la escuela primaria, ahí era el palacio y en donde es el palacio orita, actualmente, ahí era nuestra escuela, ahí empecé a estudiar el primer año, segundo, de ahí ya lo pasamos pa' allá porque fuimos aumentando de alumnado con niños.

Ya en el año 57 (1957), un poquito antes, creo como en el 55, ya se tomó esa escuela.

¿Cuándo escuchó que Tetelilla era municipio?

“Eso ahora poco, cuando yo tenía como 18 años. Sé lo escuché a don Toribio Cabrera, difunto (hijo de Vicente Cabrera, uno de los primeros mestizos llegados a Tetelilla), ellos contaban que eran municipio, porque a otras personas no podía yo preguntarle, porque ves tú vienen poniendo a presidentes jóvenes a veces pero como tienen experiencia poco más o menos para administrar nuestra presidencia auxiliar, pues legalmente, como diré, se le tomaba confianza para que estén activando. Y así. Pero a ellos (los presidentes auxiliares actuales) ni saben, por ejemplo actualmente lo que están todos están más jóvenes que yo, mucho mucho tendrán 40 años, de esa edad, ahorita los que están actuando. Pero anteriormente ponían los presidentes un poco más viejones, de 50, 60 años, por lo mismo que se les respetaban los mandados que nos mandaban a nosotros. Porque ves tú la juventud como que no se respeta hoy. Empieza a guasear ya te hace reír y se pierde la confianza, ya uno mayor de edad no, si es riguroso, entonces digo yo había más respeto.

Por esa razón yo tenía como 18 año, no recuerdo que año fue, ahorita tengo 62, voy para 63.”

Análisis

El entrevistado refiere a dos supuestos con lo que los habitantes señalan que Tetelilla era municipio y por tanto de mucha importancia, más que su actual

cabecera municipal. En primer lugar, como se afirmó anteriormente (ver cuadro infra), Tetelilla era un poblado muy grande, con un número indeterminado de habitantes.⁵⁴ Refiere además de que existen pruebas de que Tetelilla era un municipio importante, por ejemplo, que en la barda de la escuela primaria se leía el letrero de municipio, por lo que comprueban que era municipio. Él mismo constata que eso es cierto por haber estudiado en la escuela hasta tercer año, de donde relata que lo obligaban a dejar el calzón de manta y a hablar español.

Lo que consideramos como relevante es que los presidentes auxiliares no sólo eran gente de “razón” sino también totonacos que asumían el cargo, pero por su edad y responsabilidad podían llevar con bien la dirección del pueblo, a esto hay que agregar que el partido político dominante siempre ha sido el PRI, pero no han faltado las disputas ni enfrentamientos poscuestiones políticas y agrarias.⁵⁵ En el mismo nivel de importancia, queda constancia de su adscripción lingüística como totonaca, no como una identidad étnica, ni de indígena, sino como hablante de su lengua materna, pero tampoco la contrasta con la identidad nahua, ya que por su actividad como arriero estaba obligado a dominar el español, el totonaco y el nahua o mexicano (náhuat, idioma de la zona colindante de Cuetzalan, De Pury-Tuomi, 1997, y Castillo Hernández, 2007).

Refiere al orgullo de ser parte del territorio de Tetelilla, no a una etnia, más bien su identidad la construye sobre el Chuchutsipi, el pueblo de tetelilla.

⁵⁴ El mismo informante en otros momentos distintos a las entrevistas apuntadas, señalaba que la población era muy grande, que llegaba a la orilla del Zempoala y que todavía quedan restos de casas. Incluso señalaba que la población rebasaba en número a la de Tuzamapan y Jonotla, sobre todo a este último por el cacicazgo de la familia López que promovió la baja demográfica de ese poblado desde 1970. (Hernández Loeza, 2008; Comi Aguilera, 2010)

⁵⁵ Al respecto son importantes los trabajos de Gallegos (1984), Ocampo (1984), Hozumi (2009) y Hernández Loaeza (2008) quienes han referido los enfrentamientos en lo político en las cabeceras municipales de Jonotla y Tuzamapan así como en las juntas auxiliares de San Antonio Rayón y Tetelilla; sumado a ello debe contemplarse el papel de las cooperativas agrarias y las sociedades de producción rural como aspectos de obtención de recursos por medio de la SAGARPA, el INI y en la actualidad la CDI, con diferentes proyectos productivos. Es importante señalar además de que la participación de los habitantes en dichos programas tenga como condición el ser indígena, para lo cual se observa cierto elemento “utilitario” de personas que se reconocen a sí mismo como tales o que de forma pública niegan ser tal, pero para ser inscritos en los diversos proyectos optan por asumir dicha categoría.

Considero que la versión del entrevistado refiere a un momento particular de la historia de Tetelilla con respecto a la cabecera municipal de Tuzamapan, pues se presentó en los momentos de disputa por la construcción de la clínica y de la preparatoria antes referidos.

“Después en su relato, don neto alude a cosas que divagan, se pierden en el hilo conductor de la entrevista, como si quisiera regresar a ese pasado y poder aprehenderlo mejor para no olvidar detalle sobre lo que se le pregunta. No obstante, recuerda el paso de los agraristas por el pueblo, quienes obligaban a la gente para que los alimentara ya sea al pedir de una o dos o tres tortillas y comer en el palacio municipal. Los agraristas, afirma el entrevistado, arrebatan lo que tenía la gente.” (Diario de campo, 3 de diciembre de 1997)

Palabras del señor Juan Nicolás Santiago,⁵⁶ autoreconocido también como “legítimo totonaco”. La mayor parte de su vida ha sido “mozo”, persona que se dedica a alquilar su mano de obra con las personas que poseen extensiones grandes de terreno para el café o el potrero.

“Sólo hemos escuchado que Tetelilla era un municipio, pero a fondo no sabemos por qué ni como le hizo para llegar a ser municipio.

Últimamente yo escuché, cuando se hizo el cambio del presidente municipal, había política con los municipios que podía haber un cambio en Tetelilla, se podía independizar nuevamente, porque en aquellos tiempo dicen que era municipio, en aquel tiempo hace como 60 años, aproximadamente, más o menos un cálculo porque los señores que me empezaron a contar tienen 60 años y esos llegaron a vivir en esos tiempos cuando fue municipio Tetelilla, pero no sé cuál fue la razón de que cambiaron, hasta ahí, no te puedo explicar por qué, no pregunté a aquellas personas que me hablaban de eso que iba ser municipio Tetelilla.

⁵⁶ Entrevista realizada el 5 Diciembre 1997, reafirmada en el año 2000, 2003 y por último 2008, ya acabado por la tuberculosis, enfermedad devastadora para su menudo cuerpo, padre de cuatro hijos y propietario de una mínima extensión de terreno que va de su solar, lugar donde habita, a un cuarto de hectárea que siembra con café. Se reconocen como una persona abierta pues tiene compadres totonacos de Ecatlán y Caxhuacan, así como compadres y amigos “mexicanos” (que hablan náhuat) de la zona de Reyes de Vallarta y Cuetzalan.

A muchas personas que, hasta se me olvidó, hablaban de eso (sobre la supuesta municipalidad de Tetelilla) del municipio, porque había un cierto problema con las autoridades que hoy están actuando en este periodo, entonces muchos murmuraban, 'si no llegamos a un acuerdo con el municipio' o por alguna causa falle o tenga problema, porque allá hay división en Tuzamapan, hay dos partidos y allí empiezan a peliarse por los partidos y no llegan a un acuerdo, claro como somos subalternos, cuando ellos llegan a descontrolarse, Tetelilla le tiene que buscar una forma para evitarse de problemas con el municipio, como ya antes hay archivos según dicen que no sé si estén acá o en Puebla que si fue municipio, y eso es cierto porque mucha gente cuenta, y yo lo escuché ahora que teníamos reuniones sobre nuestro campo con el presidente municipal, pero como no llegó a mayores problemas pues se sigue respetando el municipio. Ahora no sabemos, porque tarde o temprano, esto está en un desnivel, puede haber problemas dentro de dos años, porque el municipio tiene mucha política sobre sus partidos...

Tiene como 60 años que yo... el pueblo era municipio. Por primera vez mi abuelito decía que sí (Tetelilla era municipio), mi papá, que sí era municipio, pero no le tomaba yo importancia, pues era yo ignorante, no sabía yo que cosa era el municipio y que cosa el subalterno, ahora me doy cuenta a base que ya es un ciudadano, ya es uno padre de familia, que le interesa saber de su pueblo, cómo se estableció en aquel tiempo, como se fue desarrollando.

Los terrenos se empezaron a vender los terrenos...

Ahorita se compra, no hay regalado, así empezó el pueblo de Tetelilla, empezó a ver más gente, se pobló, hay más carretera, estábamos incomunicados."

Análisis

Dada la coyuntura política de enfrentamiento con el municipio, el Sr. Juan Nicolás refiere a la existencia de mucha "política", es decir los problemas presentados por el juego políticos de los actores que intervienen en la formalidad (presidentes municipales, presidentes auxiliares, regidores, diputados, etc.). Lo relevante consta en que según sus antepasados, personas de más de 60 años y que por lo mismo merecen un reconocimiento *a priori*, el

pueblo de Tetelilla era municipio hace mucho tiempo, pero perdió tal categoría por los enfrentamientos con el municipio, es decir, el recuerdo de la municipalidad se debe a la confrontación, tal vez como afirma Del Val, a una yuxtaposición o “sincretismo dinámico referencial” sobre ciertas coyunturas que promueven la identidad de las localidades, pero siempre en el discurso del Estado nación, es decir, en la construcción de la idea del municipio de Tetelilla están en juego procesos ideológicos del Estado y no de la cosmovisión indígena, lo que viene a demostrar que el apego se hace sobre el territorio en momentos específicos de su relación con los otros, en este caso la política formal del Estado mexicano en la actualidad.

Ahora bien, la referencia al territorio no sólo se hace desde la visión de los pobladores, si no de la colectividad, por lo que los maestros de Tetelilla se dieron a la tarea de construir un referente formal, un himno como el nacional, de su apego al territorio próximo o de malla, con miras a construir y fomentar una identidad sobre la localidad, tal como lo aseveran los testimonios antes presentados, pues a pesar de que en el pueblo hay población auto adscrita como totonaca, nahua o mestiza, no se alude al componente étnico sino a los elementos del Estado nación como el alabar un símbolo mayor como el poblado. Es decir, el relato de la municipalidad vincula con la esencia del núcleo duro del territorio incorporado a lo largo de los siglos, tal como ha sido señalada: se pasó del Altépetl al pueblo de la colonia o corregimiento y encomienda, de allí al municipio y después a la junta auxiliar que aspira recuperar su municipalidad.

El himno que se presenta a continuación fue elaborado por el profesor y comerciante Gildardo Cabrera, descendiente de las familias que se consideran mestizas y que por su importancia económica en la localidad y la región, pueden mostrar el pensamiento e ideología del Estado-nación plenamente incorporada a la mentalidad de la colectividad.

Himno de Tetelilla

Tetelilla, Tetelilla
orgullosa debes estar,
recordando el día notable

que te vinieron a visitar

grandes jefes de la altura
con todo su corazón
demostraron con cariño
la nobleza de su misión

Juan Francisco Lucas
escuela federal
12 de octubre de 1957
vino a apadrinar.

Don Vicente de la Calleja
Amigo del pueblo trabajador
Del pueblo trabajador.

En el himno se refiere a personalidades que promovieron el liberalismo popular en la sierra, antes descritos, y que por su importancia política impulsaron la ideología del Estado-nación. Refiere a la inauguración de la escuela primaria cuando Juan Francisco Lucas, liberal de la sierra junto con Juan N. Méndez y Juan C. Bonilla, lograron consolidar la educación como un acierto de aculturación en la población. También menciona a un secretario de la zona que tuvo importancia como secretario de municipio y juntas auxiliares de los poblados totonacos, es decir, a través de su impulso a las normas del gobierno del siglo XIX desarrollaron la ideología del pueblo sentado sobre las bases del liberalismo.⁵⁷ Otro aspecto importante es observar que la educación en el siglo XIX tuvo importancia para diseminar la ideología del Estado nación, en Tetelilla se tiene registros de la existencias de escuela desde 1800, lo que con seguridad promovió un cambio ideológico de los totonacos y nahuas que asistieron a ellas, tal como lo refleja el testimonio de Ernesto García, quien,

⁵⁷ Es importante señalar que los secretarios de los poblados en el siglo XIX fueron los impulsores de la ideología liberal, sostén del pensamiento de la municipalidad en la actualidad. Al respecto puede consultarse la importancia que tuvo la familia De la Calleja como liberales de la sierra en el trabajo de Comi Aguilera (2010).

como ya se señaló, promovió el cambio del calzón de manta por pantalones y el abandono del totonaco por el español como lengua franca.⁵⁸

Lo que trato de mostrar es que los habitantes de Tetelilla, lejos de alguna filiación étnica o indígena, se reconocen como los pobladores de un territorio histórico que fue municipio y que en ciertos momentos, como la disputa con la cabecera municipal por la disputa de recursos, ponen en funcionamiento, si es válido decirlo así sin ánimos de caer en el funcionalismo radical, los recuerdos históricos, la memoria colectiva y la ideología para traer a la memoria elementos que hacen cohesión en la población, como la supuesta municipalidad, por lo que apelan al territorio próximo para construir su explicación o visión del mundo en términos actuales.

La identidad actual de los tetelillecos ha cambiado por diferentes motivos, pero el principal es la crisis económica y la participación política que tienen en las decisiones municipales, el actual presidente municipal de Tuzamapan es de Tetelilla, el Profr. Rolando Cabrera, (2008-2011) por lo que ahora no existe ningún sesgo o supuesta ruptura con la presidencia, sino más bien se suman los aspectos locales para fortalecer la actividad política desde la cabecera municipal.

La identidad actual en Tetelilla se ha diversificado, proceso contrario de lo que se verá en el capítulo siguiente con el pinto Ludovico Núñez, por el hecho de que el dinamismo del poblado refiere a la construcción de una identidad fundamentada en los procesos productivos y la diversificación laboral, tal como lo ha mostrado Takuo Hozumi (2010) al señalar que la crisis presente en el país ha motivado a la población de Tetelilla a recurrir a diferentes estrategias que diversifican la actividad ocupacional, por ejemplo cuando visité el poblado por primera vez, el café era el eje central de la economía pero a partir de fines de los noventa, la economía recurrió a diferentes estrategias para sobre vivir en el poblado, por ello se tuvieron que organizar algunos habitantes en migrantes temporales por la venta del mamey en Apizaco y la zona conurbada de la ciudad de México, pero el apego al territorio sigue siendo

⁵⁸ La identidad de Tetelilla ya no radica sólo en el reconocerse como totonaco, o nahua en su caso, como refiere Masferrer (2004, p. 12-13) se trata de que el español se ha convertido en el idioma oficial, pero se reconocen los aspectos de los totonacos como identificadores. El idioma español fue promovido por la escuela rural mexicana de los 50 del siglo XX.

fundamental, pues no se migra de manera definitiva sino sólo de manera temporal durante el tiempo que dura la venta del mamey (cultivado localmente y también por medio de la compra en las zonas comerciales de Tlaxcala y el Distrito federal). Sin embargo, perdura entre los “mameyeros”⁵⁹ un apego al territorio, pero una identidad por actividad económica, es decir, entre los habitantes de Tetelilla se distinguen por sectores productivos, más que por su identidad indígena o étnica. (Hozumi, 2010, p. 113, 117, 118) Al respecto, Hozumi no aclara a que sectores de la población pertenecen los “mameyeros”, si son de un origen lingüístico nahua o totonaco, pero reafirman su identidad al territorio próximo:

“... en cuanto a su identidad (de los mameyeros) hay algunos factores heredados de los valores tradicionales de la sociedad local que permanecen estables (como el apego al territorio en cuanto geosímbolo y recurso), a pesar de que la modalidad del trabajo se han modificado de manera drástica. Entre estos factores los más destacados serían la voluntad de seguir viviendo en el pueblo (identidad territorializada o territorio próximo a pesar de las posibles ventajas que les ofrece la migración definitiva), que es común para la mayoría de ellos y la devoción al catolicismo popular que se refleja en sus acciones colectivas como la peregrinación y la fiesta de la Virgen de Juquila, ya que son factores subjetivos (el arraigo y un repertorio cultural respectivamente) que se comparte entre colegas mameyeros, con otros miembros de la familia, así como con otros actores de la sociedad local. Por lo que son componentes de mundos de vida que se forman y comparten en ciertos círculos sociales e influyen en el desarrollo de diferentes tipos de prácticas cotidianas.” (Hozumi, 2010, 118)

Lo anterior viene a probar que la identidad es un proceso dinámico, tal como la colectividad en el pleno siglo globalizado y lleno de crisis económicas, donde los habitantes de Tetelilla recurren a ciertas estrategias para construir esa identidad, en particular referidos al grupo de mameyeros, pero que sin

⁵⁹ Término referido a básicamente tres grupos generacionales de habitantes de Tetelilla, migrantes temporales, que se dedican a la comercialización del mamey; personas que iniciaron en la década de los noventa, los hijos de éstos y a adolescentes que son atraídos por el alto rendimiento económico que trae esta ocupación, y que por lo tanto tienen ciertas características identificadoras como el uso de camionetas, cierta holganza económicas, no dedicarse a la actividad agrícola como tal. (Hozumi, 2010, p. 103 y siguientes)

duda algunos pobladores dedicados a la actividad agrícola (o supervivientes de la misma) tendrán su concepción de identidad, pero coincidirán en el núcleo duro del territorio como elemento de identificación.

Hasta el momento se ha tratado de demostrar que el liberalismo fue el eje articulador del territorio actual de Tetelilla, que ellos impulsaron la construcción de un geosímbolo importante como la plaza, además de delinear las calles en un proceso “civilizatorio”, el cual estuvo cargado de una fuerte ideología de quienes impulsaron el Estado nacional, a través de las referencias a los héroes de sus facciones políticas, además de que las calles se convirtieron también en un elementos geosimbólico importante para construir la visión del etnoterritorio y de la identidad de los tetelillecos con respecto a la cabecera municipal de Tuzamapan.

El relato de la municipalidad aparece en un contexto de conflicto político entre la cabecera municipal y la junta auxiliar por recursos para la construcción de un clínica y refleja también un conflicto cultural por el mantenimiento de prácticas sociales como la faena (trabajo comunitarios), la cual desapareció desde la década de los 90 en Tuzamapan y se mantiene, con variantes por Progresá, en la actualidad en Tetelilla.

La identidad en Tetelilla no es exclusivamente la territorial, se parte entonces de entender que la identidad territorial es el elemento que le da sustrato al etnoterritorio, el cual es una construcción histórica de la visión que tiene una población sobre el territorio. Sin embargo cada población o localidad adquirió aspectos esenciales para construir su etnoterritorio. Por ejemplo en el caso que se analizará en el capítulo siguiente, el etnoterritorio se crea por cuestiones determinantes en la historia de San Juan Ozelonacaxtla en el siglo XX, pero marcadas por el discurso de un pintor totonaco sobre su territorio próximo.

**CAPÍTULO IV.
ETNOGRAFÍA DE
SAN JUAN
OZELONACAXTLA**

CAPÍTULO IV

ETNOGRAFÍA DE SAN JUAN OZELONACAXTLA

A lo largo de este trabajo se ha presentado información que tiene como fin enlazar la cosmovisión de los totonacos en la cual existe una noción sobre el etnoterritorio que recupera elementos del Estado nación para conformar una exégesis de su localidad y, al mismo tiempo, construir una identidad que parte del territorio como eje articulador de la misma.

En el caso de Tetelilla el etnoterritorio y la identidad con su localidad tienen su sustento en acontecimientos del siglo XIX y en conflictos políticos con su cabecera municipal que iniciaron desde la década de los 80 del siglo XX y se complicaron por la disputa por la construcción de una clínica y de una preparatoria en los años 90.

Sin embargo, el caso de San Juan Ozelonacaxtla también posee una visión sobre el etnoterritorio, pero dicha consideración radica en la interpretación acerca de la filiación étnica de los pobladores retomada por un pintor totonaco con base en la lucha histórica entre totonacos y aztecas, y los acontecimientos generados en la tercera década del siglo XX como parte del proceso de formación del Estado mexicano, procesos que ofrecen una visión del mundo que incluye la defensa del territorio y su identidad.

En este apartado esbozaré algunos aspectos mínimos de la historia San Juan Ozelonacaxtla. El principal objetivo es establecer los referentes históricos del relato realizado por Ludovico Núñez de San Juan Ozelonacaxtla en el cual se entrevén aspectos referentes a la época anterior a la llegada de los españoles, la reconversión española de los pueblos tomando como fundamento la organización predominante antes de su llegada y de los acontecimientos del liberalismo político del siglo XIX que sentaron las bases para el desarrollo del Estado-nación, en las cuales el municipio y las juntas auxiliares fueron el sustrato de la organización y como categorías simbólicas han sido apropiadas por los indígenas a lo largo de los años como el sustento de su identidad territorial.

Etnografía de San Juan Ozelonacaxtla

San Juan Ozelonocaxtla se encuentra en el estado de Puebla (en términos administrativos nacionales ubicado en la entidad número 21), en el municipio 72 de dicha entidad, perteneciente a Huehuetla, cuyo número oficial de la localidad es el 0007 en los datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). La longitud es de 97° 36' 49" y latitud 20° 02' 49". Se encuentra a 820 metros sobre el nivel del mar. Se asienta en una ladera que se vierte hacia el río Zempoala, la cual desde la lejanía, según sus pobladores, semeja las fauces y rostro de un tigre a la orilla del poblado, de ahí el nombre que se le ha dado: Ozelonacaxtla.



Panorámica de San Juan Ozelonacaxtla. Foto: Víctor Manuel García Torres, 2007

Colinda con la cabecera municipal de Caxhuacan al sur; al poniente con Ixtepec; al norte con San Miguel Atlequizayán; al oriente con Tuzamapan. Al norte colinda con el monte Niño de agua Sqatachuchut (sqata=bebé, chuchut=agua); al oriente se ubica la cañada y barranca Chaxampushqa (la sexta barranca). Al poniente se ubica el Sipi=cerro o peñón, que en la actualidad es un campo de cultivo.

Es un poblado semi compacto, el cual se caracteriza por un asentamiento alrededor de la iglesia como eje central de la población; la autoridad política, presidencia auxiliar, colinda con la edificación católica sin posibilidades de determinar fecha de construcción, pero con un diseño característico de la sierra, hecha de piedra de laja, abundante en la zona, una bóveda, su torre pegada al cuerpo total, y un curato, referida principalmente al tipo de construcción de los franciscanos, al igual que Tetelilla.

Como poblado semi compacto, las construcciones de orden jurídico y religioso son el centro mediante el cual se ordenó la distribución de la población a los lados o márgenes de las delimitaciones del palacio municipal y la iglesia, de donde las casas de los habitantes se distribuyen en calles cuyo origen se encuentra determinado por el atrio de la iglesia, en la antigüedad panteón del poblado. Las casas se extienden por una ladera.

Anteriormente, San Juan Ozelonacaxtla era Junta auxiliar de San Miguel Atlequizayán, pero debido al abandono de la cabecera municipal, los habitantes de San Juan promovieron la separación de dicho municipio alrededor de 1937 y se incorporaron al municipio de Huehuetla, cuya cabecera municipal está más alejada por alrededor de 15 km.



Cuenta con calles encementadas, luz (introducida en el periodo del presidente auxiliar Eloy Vázquez en el periodo 1987-1990), agua entubada y drenaje.

Calle de San Juan Ozelonacaxtla.
Foto: Víctor Manuel García Torres,
2007.

El camino de terracería llegó por el lado de Ixtepec en una brecha realizada hace 15 años, lo que acercó al poblado al resto de caminos abiertos por la Junta Local de Caminos del estado de Puebla, cosa que coincide con la apertura de caminos en casi la totalidad de la sierra. Dicha brecha fue pavimentada el año pasado, conectando así a Ozelonacaxtla con Ixtepec y Atlequizayan, dando una salida más rápida hacia Zacatlán.

San Juan Ozelonacaxtla es la Junta Auxiliar del municipio de Huehuetla, cuya toponimia alude a los nombres náhuatl impuestos por los mexicas durante la conquista de la sierra cerca del siglo XII. De la misma manera, refleja la dominación religiosa que inició después de la conquista de México-Tenochtitlán de 1521 y al arribo de sacerdotes católicos después de 1520.

El nombre de San Juan Ozelonacaxtla, en principio, se desprende de las ideas religiosas impuestas por los franciscanos desde su llegada a la sierra, con lo

que intentaron inundar de las ideas de la nueva religión a los totonacos.¹ San Juan es el nombre dedicado al personaje que bautizó a Jesús. Su celebración religiosa se lleva a cabo el 24 de junio y recuerda el bautismo de Jesucristo en las aguas del río Jordán. De la misma manera, los habitantes de San Juan siguen celebrando a su santo el 24 de junio de cada año con las formas específicas que el pueblo lo hace, colorido, danza y música del violín huasteco. El nombre de San Juan ha sido estudiado por su importancia en la cosmovisión totonaca desde diferentes vertientes (Williams García, 1952; Ichon, 1990; Oropeza Escobar, 1998), unas parten de su persistente presencia en los mitos diluvianos y su presencia como una deidad ligada al agua y como dios del trueno, y el otro por su papel en los diferentes mitos totonacos sobre el agua y como deidad superior.²

San Juan en la cosmovisión totonaca es identificado como el dios del trueno y del agua, similar a San Juan Bautista en la religión católica, llamado San Juanito, en totonaco Aktsini' (Ichon, 1990, p. 123). Es una deidad superior, pilar del mundo y un gran trueno. Su importancia radica en que los mitos en los que es referido se desprende la influencia europea y en particular su lugar en la cosmovisión totonaca (Ichon, 1990).

Como deidad superior, además del agua y del trueno, es identificado como dueño del monte, de los animales salvajes, y en los mitos analizados por Ichon (1990, p. 123 y siguientes) aparece como un héroe civilizador.

Esta referencia es importante porque el nombre de San Juan que acompaña al lugar estudiado, lo reviste de una trascendencia fundamental en el orden cosmológico de los totonacos, más cuando se acompaña con la visión del tigre o jaguar de Ozelonacaxtla. A manera de hipótesis, el lugar donde se ubica el poblado estudiado, por su ubicación geográfica que domina parte importante del totonacapan serrano, reviste el papel del dueño o cuidador de los pueblos totonacos que se extienden a lo largo de la sierra. Visto desde esta perspectiva, San Juan Ozelonacaxtla puede ser interpretado como el vigilante del territorio totonaco, más aún con el relato del pintor Ludovico Núñez que se

¹ Segre (1987, 1990) ha aludido a este hecho como el impulso de los religiosos con dotar de santos patronos a los poblados de la sierra.

² El estudio de Oropeza Escobar (1998) reviste importancia por las diferentes variaciones identificadas en los mitos y estudiadas por la autora desde una perspectiva estructuralista.

analizará más adelante. Por lo que el poblado reviste importancia tan sólo por el nombre.

Ozelonacaxtla se desprende de la palabra náhuatl ozélotl, jaguar, y nacaxtla, tla(n) de lugar y caxtla=oreja. A pesar de su toponimia, el poblado cuenta con un nombre totonaco. En este idioma se conoce el nombre de Lapanit=tigre o Extapandani, cuyo significado es de Oreja de Jaguar, por la forma que tiene la ladera vista desde lejos, en palabras de los propios habitantes del lugar.

Al lugar se llega por un camino pavimentado desprendido del ramal Zacapoaxtla-Cuetzalan, en la desviación de Equimita, se sigue hasta la desviación a Caxhuacan y se continúa hasta llegar con un vericuetto de curvas al lugar. Una segunda ruta es la proveniente del camino pavimentado, en su mayoría, de Ixtepec y el cual culmina hasta Zacatlán, único lugar con el que tiene contacto directo por transporte público, pues de la otra ruta no existe comunicación de transporte público de forma directa.

La comunidad está conectada por calles que recientemente fueron encementadas, igual que la carretera que la comunica con Caxhuacan. Sólo en algunas partes del poblado hay drenaje.

Cuenta con una clínica administrada por la Secretaría de Salud del Estado, una primaria, una telesecundaria, un bachillerato general y un preescolar bilingüe.

San Juan Ozelonacaxtla pertenece al municipio de Huehuetla. El municipio de Huehuetla tiene una división política actual en la que aparecen 12 comunidades: Huehuetla (Cabecera Municipal), San Juan Ozelonacaxtla (Junta Auxiliar), 8 juzgados de paz: Chilocoyo el Carmen, Xonalpu, Cinco de Mayo, Leacaman, Lipuntahuaca, Francisco I. Madero, Putaxcat, Putlunichuchut y dos inspectorías municipales: Kuwikchuchut y Chilocoyo Guadalupe (Ayuntamiento de Huehuetla, 2002)

Las Juntas Auxiliares, según la Ley Orgánica Municipal del Estado de Puebla, se establecen para el buen funcionamiento del gobierno de los pueblos; en los cuales por medio de un plebiscito, realizado cada tres años, se nombra un presidente auxiliar y cuatro regidores: de hacienda; de obras (que funge como síndico); de educación y de gobernación. Así, San Juan Ozelonacaxtla lleva a cabo estos preceptos estatales cada tres años por ser Junta Auxiliar del municipio de Huehuetla.

En cuanto a las funciones del cabildo auxiliar, el presidente es el encargado de citar a asambleas y de tomar acuerdos respecto a obras de beneficio social. El regidor de hacienda se encarga de administrar impuestos menores autorizados por la presidencia municipal. El regidor de obras encabeza, planea y coordina las participaciones en las faenas -trabajo colectivo que cada hombre o mujer de una familia está obligado a prestar para el mejoramiento social-. El regidor de educación está al tanto de las actividades en el rubro educativo, fuertemente vinculado con los comités de educación del jardín de niños, de la escuela primaria y de la telesecundaria, con los cuales disponen de las actividades requeridas respecto al mejoramiento de los inmuebles de cada centro. El regidor de gobernación se encarga, auxiliado por policías del orden al interior del poblado.

Según el conteo de población del 2005, Ozelonacaxtla cuenta con 1462 habitantes, de los cuales 719 son población masculina y 743 femenina.



Niños de San Juan Ozelonacaxtla. Foto: Víctor Manuel García Torres, 2007.

Poblado de origen totonaco que se caracteriza por una extensión y uso cotidiano del idioma totonaco en todos los sectores sociales. Es una particularidad, pues entre otros poblados el idioma franco es el español, pero pareciera ser que en ese lugar existe un arraigo profundo por su lengua, lo que induce a pensar la existencia de una fuerte identidad con su práctica lingüística sólida, a su vez síntoma de identidad profunda, tal como lo hizo el señor Laurencio quien a la pregunta de que sí era totonaco, él confirmó con una aseveración profunda su ser étnico. Éste no como extensión del conocimiento de la filiación étnica si no subrayando su papel lingüístico.

De la población de más de 5 años, 1333 habitantes hablan totonaco, de los cuales 660 son hombre y 673 mujeres; 416 personas son monolingües en totonaco. 408 mujeres y 505 hombre son bilingües, pues además de hablar su lengua materna, totonaco, también hablan español. Del total de población, 494 personas son analfabetas, lo que representa un tercio de la población pues con

respecto al total de habitantes, representan 33%, de donde la mayoría son mujeres, alrededor de 290 personas. Ello conduce a pensar que existe una relación de desventaja según el género y, al mismo tiempo, que la población masculina tiende a tener mayores oportunidades de educación. (<http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/conteo2005/iter2005/consultafiltro.aspx>, fecha de consulta: 4 de noviembre de 2007)

El monte niño de agua recibió su nombre porque en el monte se encuentra un “charco de agua” o fosa bautizada así porque un señor alguna vez pasaba por el lugar y tomó agua de la fosa y escuchó que lloraba un niño, cuyo llanto provenía o se escuchaba muy cercano de la fosa, y le colocó el nombre porque el agua lloraba como un niño.

Hace bastantes años, en el lugar conocido como el Chaxampushqa (la sexta barranca), cayó un avión al parecer entre la segunda o tercera década del siglo XX, el cual era tripulado por 3 o 4 personas que durante la caída sólo se lastimaron la boca y fueron llevados a Jonotla. Como el avión era desconocido por aquella época, las personas se asustaron y dirigidos por Onofre Méndez, personaje local que participó en la revolución y con un fuerte cacicazgo, (Hernández Loeza, 2010) caminaron rumbo al lugar donde cayó la aeronave con machetes en mano, incluso algunas personas afirman que se trataba de un avión construido con material liviano, por lo que las personas no sufrieron daño alguno. Otras personas afirmaron que dicho avión no tenía piloto cuando llegaron, por lo que les causó sorpresa.

Otra versión del relato local, afirma que Onofre Méndez condujo a la población hacia el Zempoala donde cayó un avión; la sorpresa fue inmensa para los habitantes de San Juan, pues no habían visto tal artefacto, por lo que les dio miedo que cayera cerca de sus terrenos. Los pobladores, impulsados por Onofre, llegaron a buscar el avión y terminarlo a machetazos, pues creían que era un animal extraño, como esos cuentos olvidados que hablan de animales enormes. El avión estaba hecho de madera y los habitantes lo terminaron con sus machetes y lo deshicieron, pero no encontraron sobreviviente alguno, pues personas del pueblo de Jonotla los habían llevado a su poblado y los habían rescatado.

No cuenta con danzas en la actualidad, a pesar de que existieron grupos de Negritos, Toreadores, Tocatines (huehues), y en algún momento se formó un

grupo de San Migueles. Existe una persona dedicada a fabricar máscaras de madera para las danzas y figuras religiosas por encargo.

De una mayoría religiosa católica, no cuentan con sacerdote propio, ya que el oficiante proviene del municipio de Caxhuacan. Además, existe el grupo religioso Unidad Cristiana de Avivamiento, Iglesia del Shadai que se reúne entre semana para ofrecer cánticos.

El atrio de la iglesia en algún momento fue el campo santo (panteón) que aproximadamente a partir de 1950 dejó de fungir como tal para dar lugar al atrio del templo. Su actividad productiva recae en la producción de café como cultivo comercial, pocos terrenos son dedicados a la siembra de maíz.

Una visión distinta del etnoterritorio San Juan Ozelonacaxtla: siglo XX

Se considera a San Juan Ozelonacaxtla una versión diferente del etnoterritorio porque su vida política y formación del geosímbolo inició en el siglo XX, a diferencia de Tetelilla que se configuró desde el siglo XIX. Por ello es importante destacar la historia del siglo XX como la receptora de la visión que algunos de sus habitantes, y en particular de la visión de Ludovico Núñez, la cual se revisará más adelante, sobre la configuración del etnoterritorio y por consiguiente de su identidad ligada al lugar en el que viven.

Como quedó señalado desde el capítulo II, San Juan Ozelonacaxtla fue una de las congregaciones de población realizadas inmediatamente después de la conquista, pues su territorio se encontraba en las inmediaciones de una cabecera doctrinal importante del siglo XVI, Hueytlalpan. Fue probable que perteneciera al Altépetl de Hueytlalpan antes de la llegada de los españoles como caserío disperso, inmerso en el señorío mexica que gobernó hasta Zacatlán. Quedó como encomienda de Pedro Cindos de Portillo y Hernando Salazar, junto con la encomienda de Hueytlalpan, que abarcó los territorios desde Ixtepec a Ixcoyamec, la cual abarcó territorios como los de Zacapoaxtla, Jonotla y Tetela en 1531. Perteneció, posiblemente, a la organización política de Tlatlauquitepec y



Templo de San Juan Bautista. Foto: Víctor Manuel García Torres, 2007.

después a Hueytlalpan hasta el establecimiento de nuevas cabeceras doctrinales en 1772, fecha en la que ya pertenecía a San Miguel Atlequizayán. Para finales del siglo XVIII, Ozelonacaxtla era considerado un pueblo perteneciente a la doctrina de San Miguel Atlequizayán. (Gerhard, 1986, p. 402). Sin embargo, puede ser posible que también para estas fechas haya sido considerado un pueblo con cabeceras separadas.

Desde el momento en que Atlequizayán fue nombrado cabecera religiosa, los bautismos y bodas se registraban en dicho poblado, tal como lo atestiguan los breves documentos revisados en el archivo parroquial de Atlequizayán.

Desde principios del siglo XVIII, 1706, Ozelonacaxtla fue sujeto de san Miguel Atlequizayán, lugar principal donde había familias de gobernantes y “de razón”, además de Caxhuacan, San Martín (¿Tuzamapan?) y La Concepción (García Martínez, 1987, p. 298), teniendo como cabecera doctrinal a Hueytlalpan.

Historia reciente: la historia por el pueblo

Una fuerte influencia en San Juan fue el general Gabriel Barrios (originario de Cacahuila, cerca de Tetela), quien heredero de la línea política de Juan Francisco Lucas, tuvo influencia en la zona de las tierra en la que se asienta Ozelonacaxtla, pues durante la etapa revolucionaria se opuso a los villista que penetraron en la sierra, ya que su apoyo estaba dirigido a Carranza.

Del General Barrios se cuenta que fue la persona que compró los terrenos del centro del pueblo que pertenecían a un latifundista de Zapotitlán, y promovió el establecimiento del poblado, pues determinó los espacios centrales del mismo, de la iglesia, el panteón y el caserío central del poblado. La compra la realizó el general Barrios con monedas de plata de aleación 0.720 y procedió a la repartición de predios en el centro del poblado.

La versión de la conformación de San Juan Ozelonacaxtla la gente la cuenta de la siguiente manera: algunos terrenos del poblado los compró Ixtepec a principios del siglo XX, dichos terrenos recibían el nombre de sqatachuchut.

Abraham Ronquillo fue un personaje reiteradamente mencionado como el protagonista entre un conflicto por los “agraristas” personas sin identificar, pero que hacen suponer la presencia de villistas o zapatistas como está reportado en la zona (Ruiz Lombardo, 1991, 60-62), enfrentados al gobierno de Carranza, pero cuyo ideal correspondía formar nuevos grupos de poder entre mestizos o

indígenas apegados a líderes locales encabezados por Barrios y por Ronquillo. Así, Ronquillo fue uno de los compradores de terrenos de San Juan y que posteriormente tenderían a vender entre los habitantes de Ozelonacaxtla. En lo anterior se puede apreciar que la historia que cuentan los habitantes de San Juan Ozelonacaxtla intervienen personajes ligados a los cacicazgos locales y cuyos representantes estaban vinculados a los gobiernos estatales, por lo que al referir a su pueblo introducen a personajes que de cierta forma estuvieron marcados por el Estado nación, pues dependían de las redes del poder estatal transformándolas en redes de poder local, lo cual llevó a interiorizarlos significativamente como parte de los personajes fundadores de la localidad. De la misma forma, el territorio se construye con el dinero y las compras que los mismos personajes, como Gabriel Barrios, que detentaban el poder como emisarios de ese Estado posrevolucionario en Puebla, por lo que se puede afirmar que esa visión del etnoterritorio integra elementos del Estado nacional pero proveniente del siglo XX.

El líder local, de origen totonaco, se llamó Onofre Méndez, acompañado de su hermano Manuel Méndez, quien fue revolucionario, posiblemente estuvo al servicio de Gabriel Barrios, y quien organizó a la población de San Juan a oponerse a las autoridades de San Miguel Atlequizayán, con lo que lograron separarse de la cabecera municipal e integrarse al municipio de Huehuetla. Sin embargo, los motivos políticos de Méndez para promover la separación de Atlequizayán estaban lejos de ser bien intencionados, ya que buscaba apoderarse de los mejores terrenos de San Juan, bajo su cacicazgo³ y como principal productor de café del poblado (Hernández Loeza, 2010, p. 16). Sin embargo, es pertinente mencionar que este personaje contribuyó a fomentar la visión del etnoterritorio de Ozelonacaxtla debido a que:

“En el caso de Ozelonacaxtla el cacicazgo de Onofre Méndez consolidó un sistema de reproducción cultural

³ Paré (1975) refiere que el caciquismo presente en la Sierra Norte de Puebla deriva de una intermediación política entre formas de producción capitalistas y no capitalistas (la campesina de autosubsistencia), la cual consiste en un control mediante “mediación política caracterizado por el ejercicio informal y personal del poder para proteger intereses económicos individuales o de una facción” (36). Dichos caciques, para el caso de la sierra, los caciques eran de origen indígena, como Onofre Méndez que era totonaco, recurrieron al control de diversos aspectos dentro de una localidad, como el ideológico, el religioso, las relaciones de parentesco y las tradiciones.

sostenido por la decisión de mantenerse dentro del municipio de Huehuetla aprovechando la distancia geográfica con su cabecera para tener mayores libertades.” (Hernández Loeza, 2010, p. 24)

Como una vieja historia en pos del olvido, se recuerda con nostalgia y cierta alegría la casa de Onofre Méndez, héroe local de la revolución, como la persona que organizó la resistencia hacia Atlequizayán, cuyos bisnietos quedan habitando una casa construida de piedra, de dos plantas, y que pareciera se resiste al tiempo por la altivez y dureza que se ha opuesto al tiempo y permanece como lo que es, una piedra que sostiene la memoria de los san juaneros en pos de construir una historia local.

Destaca, en primer lugar, que San Juan Ozelonacaxtla fue junta auxiliar de San Miguel Atlequizayán hasta 1937, fecha en que fueron dirigidos por Abraham Ronquillo de Huehuetla y Onofre Méndez, quienes cansados de servir en las faenas de San Miguel promovieron entre sus habitantes la idea de desprenderse de su cabecera municipal y optar por integrarse a Huehuetla, acontecimiento que culminó en 1937. San Miguel utilizaba a los pobladores para beneficio propio, pues los llamaban a faenas en provecho de la cabecera municipal sin darles recursos a los de San Juan, por lo que promovida la revuelta, se desprendió un conflicto que inició posiblemente en 1935 y culminó en el año de 1937, etapa en la que se presentó un conflicto fuerte en la cabecera municipal, incluso se refieren actos de maltrato hacia los habitantes de algodón (de calzón de manta) pues como castigo los amarraban en postes en la plaza pública como señal de escarmiento. El señor Onofre Méndez es identificado como líder de los pobladores en la segunda y tercera década del siglo XX, pues se le atribuye un papel revolucionario al lado de carrancistas; su casa en ruinas en la actualidad, refleja bonanza económica y una sólida construcción, muestra palpable de su poder económico. A Onofre se le identifica además con la separación de San Miguel, dicho conflicto con tintes agrarista, pero los habitantes dudan del hecho.

Los terrenos de San Juan en su mayoría eran privados para la primera mitad del siglo XX, pues pertenecían a una persona no identificada que los tenía en posesión. Los entrevistados refieren que el General Barrios organizó a la población para que trabajaran y compraran los terrenos con moneda plata

(aleación .720), propiedad de un individuo que posiblemente vivió en Zapotitlán. Al hacer la compra, los propietarios dividieron los lotes y dieron origen a las calles, pues como compacto disperso no se distinguían calles.

Una referencia más alude que los terrenos conocidos como Sqatachuchut eran propiedad de San Juan pero los vendieron a Ixtepec.

Un acontecimiento importante fue el cambio de municipio, pues del inicio del siglo XX, San Juan perteneció a la cabecera municipal de San Miguel Atlequizayán, pero un tanto la distancia y los intereses políticos de los líderes locales, impulsaron a la población de San Juan a solicitar su desprendimiento de la cabecera municipal de San Miguel en 1937, según las versiones, por la de Huehuetla.

Estos aspectos que se han delineado hasta hora, confirman lo que sucedía en el ámbito estatal y nacional, donde las alianzas políticas cobraban vigencia después de que Lázaro Cárdenas (1934) asumiera la presidencia. La familia Ávila Camacho tenía intereses políticos muy fuertes y su contraparte representada por Leonides Andrew Almazán reflejan el cambio del territorio de San Juan Ozelonacaxtla. Ya que la escisión entre avilacamachistas y almazanistas, reflejó el cansancio de las faenas de los sanjuaneros sin recibir nada a cambio y surgió la inquietud de Onofre Méndez por aliarse con el primer grupo político estatal, cuyas demandas de separación han sido acertadamente expuestas por el antropólogo Sergio Hernández Loeza:

“...los pobladores de San Juan buscaron ayuda en la figura del municipio, como espacio político que podría fungir como árbitro en la disputa entre facciones locales, vinculadas a grupos regionales y estatales, para así garantizar la seguridad e integridad comunitaria:

No podían hacer nada porque eran varios los agraristas y la gente de la autoridad [avilacamachistas] eran como 30, entonces ahí se agarraban, se madreaban, entonces los amarraban en un árbol cabeza pa' abajo. Entonces ya se enojaron y pidieron que empezara a visitar a otros municipios. Municipio de Hueytlalpan no lo hizo entender a la gente que se calmaran, no hay dónde los ayuda. Entonces mejor que se van a San Miguel [Atlequizayan] y

San Miguel [Atlequizayan] lo mismo, no hizo nada, no pudo llamar la atención a la gente. No, pues vamos a Caxhuacan, “no ustedes se matan entre ustedes, muchos apedrean las casas, entonces no nos gusta, nosotros queremos así como estamos, estamos en paz, nosotros no queremos pelea”, dijo Caxhuacan a la autoridad. Entonces pues se regresaron de nuevo, no les ayudan allá a calmar la gente. Entonces entre 80 hombres hablaron acá: “ninguno nos recibe, los municipios, ¿qué pasaría si vamos a Huehuetla?”, dijeron por 1936. [Víctor Vázquez García. Habitante de San Juan Ozelonacaxtla, 53 años. 09/06/09.]

... Ninguno de los lugares visitados resulto ser el idóneo para acabar con los conflictos, por lo que surgió la idea de visitar Huehuetla. Es importante señalar que todos los municipios señalados hasta el momento son totonacos (Caxhuacan, San Miguel Atlequizayán y Hueytlalpan), y en la valoración de cuál municipio era el más adecuado para ser la nueva cabecera encontramos elementos que vinculan el sentido de identificación étnica, la búsqueda de un árbitro para solucionar disputas internas y nuevos elementos introducidos por la idea de la existencia de representantes del Estado -a través del municipio, en este caso- que tienen la obligación de velar por sus ciudadanos. Así, ante la interrogante de por qué elegir a Huehuetla como la nueva cabecera municipal tenemos respuestas como la siguiente:

Porque Huehuetla era grande, más capacitado, más organizado, tenía más poderío como municipio. ¿Cómo lo podríamos decir? Judicialmente o militarmente, porque antes se usaba soldados por cualquier situación (...) Entonces, sabia controlar, se manejaba más en aquellos tiempos de control rápido, con fuerza armada como dicen, si, como en el Porfiriato. Ixtepec pues siempre lo hemos sentido como a la pareja. Igual Atlequizayan no tiene mucha fuerza militarmente, en cuanto a fuerza. Y Huehuetla ha tenido más capacidad. Hasta ahora lleva la batuta con muchos

municipios, entonces esta siempre por delante, que nunca nos van a llenar a nuestros gustos, pero si se van atendiendo ciertos problemas a solucionar, ese es el gusto que tenemos de pertenecer en Huehuetla. [Ludovico Núñez Guzmán. Habitante de San Juan Ozelonacaxtla, 55 años. 01/05/09.]

La decisión de los habitantes de San Juan Ozelonacaxtla de unirse al municipio de Huehuetla significó apoyar la implantación del cacicazgo avilacamachista y el proceso de formación del Estado mexicano, ya que los agraristas (almazanistas) de San Juan fueron vencidos junto con los del resto del estado de Puebla. Así, junto con la consolidación de los Ávila Camacho en el estado, vino la creación de una red de caciques locales que garantizaban el “orden y progreso” de la región al poder central, mismos que a su vez se veían beneficiados con favores personales o dirigidos a sus localidades de origen.” (2010, p. 14-16)

Esta situación marcó el rumbo de la formación del etnoterritorio entre los habitantes de Ozelonacaxtla, pues su visión de junta auxiliar ligada al municipio totonaco de Huehuetla propiciado por el cacicazgo en el territorio de malla de Onofre Méndez, una intención por la autonomía local, la identidad étnica totonaca a vincularse con Huehuetla como adscripción identitaria.

Esta situación marcó definitivamente a la población, sin embargo, es en las palabras y en la pintura retomada por Ludovico Núñez, donde se aprecia la manera en que se ha interiorizado el territorio de Ozelonacaxtla, en lo que se ha denomina etnoterritorio, y surge la identidad indígena sobre el geosímbolo: el pueblo o kachikin de San Juan Ozelonacaxtla.

El referente territorial de un totonaco de San Juan Ozelonacaxtla:

Ludovico Núñez, pintor

No obstante las aparentes diferencias existentes entre Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla, vistas en el capítulo III, como el pertenecer a un altepetl distinto antes de la llegada de los españoles, a cabeceras doctrinales diferentes durante la colonia, a la relación con su cabecera doctrinal y posteriormente a la

construcción y pertenencia de una junta auxiliar, así como a que Tetelilla se reconoce como un poblado trilingüe y San Juan a un poblado netamente totonaco, apelan a la similitud de la identidad del territorio próximo para construir una identidad, no de grupo étnico o indígena si no a una ligada al territorio.

Por lo anterior, partiré de los siguientes cuestionamientos para vincular la identidad con el territorio próximo:

¿Cómo crea la visión sobre el origen un totonaco actual? ¿Qué elementos de cultura y de la ideología del Estado nación retoma para crear su perspectiva sobre el origen de su poblado? ¿La visión de un pintor puede traslaparse a la del pueblo sobre el origen? ¿Cómo se representa la cosmovisión y la visión del mundo actual de un totonaco pintor? Son algunas cuestiones que mueven este ensayo, por tanto me referiré a algunas categorías antropológicas que podrían explicar dicha situación.

Por tanto, este apartado pone de relieve la relación entre cosmovisión, la identidad indígena, el etnoterritorio y la forma en que vive estos aspectos un pintor totonaco oriundo de San Juan Ozelonacaxtla. De tal forma, la manera de abordar la situación pone en juego la cosmovisión, en términos de López Austin e intenta discutirla como la forma en que los grupos indígenas representan su visión del mundo actual; por otro lado, retoma la identidad a través del referente territorial e histórico, expresados en la visión del Ludovico Núñez.

Como punto de partida, entiendo que la historia oral y los testimonios que un individuo hace sobre su cultura o localidad, en ocasiones albergan una parte importante de las relaciones sociales, procesos identitarios y de la cosmovisión que se tiene sobre el origen del poblado.

En este sentido, entiendo que la historia oral presenta la forma en cómo funciona la memoria de un grupo o comunidad. Algunos autores han sostenido que los testimonios de una persona pueden ser equiparables al conocimiento de una localidad, porque según su posición y el reconocimiento de sus saberes por parte de la localidad les otorga importancia a sus testimonios. (Lupo, 1995; Castillo Hernández, 2007; Molina Ludy, 1990; Guadarrama Olivera, 1990; Guiteras Holmes, 1986) Algunos individuos conocen la historia del poblado, los mitos, las creencias, las costumbres, las tradiciones y, en mucho, es en ellos

que se deposita el saber cultural para que sea transmitido y se incorpore a las nuevas generaciones.

La historia que cuenta el entrevistado, nos refiere a esa parte donde el individuo por su historia personal y diversos factores como la migración y el nivel de estudios, pero sobre todo por el conocimiento total de su cultural, permite traslapar el testimonio oral a una realidad grupal, al pueblo en términos de territorio e identidad indígena. Es más, no obstante su pleno reconocimiento de la identidad indígena, también alude a la del grupo social inmediato, a la de su territorio próximo con adscripciones particulares sobre ser un totonaco de San Juan, a través de la representación de su historia grupal referida gráficamente en la pintura denomina "Ozelonacaxtla".⁴ Trataré de probar que la pintura de Ludovico, pero principalmente el relato del autor, constituyen o poseen fragmentos de información histórica de la cosmovisión, de la identidad territorial y de aspectos de su relación con el Estado nación, con lo cual nos entrega una visión sobre la formación del etnoterritorio en San Juan Ozelonacaxtla.

Para entender la explicación de la obra pictórica de Ludovico Núñez entrelazo cuatro conceptos importantes en los estudios antropológicos. Las categorías de cosmovisión, ideología, territorio e identidad son importantes porque me permiten vislumbrar el origen del poblado de San Juan Ozelonacaxtla en la explicación sobre su visión actual del mundo, de su mundo a partir del pueblo y de su carácter político-administrativo como Junta Auxiliar.

La pintura "Ozelonacaxtla" de Ludovico Núñez refiere al territorio próximo o inmediato, etnoterritorio, al presentar una imagen que simboliza el nombre del poblado, al Ocelote o jaguar, en su construcción como pueblo, identificando el origen en la historia que subyace en la entrevista; en los elementos de la pintura se observa que se intenta dotar de un comienzo, de un punto de partida, al poblado totonaco de San Juan. Con lo anterior, se fomenta en los pobladores un sentir o significado sobre la historia del pueblo, basado en una creencia sobre cómo se establecieron los totonacos en la sierra y en particular de San Juan Ozelonacaxtla.

⁴ No pretendo adentrarme a una explicación gráfica sobre la plástica de Ludovico Núñez, más bien lo observo como un actor importante en el rescate y valoración de su cultura totonaca. Más aún, como miembro de un pueblo que reconoce su origen cultural y su identidad totonaca.

La identidad territorial o la concepción de la historia del pueblo y el establecimiento del mismo en los linderos actuales y como parte de un proceso mayor de territorialización del Estado mexicano, en las palabras de Ludovico San Juan Ozelonacaxtla es, como se verá, un poblado que muestra un significado especial a la historia de la formación o fundación del pueblo y sus límites territoriales actuales, así como la categoría administrativa que poseen en el ámbito del gobierno estatal. El territorio visualmente se convierte en fuente de explicación sobre el origen.

¿Cuál es el punto de unión entre cosmovisión e identidad territorializada? Son el complejo de creencias o sistemas ideológicos que les han dado vida y generan una visión o contemplación sobre la vida cotidiana, con su concomitante práctica cultural, además de la concepción sobre el origen, pues marca con ideas y creencias el relato fundador a través de la municipalidad o la historia local de separación de una cabecera municipal por otra y los ubica dentro de los límites del Estado-nación, el lugar que ocupan dentro de la división político-administrativa del territorio. Sin embargo, el territorio y la cosmovisión se imbrican con los relatos producto del sistema ideológico y el momento histórico en que son engendrados.



“Ozelonacaxtla” Pintor totonaco Ludovico Núñez. Foto: Víctor Manuel García Torres, 2007

La información presentada proviene de algunas notas de dos entrevistas realizadas en español al pintor totonaco Ludovico Núñez, el 16 julio de 2007 y el 28 de febrero de 2009, con el fin de conocer cómo en su pintura denominada “Ozelonacaxtla” se reflejan algunos aspectos de la manera en que él explica el origen de su pueblo, pero al mismo tiempo el establecimiento del grupo totonaco en la sierra y cómo en esa pintura se desprende una visión que explica el origen y su adscripción identitaria como totonaco.⁵

En la entrevista realizada a Ludovico, se escucha un papel preponderante de la imagen del jaguar o tigrillo como aspecto central de la cultura totonaca. En su pintura destaca la imagen pura, sin adornos ni estéticas elaboradas. En su

⁵ El antropólogo Sergio Hernández hizo una corrección pertinente a este escrito, cuando en su trabajo de campo en San Juan identificó que “la pintura (Ozelonacaxtla de Ludovico Núñez) fue (re)elaborada en el año 2000 en uno de los muros de la presidencia auxiliar a partir del recuerdo y fotografías de una preexistente en la primaria de Ozelonacaxtla, que posiblemente se pintó a mediados del siglo XX pero que fue destruida al remodelar el edificio escolar.” (Hernández Loeza, 2010, p. 28)

pintura religiosa se aprecia un estilo muy particular, nada figurativo y si privilegiando la imagen como tal.⁶

Sin embargo, en el caso de su pintura sobre Ozelonacaxtla, se destaca de nueva cuenta la figura pero con un sentido totalmente distinto. Es una imagen que cuenta una historia, no es la imagen en sí, es el mensaje total y los propósitos con que se elaboró la obra.

Intenta destacar dos figuras de la cosmovisión mesoamericana, el jaguar (tigre en palabras del pintor) que representa a los totonacos y la imagen de la serpiente representa a los nahuas o “mexicanos”.⁷

En su trabajo plástico, resaltan ciertas características de la cosmovisión indígena al representar el origen de su poblado en una mezcla de ideas sobre los totonacos, representados por el jaguar y los náhuatl vinculados con la serpiente o Quetzalcóatl.

Sin embargo, en su trabajo como pintor en busca de una identidad para su poblado, desde el año 2000 pintó su obra más conocida entre los habitantes de su poblado, cuyo título es “Ozelonacaxtla”. Dicha pintura la realizó porque un compadre le pidió hacer un cuadro con un símbolo del pueblo. Por ello llamó a su trabajo Ozelonacaxtla, un ocelote a la orilla. Porque el cerro donde se asienta Ozelonacaxtla semeja un tigrillo acostado en la orilla. Esa pintura fue donada a la presidencia y se convirtió en el icono representativo del pueblo de San Juan Ozelonacaxtla.

En el cuadro se ubican desde la perspectiva del autor dos simbolismos:

“Uno es la ‘targa’ que de por sí los gatos resulta pelearse con las serpientes, sirve como símbolo de San Juan, y como lo podemos decir, símbolo y significado. (El otro símbolo)... representa unas culturas, entre totonacos y náhuatl, que son los Aztecas.”

⁶ Ludovico ha realizado, además pinturas religiosas sobre la ejecución del Juan bíblico y otra de un estandarte con la figura del ocelote, además en 2010 realizó un mural en la presidencia de Jonotla, en el que le solicitaron que plasmará hechos históricos e imágenes locales del municipio y otro en el preescolar de San Juan, en el cual representa una imagen “ficticia” del peñón de San Juan alrededor de un lago. Referencia de Hernández Loeza, comunicación por escrito 2010.

⁷ Pury-Toumi, 1997, y Castillo Hernández, 2007, han hecho referencia a los nahuas de la zona como mexicanos, concepción bastante extendida entre los habitantes de la sierra para designar a los que hablan el mexicano o náhuatl.

Según la versión del pintor, el jaguar representa al ocelote con el que se nombra a su pueblo y la serpiente voladora tiene una representación en la propia cultura totonaca, en donde es un Dios conocido como “Lakashlu” o “serpiente quetzal”. Dicha pintura enmarca la forma en que Ludovico expresa su idea sobre el origen del poblado al identificar a los totonacos con el Jaguar y a los ancestros de los nahuas actuales de la sierra con la serpiente alada, cuya imagen evoca a Quetzalcóatl.

“...en cuanto a los Aztecas, bien sabemos que provenían de Aztlán, de donde viene el nombre de Aztecas... decía... que era gente pues bélica, era gente guerrera, por ello este, los totonacos tuvieron que emigrar a hasta parte media de Veracruz y una parte del norte de Puebla, pues ya refiriéndose en lo que es, hablamos, es serpiente en representación de esas dos culturas, bien lo sabemos que los Aztecas su Dios máximo era Quetzalcóatl, y para todo este, como conocimiento, también lo representaba, ya que era dios máximo, y este por ello, este, en su nombre lo llevan, en totonaca esos señores, de esta cultura mexicana.

En totonaco se dice luwanan,⁸ que son este gente de serpiente, gente que obedece a la serpiente, eso proviene de la misma deidad, que es quetzalcoatl, en los totonacos está vinculado a la cultura Olmeca, le llama chichimeca,

⁸ El término también se aplica a “gente de razón” o mestizos, (Hernández Loeza, 2010, p. 28) los que llegaron al poblado de San Juan Ozelonacaxtla, los que no son totonacos, entonces tiene una fuerte carga adscriptiva de la identidad de los propios totonacos versus los aztecas, pero marca también el sentido de la intromisión de los mestizos o caciques, a pesar de que Onofre Méndez era reconocido como totonaco, en la vida de la población. En un mito totonaco de creación recopilado por Münch (1992, p. 288), se refiere a la “gran culebra” como un elemento que trastoca la vida totonaca, ya que exige sacrificio de una doncella en pos de mantener la luz, pero los gemelos, el sol y la luna, de dicha narración, los héroes civilizadores, planearon la muerte de la culebra con el fin de liberar a los totonacos de su yugo. En cierto sentido, puede hacerse la hipótesis de que la serpiente de Ludovico encarna a esa “gran culebra” del mito, pero también representa a los habitantes de Atlequizayán (aunque éstos son totonacos, pero por su abuso en las faenas puede establecerse como hipótesis) que les exigían faenas, a los nahuas históricos que les exigían tributos antes de la llegada de los españoles. Por tanto, la serpiente en la figura tiene un gran simbolismo con la defensa del territorio totonaco. Sin embargo, la inferencia de los mestizos como serpientes es mía y no del, pintor totonaco Ludovico.

para nosotros chichimeco, este no es a la persona, de cultura, si no que en las danzas que hace poco que representaba la guerra de los mexicanos y los españoles y se vestían como tigres, que también en la historia así vienen, como los hombres jaguares, a eso nosotros le llamamos chichimecos, chichi es perro y meco es pinto, el tigre es como el jaguar, es el tigre mexicano o el tigre americano, que tiene manchas, entonces eso significa que está pinto y tiene el tamaño de un perro grande, por eso se llama chichimeco, entonces para nosotros el jaguar sería el chichimeco, o en otras palabras también le dicen estakulapani, estaku es estrella y ... lapani es felino conforme ahí se les da, se le atribuye esos nombres por su aspecto de este felino y entonces también este le tiene mucho respeto al jaguar, como comentaba aquella vez, este, la gente este creía mucho en el jaguar como dios y como este en todas sus este actitudes de este animal vinculado a la ... gente”.

Lejos de los elementos estéticos, la pintura Ozelonacaxtla de Ludovico Núñez representa la génesis misma de una visión actual sobre el origen del poblado, del etnoterritorio, en particular de los totonacos de Ozelonacaxtla y en general sobre los totonacos serranos y de la costa, al mismo tiempo señala aspectos centrales de la identidad del poblado sobre el etnoterritorio y su filiación cultural al grupo totonaco, no al de los indígenas. Destaca la preponderancia que tiene el poblado próximo como fundamento de su identidad y su importancia en el origen, es decir de su visión del mundo que explica la presencia del pueblo totonaco de San Juan con mezcla de información de un discurso histórico sobre los grupos étnicos de México y su propia forma de interpretarlos en la pintura. También se aprecia que hay una auto adscripción al grupo totonaco frente a los nahuas históricos que se apropiaron del territorio totonaco.

Esta visión está representada por el momento en que surge el pueblo en el pasado lejano y se explica su desplazamiento como grupo de los totonacos en la historia de la configuración serrana. Por otro lado, la identidad totonaca de Ludovico en dos momentos diferentes refiere a los elementos del Estado

nación como representante de una entidad política y por otro la de un ciudadano común. Esta identidad queda marcada por la diferencia en las dos entrevistas que se realizaron.

La primera entrevista, realizada el 16 de julio de 2007, está marcada por la plena aceptación de la identidad indígena y por la identidad totonaca, expresada en la pintura y en el discurso, además a la alusión plena de la identidad como grupo social de su pueblo. ¿Es usted totonaco?

Establece un punto de referencia identitario al contrastar una identidad basada en el criterio lingüístico y en la distribución geográfica de los pueblos que hablan una u otra lengua.

Al señalar al Ozelote como el ser que defiende un territorio, no sólo se refiere al territorio antiguo y linderos entre nahuas y totonacos, sino que se identifica con claridad a Ozelonacaxtla como un lugar importante en la historia regional al dotarlo de vida propia como centro donde descansa el animal que representa a los totonacos, plena alusión a la figura central de la deidad Aktsiní', comentada anteriormente en este capítulo.

Ludovico resalta en su pintura una historia que habla a la vez de la propia historia de vida de la persona, pues se reconoce como plenamente totonaco, que habita el territorio de su localidad y le atribuye a él un sentido especial de pertinencia, la lengua es un elemento de identificación y diferenciación.

En otro sentido, el papel de la educación, en palabras del propio pintor, representa una vertiente en la formación de su identidad territorial, pues fue en el proceso de la educación formal donde obtuvo los elementos para conocer la historia de sírralos totonacos que refleja en su pintura, pero además la instrucción informal, dada por la autodidáctica de ciertas obras históricas, le dieron elementos de la visión de su origen y las combina con la interpretación propia y presenta la visión de un totonaco sobre el origen.

La identidad reconocida en la primera entrevista es la que señala que al ocupar un cargo de presidente auxiliar, ésta se reconoce como indígena y como totonaca, apegada al conjunto de aspectos culturales que caracterizan el grupo, el idioma, la forma de producir, etc.

En la segunda entrevista a la pregunta de su identidad hay elementos de duda, y de no atreverse a reconocerla como indígena, pero también elementos propios de donde fueron realizadas las entrevistas condicionaron sus

respuestas. La primera entrevista ocurrió en el palacio de la junta auxiliar y la segunda en una fonda de Huehuetla.

Según los datos proporcionados por el entrevistado, hay una identidad de totonaco más que de grupo indígena, es decir, se reconoce la pertenencia étnica a los totonacos. Esta identidad también incluye su pertenencia a un territorio próximo, (Giménez) y cómo explica el origen de San Juan Ozelonacaxtla y de los totonacos (visión del mundo-cosmovisión), su etnoterritorio. Hay una relación intrínseca entre el territorio y la identidad. Los elementos ideológicos que permean su explicación se ubican en el marco de la influencia de su propia cultura como totonaco, pero además incorpora la influencia ideológica del Estado nación en distintos momentos: como becario del Instituto Nacional Indigenista (INI) en la primaria y secundaria en Espinal, Veracruz, sistema de instrucción formal, e integrante del cuerpo político-administrativo de la junta auxiliar, como presidente auxiliar.

En las palabras de Ludovico Núñez, la historia que se cuenta sobre su pintura, se narran diferentes fragmentos sobre el origen del poblado, con su reconocimiento de totonaco se autoadscribe y con la imagen de la serpiente se distingue a los nahuas históricos. Estos elementos constituyen la autoadcripción y el hetero reconocimiento de los otros, de los que hablan mexicano y viven al otro lado del Zempoala. En estos aspectos se observa el papel de la instrucción formal como referente de la creencia expresada en la narración que subyace a la creación de la pintura, el Estado como agente etnicizador de los indígenas. Se contempla la historia de vida a través del esfuerzo por conocer el papel de la historia regional y de la local. Contiene información que han generado arqueólogos y antropólogos sobre la región y se genera una explicación sobre el origen al apropiarse de la información generada por aquéllos y que constituye una fuerza central de su identidad territorial próxima.

Su autoadcripción como totonaco se ve fuertemente arraigada como servidor público, cuando formó parte de la política estatal al ser presidente auxiliar, pero se trastoca y no se afirma del todo cuando meses después dejó el cargo público, es decir su identidad ha estado marcada por su incorporación al Estado nación.

En la pintura de un pintor indígena totonaco se puede identificar algunos elementos que forman e integran la visión contemporánea de los algunos pueblos totonacos de la sierra norte de Puebla, pues esa expresión artística más la explicación propia del autor me permiten relacionarlos de forma integral con la cosmovisión, la identidad territorial y el origen del pueblo.

Desde la perspectiva de López Austin (2001), el origen es un punto de partida esencial en la cosmovisión. Este origen se enmarca en la relación entre los dioses y los hombres; sin embargo, también esa relación está marcada por la relación entre los propios hombres para explicar el punto de origen de los pueblos, ya no en el marco de una creencia religiosa, como pueden ser los mitos de corte mesoamericanos o los relatos de fundación de parroquias y robo de campanas, sino de relatos que explican el origen del poblado en términos del territorio. En la entrevista realizada al pintor totonaco Ludovico Núñez se alcanzan a distinguir algunos elementos propios de su visión actual del poblado, pero que pueden ser traslapados en un ámbito a la colectividad.

Parte de la idea de que la visión de la pintura de Ludovico, en particular la pintura denominada Ozelonacaxtla es el eje mediante el cual se puede rastrear la noción de origen territorial para explicar su identidad actual y la visión actual de su mundo, su cosmovisión.

Como quedó expuesto anteriormente, no intento hacer un estudio iconográfico ni una búsqueda de técnicas artísticas de la pintura de Ludovico, intento mostrar mediante la representación gráfica, pero más importante aún sobre la propia explicación del autor, que en las motivaciones y pretensiones artísticas se encuentra una explicación del origen basada en los elementos propios del Estado nación (o algunas de sus acciones emprendidas reflejan su plena incorporación a través de la ideología), la cosmovisión y la identidad territorial.

Lo anterior muestra, por una lado, que el pintor totonaco Ludovico Núñez ha recreado en su pintura una lucha ancestral entre totonacos y nahuas por el territorio, como una construcción histórica de su identidad individual, que a manera de hipótesis puede traslaparse a la identidad grupal de los habitantes de San Juan Ozelonacaxtla. La pintura y el relato de Ludovico confirman que algunos de sus pobladores, más de cincuenta años después, continúan tratando de reafirmar su territorio respecto a los demás totonacos y nahuas de la sierra, pero en particular con la historia misma de su localidad

Los acontecimientos reflejados en la separación de San Juan Ozelonacaxtla del municipio de San Miguel Atlequizayán reforzarían la idea de que en el primero existe una fuerte identidad grupal al grupo totonaco, ya que de la posible anexión a Caxhuacan, eligieron al municipio de Huehuetla por tratarse de un municipio con el cual comparten una fuerte carga cultural similar.⁹ En este sentido, la separación de San Juan respecto a Atlequizayán se debe contemplar más como el apoyo a un grupo político que representaba el Estado mexicano en una época (el periodo de dominio de los Ávila Camacho) para vincularse con una adscripción municipal para dar continuidad a la vida local y reproducir el sistema cultural. En ese proceso intervinieron los cacicazgos locales y estatales, quienes determinaron en mucho la separación de San Juan y su incorporación a Huehuetla. Desde esta perspectiva, la fundamentación del etnoterritorio por un pintor totonaco en una imagen y el discurso que explica dicha imagen, consolidan la idea de que se construye una identidad territorial de malla o de territorio próximo, por lo que se fundamenta en una visión del mundo sobre el lugar que ocupa San Juan Ozelonacaxtla en la actualidad.

Como se estableció desde el inicio de este capítulo, el caso de Tetelilla nos condujo sobre un etnoterritorio fundamentado por los liberales mestizos que arribaron a la sierra y transformaron el territorio y el espacio de la localidad. A diferencia de San Juan Ozelonacaxtla, el etnoterritorio se fundamenta en el siglo XX, el papel de los caciques locales, y en la visión de una pintura y mediante un relato que presenta su explicación por parte del creador, en pleno siglo XXI.

Sin embargo, más que considerar este tenor como plenamente concluido, es pertinente expresar algunas consideraciones importantes sobre las localidades totonacas actuales. ¿Existe una visión del etnoterritorio en las localidades totonacas serranas de Puebla? ¿Se puede hablar de la existencia de individuos, que como Ludovico, crean imágenes o relatos donde se expresa su visión del mundo a partir del etnoterritorio? ¿Es válido hablar sobre un etnoterritorio entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla?

⁹ Es importante resaltar que Hernández Loeza (comunicación verbal) ha señalado acertadamente que Ludovico no recrea el proceso histórico de separación de San Juan respecto a Atlequizayán, sino es una recreación meramente de su visión de la historia del pobaldo.

CONCLUSIÓN

Conclusión

Este trabajo ha aportado información en la que la identidad totonaca, en una de sus posibles expresiones, recae en el territorio, el cual tiene una formación histórica sobre su construcción, intervienen procesos de significación y permiten que los individuos creen referencias al mismo a partir de su propia relación con él, lo que da origen a una visión particular de relacionarse con su territorio y su identidad local o próxima, ello permite hablar de una visión del etnoterritorio creada por los individuos en su contexto social. A esta visión, se la han sumado aspectos ideológicos y de identificación que provienen no de los grupos indígenas, si no de la influencia e intervención del Estado nación a lo largo de los años. Tal es el ejemplo de la apropiación simbólica del relato de la municipalidad que algunos de los habitantes de Tetelilla han construido para explicar su origen como localidad y al mismo tiempo su identidad a partir del etnoterritorio, proceso que reside en mucho en las medidas que los emisarios liberales de los Tres Juanes llevaron a cabo en la sierra para consolidar el incipiente Estado nacional. Es decir, la conformación del relato de la municipalidad en Tetelilla y la construcción de su etnoterritorio, como el cuadrado del pueblo, el trazo de la plaza pública y el delineado de las calles, tuvo su configuración desde las acciones para formar un pueblo, *kachikin* en totonaco, es decir, procesos del siglo XIX.

Por otro lado, el etnoterritorio en San Juan Ozelonacaxtla deviene de procesos gestados en el siglo XX, en el periodo de afianzamiento de cacicazgos políticos, pero aprovechados por líderes locales que separaron a San Juan de su anterior cabecera municipal de San Miguel Atlequeizayán, para formar alianza con el municipio de Huehuetla, en 1937, lo que motivó que los habitantes recordaran este hecho como el de fundación de su pueblo. A esta postura se le suma una visión particular del etnoterritorio y de la cosmovisión de un pintor totonaco, quien a partir de su historia de vida y de migrante, ha logrado consumir un referente plástico a través de un mural en el que expresa un lugar ancestral y la importancia geográfica y cultural de Ozelonacaxtla en su defensa del territorio totonaco ante el

avance de los mexicanos (nahuas). Todo lo anterior como telón de fondo los aspectos discernidos en el convulsionado siglo XX serrano.

La historia de los totonacos, a través de Tetelilla, muestra la gran influencia de factores externos en lo ideológico, la organización política-administrativa y la organización territorial que fundamentaron el etnoterritorio por diversos mecanismos. Primero fue el altepetl que sustituyó al sacachuchut totonaco, es decir el cuerpo político-administrativo-territorial que mantuvo una organización bajo el dominio de los nahuas antes de la llegada de los españoles. Al arribo de éstos las condiciones de reacomodo poblacional con la intención de formar pueblos en el sentido europeo, llevó a los religiosos que participaron en el reacomodo del siglo XVI al siglo XVIII a mantener la anterior organización del altepetl para fundar los pueblos de indios a través de congregaciones de poblaciones alrededor de las iglesias, el corregimiento como cuerpo el político. Sin embargo, se presentó una cierta ruptura con esa forma de organización a partir de los distintos reacomodos territoriales que iniciaron con la delimitación de fronteras entre los pueblos desde inicios del siglo XIX, sin embargo dicho proceso se aceleró con la expedición de la Ley Lerdo en 1856, lo que condujo a los emisarios del incipiente Estado nación a propiciar las condiciones para la implementación de dicha ley con el reacomodo de los poblados, que durante tres siglos se mantuvieron ligados a las iglesias, proceso que no fue sencillo, sino reflejó la gran inestabilidad entre los mismos, visualizada en los diferentes conflictos entre cabeceras y sujetos, como el caso de Xonotla y Tusamapan, en el cual se vio involucrado Tetelilla como población perteneciente a éste último. Hubo una gran inestabilidad, también reflejada en las referencias a los santos patronos y a las campanas como síntomas de esta época.

Fue el arribo de grupos políticos que mantuvieron el control político en la sierra lo que dio el golpe final para el cambio de la noción del territorio a la noción totonaca del kachikin, el pueblo. La influencia de Juan N. Méndez, Juan C. Bonilla y de Juan Francisco Lucas se asentó en la sierra a través de sus diferentes emisarios mestizos y letrados lo que condujo a la aparición de la autoridad formal en los pueblos de indios. Se establecieron los límites políticos administrativos de las

diferentes localidades en tiempos tan tempranos, desde 1824 en que se les dieron las categorías dentro del Estado nación, como partido y municipalidad, lo que llevó a fragmentar los territorios que anteriormente habían estado bajo la influencia de los santos patronos, por nociones como la de municipio y posteriormente la de junta auxiliar, es decir, las cabeceras doctrinales fueron sustituidas por categorías como municipalidad y pueblo. Con estos elementos consideramos que es posible hablar entonteces de una incorporación a la visión de los totonacos de nociones plenamente del Estado nación y que en la actualidad aparecen como referencias en la construcción de su etnoterritorio.

Con la idea de ordenar los pueblos conforme a la ley del 25 de junio de 1856, los emisarios liberales iniciaron el trazo de Tetelilla con lo cual delinearon la plaza pública, las calles y la formación de una nomenclatura basada en nombres que reflejan la influencia liberal preponderante de la época, pero esta cuestión marcó en mucho la visión de los tetelillecos la formación de su poblado, ya que no recuerdan mito de origen de procedencia totonaca, sólo los habitantes de Tuzamapan tienen presente la fundación por parte de Kalihun. Sin embargo, en Tetelilla, por no existir dicho mito, fue sustituido por una narración que remite al origen y por tanto a esos aspectos introducidos por el Estado nación, la plaza, las calles y el espacio en conjunto de su etnoterritorio. De tal forma que la construcción de éste recae en el relato de la municipalidad que sus habitantes mantienen como un identificador histórico de su identidad. Por lo tanto, con el material presentado en el capítulo III, se considera que quedó demostrado que el Estado nación fue un elemento que delineó aspectos de la cosmovisión totonaca de Tetelilla y dio lugar a un etnoterritorio bajo la idea de que en un pasado lejano, Tetelilla fue cabecera municipal, pero una epidemia mermó la población, situación aprovechada por Tuzamapan que les robó el sello que convirtió a éste en cabecera municipal.

Por tanto, algunos habitantes de Tetelilla construyen su identidad local o de territorio próximo a partir de la noción de municipalidad y junta auxiliar, pero con ello repiten a través de la oralidad procesos históricos mediante los cuales los pobladores reflejan la construcción de una visión del etnoterritorio. Sin embargo,

las acciones plenas del siglo XIX por parte de mestizos no fueron los únicos medios a través de los cuales se fundó la idea etnoterritorial de los tetelillecos.

Los conflictos entre la cabecera municipal de Tuzamapan y Tetelilla por cuestiones de recursos presentadas en las dos últimas décadas del siglo XX. Estos conflictos se deben a la aparición de actores políticos activos como el encabezado por Antorcha Campesina, un grupo de cooperativistas con influencia de la Tosepan Titataniske de la zona de Cuetzalan y los caciques locales, quienes mantenían el control de la compra-venta de café como producto comercial durante la década de los ochenta del siglo pasado. Esto se sumó a la lucha política formal en las distintas elecciones hasta el presente. La construcción de una clínica de salud y de un bachillerato en Tetelilla en la década de los noventa detonó en mucho ese conflicto con la cabecera, lo que hizo que sus habitantes recordaran que en algún momento de su historia de su localidad fueron cabecera municipal. En este contexto de pugnas administrativas y políticas apareció el relato de la municipalidad entre los habitantes de Tetelilla, que se basaron también en los aspectos delineados en el territorio desde el siglo XIX.

Con lo anterior podemos afirmar que el etnoterritorio en Tetelilla tiene su sustento en las acciones de los mestizos en el siglo XIX, pero potencializado por los conflictos políticos y por la lucha de recursos públicos con su cabecera municipal de Tuzamapan. Lo cual nos reafirma que el Estado nación incorpora elementos a la visión de la historia del pueblo.

A diferencia de Tetelilla, en San Juan Ozelonacaxtla se vislumbra una formación del etnoterritorio por cuestiones distintas. En etnoterritorio en San Juan Ozelonacaxtla se pudo observar en la ruptura y separación de la que fuera su cabecera municipal hasta 1937, San Miguel Atlequizayán, quien forzaba a los habitantes del primero para que cumplieran faenas sin retribución de recursos o elementos de mejora en su localidad, situación que condujo a que caciques locales, como Onofre Méndez, asumieran un liderazgo e impulsaran alianzas con los líderes estatales que tendrían un impacto en la vida nacional, la familia Ávila Camacho, y aprovecharan los conflictos por la gubernatura para afianzar un

cambio en los términos del Estado nación al separarse de una cabecera municipal para sumarse a otra en su misma condición de juna auxiliar.

Sin embargo, estos cambios políticos en el ámbito estatal y local impactaron de manera significativa en sus habitantes, quienes recuerdan el papel de Onofre Méndez como el personaje que impulsó el cambio del territorio. Dicha situación marcó la identidad de territorio de malla o próximo de sus habitantes, cuya expresión se ubica con la imagen “Ozelonacaxtla” y el relato exegético que hace de la misma su autor Ludovico Núñez, por ello se convierte en la visión sobre el etnoterritorio, ya que de cierta manera incorpora la historia de su poblado y la traslapa al ámbito gráfico, donde queda de manifiesto que San Juan Ozelonacaxtla adquiere el papel del guardián del territorio totonaco frente a los no totonacos, los cuales son los nahuas históricos que invadieron el territorio totonaco y los mestizos, cuyo papel como caciques en la vida de la localidad fundamenta a los personajes que impulsaron la separación del territorio totonaco, pasar de San Miguel Atlequizayán a Huehuetla.

San Juan Ozelonacaxtla y Tetelilla pertenecieron a los altepemes serranos formados antes de la llegada de los españoles, pero con la transformación de los Pueblos de Indios quedaron sujetos a cabeceras doctrinales distintas, el primero a Huetlalpan y el segundo a Xonotla. En ambas hubo un desarrollo histórico similar en ese periodo, ya que también pertenecieron a la misma encomienda de Pedro Cindos de Portillo. En el tránsito del siglo XVIII y XIX presentan un vacío de referentes históricos importantes, sin embargo, fue en Tetelilla donde se puede observar con claridad un impacto profundo del territorio y el espacio a partir de la llegada de los emisarios liberales de los Tres Juanes. En San Juan Ozelonacaxtla, la influencia del cacicazgo se distingue hasta las primeras décadas del siglo XX, cuando el General Gabriel Barrios asentó sus reales en la sierra, como heredero de Juan Francisco Lucas.

En este sentido, la historia de San Juan Ozelonacaxtla difiere de Tetelilla por los cambios ocurridos en el tiempo. En el primero la visión de la formación del etnoterritorio recae en situaciones que abarcan la vida estatal en las primeras décadas del siglo XX, mientras en el segundo la visión del etnoterritorio se

fundamenta en acciones del siglo XX. No obstante, en Tetelilla el dato que cambia el etnoterritorio es el anhelo y referencia de que en algún momento de su historia fue cabecera municipal, lo que lo presenta como una localidad mayormente imbuida en el discurso del Estado nación, al adscribir su identidad a procesos llegados del exterior, con lo cual cambió su concepción de kachikin a junta auxiliar, situación que reflejó la idea de sus habitantes en un momento coyuntural importante que pensarán en la separación de su cabecera municipal de Tuzamapan y formar un municipio independiente.

En el caso de San Juan Ozelonacaxtla, el discurso municipal no es el de la añoranza de la cabecera municipal de la cual se separaron, San Miguel Atlequizayán, si no de mantener su papel administrativo como junta auxiliar pero dentro de un nuevo municipio, Huehuetla, es decir, se acepta el papel de localidad subordinada a una categoría político-administrativa del Estado, pero se transforma con la ruptura de su primera cabecera municipal. La narración de Ludovico Núñez sobre el proceso de conformación del etnoterritorio de su localidad queda plenamente aceptada como ser totonaco en defensa de su territorio próximo.

En ambos poblados sus habitantes construyen una forma de explicación de su localidad bajo categorías no indígenas, es decir, recurren a las categorías político-administrativas que se han apropiado del Estado nación para explicar el origen de su territorio, por tanto se puede afirmar que en el siglo XXI, algunos indígenas recurren a elementos externos de su cosmovisión indígena para conformar su visión etnoterritorial actual. En este proceso de construir la visión de su etnoterritorio marcan su identidad con otras localidades totonacas y nahuas. En el caso de Tetelilla se hace una adscripción de junta auxiliar que fue cabecera municipal, se hace una diferenciación con el espacio de su cabecera y se alude al trazo y la delineación de calles del pueblo como elementos de identidad. En el caso de San Juan, la identidad se marca muy fuerte con los nahuas históricos y con los habitantes no totonacos (luwanan).

En otro orden de ideas, se puede concluir que los estudios sobre el etnoterritorio deben ser ampliados, no sólo vistos con la visión de territorio sagrado, sino que debe dar cabida a explicaciones más profundas sobre cómo se construye el

etnoterritorio por la intervención del Estado nación en los diferentes grupos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera de Prat, Cesáreo R. (2006). “De la ‘Europa de las regiones’ a la Europa con las regiones”, en **Revista de Estudios Autonómicos y Federales (REAF)** No. 2, España.
- Ahedo Gurrutxaga, Igor (2001). “Crisis y recuperación de la identidad vasca en Iparralde: las expresiones festivas” en las **II Jornadas de Antropología y Religión organizadas por Eusko-Ikaskuntza** en mayo de 2001 en Iruña, España.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1981). **Formas de gobierno indígena**, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Aguado J. Carlos (1998). **Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en el México contemporáneo**, tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México.
- Aguado, José Carlos y Portal, María Ana (1991). “Tiempo, espacio e identidad social” en **Alteridades** año 1, núm. 2, 1991, México, revista del Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana.
- Anderson, Benedict (1993). **Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**, México, Fondo de Cultura Económica.
- Aramoni, Ma. Elena (1990). **Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena**, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Regiones.

- Barabas, Alicia M. (2002) "Etnoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca" en **Scripta Ethnologica**, año/vol XXIV, número 024, CONECIT, Argentina.
- Barabas, Alicia M. (2004) "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico", en **Alteridades**, enero-julio, año/vol 14, número 027, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- Barabas, Alicia M. (2008) "Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca en **Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología**, Núm. 7, julio-diciembre, Universidad de los Andes, Colombia.
- Barth, Fredrick (1976). **Los grupos étnicos y sus fronteras**, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1997). **Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México**, México, Instituto Nacional Indigenista-Siglo XXI.
- Bazant, Jean (1984). **Los bienes de la iglesia en México, 1856-1875**, México, El Colegio de México.
- Beaucage, Pierre (1974). "Comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla" en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 36, No. 1 enero-marzo, pp. 111-147.
- Broda, Johanna (2001). « La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica » en **Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México**, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México.

- Bretón Esparza, Adrián W. (1972). **Relaciones interétnicas en un sector del área totonaca de la Sierra Norte de Puebla: Mano de obra**, México, Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Brewster, Keith (1996). "Caciquismo in rural Mexico during the 1920s: The case of Gabriel Barrios" en **Journal of Latin American Studies**, Vol. 28, No. 1, Feb., pp. 105-128.
- Brewster, Keith (1998). "Gabriel Barrios Cabrera: The anti-agrarian friend of the Campesino", en **Bulletin of Latin American Research**, Vol. 17, Número 3, pp. 263-283. Society for Latin American Studies, Gran Bretaña.
- Calbulcara, Jorge y Fabien Le Bonniec, editores (2009). **Territorio y territorialidad en contexto post-colonial. Estado de Chile-Nación Mapuche**, Ñuke Mapuförlaget, Chile, Working Paper Series 30.
- Castellanos, Alicia (1997). "La cuestión étnica en *Nueva Antropología*" en **Nueva Antropología**, Núm. 51, México.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1992). **Etnicidad y estructura social**, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colección Miguel Othón de Mendizábal
- Castillo Hernández, Mario Alberto (2007). **Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas en los maseualmej de Cuetzalan**, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cifuentes, Enrique, et. al. (1989). "Etnomedicina en la Sierra Norte de Puebla. Orimancia y plegarias para la recuperación del tonalli" en **América Indígena**, México, vol. XLIX, No. 4, octubre-diciembre.

- Comi Aguilera, Ubaldo (2010). **Las artesanías de San Juan Jonotla**, México, Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- Contreras Cruz, Carlos, *et al* (1993). **Puebla. Textos de su historia**, México, Gobierno del Estado de Puebla, instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla.
- Córdoba Olivares, Francisco Rubén (1968). **Los totonacos de la región de Huehuetla. Localización de algunos problemas sociales y económicos**, tesis de maestría, México, Universidad Veracruzana, Facultad de pedagogía, Filosofía y Letras, Escuela de Antropología.
- Córdoba Olivares, Francisco Rubén (1990). "Apuntes sobre la cosmovisión de los totonacos de la región de Huehuetla, Puebla" **en Tlacatl**, México, Revista de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, No. 2, julio-diciembre.
- Croda León, Rubén (2005). **Entre los hombres y las deidades. Las danzas del Totonacapan**, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Chenaut, Victoria (1995). **Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX**, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, Colección Historia de los pueblos indígenas de México.
- Chenaut, Victoria (1996). "Fin de siglo en la costa totonaca: rebeliones indias y violencia regional, 1891-1896" **en Procesos rurales e historia regional**

- (**sierra y costa totonacas de Veracruz**), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Dehouve, Danièle (1984). "Las separaciones de pueblos en la región de Tlapa (siglo XVIII)" en **Historia Mexicana**, 132, XXXIII, 4 abril-junio, pp. 370-404.
- Dehouve, Danièle (2001). **Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos**, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Miguel Ángel Porrúa.
- De Pury-Toumi, Sybille (1997). **De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)**, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- De Vos, George and Romanucci-Ross (1997). **Ethnic identity (creation, conflict and accomodation)**, Altamira Press, Walnut Creek, C.A.
- Del Val Blanco, José (2004). **México, identidad y nación**, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección La pluralidad cultural en México, Número 6.
- Díaz Polanco, Héctor (1985). **La cuestión étnico-nacional**, México, Línea.
- División territorial del Estado de Puebla de 1810 a 1995** (2002). México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- Ducey, Michel T. (1996). "Vivir sin ley ni rey: Rebeliones coloniales en Papantal, 1760-1790" en **Procesos rurales e historia regional (sierra y costa totonacas de Veracruz)**, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993). **Erhnycity and nationalism: anthropological perspectives**, London, Pluto Press, University of Exxex.

- Escalante, Roberto (1975). "Panorama de la etnociencia" en **Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México**, Sociedad de Antropología. XIII mesa redonda. Antropología Física, lingüística, códigos, México.
- Escobar Ohmstede, Antonio. (1996) "El movimiento olartista, origen y desarrollo, 1836-1838. Una revisión histórica" en **Procesos rurales e historia regional (sierra y costa totonacas de Veracruz)**, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Florescano, Enrique (1999). **Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México**, Aguilar, México.
- Gallegos Espinoza, Estuardo Arturo (1985). **Los totonacos de Tuzamapan, entre le faccionalismo político y la identidad étnica**, Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- García Martínez, Bernardo (1987). **Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700**, Colegio de México, México.
- Garma Navarro, Carlos (1987). **Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla**, México, Instituto Nacional Indigenista, México.
- García Payón, José (1990). "Evolución histórica del Totonacapan" en **Huastecos y totonacos**, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Regiones.
- García Torres, Víctor Manuel (2000). **Relaciones interétnicas en un área de de la Sierra Norte de Puebla: Tetelilla, un análisis finisecular**, México, Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

García Torres, Víctor Manuel (2008). “El relato de la municipalidad como referente de identidad en un pueblo multiétnico de la Sierra Norte de Puebla: Tetelilla en el siglo XXI” en **Memoria de Papel. Actas del Primer Coloquio sobre Otomíes de la Sierra Madre Oriental, México**, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

García Torres, Víctor Manuel y Hernández Loeza, Sergio Enrique (2010). “La memoria sobre el territorio como espacio de negociación de las aspiraciones municipales” ponencia presentada en el **IX Seminario Internacional sobre territorio y cultura: apropiaciones, representaciones, imaginarios y dimensiones simbólicas del territorio**, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de Caldas, Colombia, del 15 al 17 de marzo de 2010.

Gasparello, Giovanna y Quintana Guerrero, Jaime (2009). **Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México**, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Gerhard, Peter (2000). **Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821**, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Espacio y Tiempo/1

Giménez, Gilberto (1996). “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología” en **Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff**, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Diversidad Nacional Autónoma de México.

- Giménez, Gilberto (2000). "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural" en **Globalización y regiones en México**, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Miguel Ángel Porrúa.
- Giménez, Gilberto (2001). "Identidades étnicas: estado de la cuestión" en Leticia Reyna, coordinadora, **Los retos de la etnicidad en el siglo XXI**, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Goffman, Erving (1986). **Estigma. La identidad deteriorada**, Buenos Aires, Amorrortu.
- Gómez García, Pedro, coord. **Las ilusiones de la identidad**. Madrid, ES. Fróntesis; Cátedra; Universidad de Valencia, 2001. 307 p.
- González J., Mónica (2004). "Las muchas identidades" en **Las muchas identidades. De nacionalidades, migrantes, disidentes y género**, España, Cátedra.
- Gottsbacher, Markus (2004). "Reivindicaciones territoriales de pueblos indígenas: el caso del Beni en Bolivia. Lecciones para el manejo de conflictos en Estados multiétnicos" en González Mónica, **La muchas identidades. De nacionalidades, migrantes, disidentes y género**, España, Cátedra.
- Guadarrama Olivera, 1990 VER EN CHENAUT
- Guiteras Holmes, Calixta (1986). **Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil**, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de Antropología.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2001). **Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano**, México, Instituto de

Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México,
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Plaza y Valdés.

Ayuntamiento de Huehuetla, 2002

Hernández Loeza, Sergio Enrique (2008). **Las luchas por el gobierno municipal. Poder y territorialidad en la zona baja de Jonotla, Tuzamapan y Zoquiapan**, Puebla, 1873-2007, Tesis de maestría, El Colegio Mexiquense, México.

Hernández Loeza, Sergio Enrique (2010). “Cambios de adscripción municipal y la lucha por la autonomía local durante la formación del Estado posrevolucionario. El caso de la comunidad de San Juan Ozelonacaxtla, Puebla”.

Hiraoka, Jesse (1996). “Identity and its Dimensional Context” en **Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff**, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Diversidad Nacional Autónoma de México.

Hozumi, Takuo (2009). **Construcción de formas y mundos de vida rural y opciones de desarrollo de los pobladores de la sierra del Totonacapan**, México, Tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana-Xoxhimilco.

Ichon, Alain (1990). **La religión de los totonacas de la sierra**, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista.

Kelly, Isabel, y Palerm, Ángel (1952). **The Tajin Totonac. Part 1. History, subsistence, shelter and technology**, Smithsonian Institution, Institute of anthropology publication No. 13.

- Krickeber, Walter (1933). **Los Totonaca. Contribución a la etnografía histórica de la América Central**, México, Secretaría de educación Pública.
- Krickeber, Walter (1995). **La antiguas cultural mexicanas**, México, Fondo de Cultura Económica.
- Landa Abrego, María Elena (1995). **Historia de un pueblo: Nauzontla**, México, Gobierno del estado de Puebla, Colección V Centenario.
- Labrecque, Marie-France (1974). **Des paysans en sursis. Les classes sociales dans une formation paysanne au Mexique: San Juan Ocelonacaxtla**. Tesis de maestría en ciencias sociales, Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, Québec, Canadá.
- López Austin, Alfredo (1998). **Los mitos del tlacuache**, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- López Austin, Alfredo (2001). "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" en **Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México**, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México.
- Lupo, Alessandro (1995). **La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales**, México, Consejo Nacional para la Culturas y las Artes-Instituto Nacional Indigenista.
- Lloréns, José A. (2002). "Etnicidad y censos: los conceptos básicos y sus aplicaciones" en **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**, Año/vol. 31, No. 3, pp. 655-680.

- Martínez Alfaro, Miguel Ángel (1987). "Percepción botánica en dos grupos de la Sierra Norte de Puebla" en **América Indígena**, México, vol. XLVII, No. 2, abril-junio.
- Masferrer Kan, Elio (2005). **Los dueños del tiempo. Los tutunakú de la Sierra Norte de Puebla**, México, Fundación Juan Rulfo.
- Masferrer Kan, Elio (1981). "Campesinización y expansión capitalista: los cafecultores de la Sierra Norte de Puebla" en **Boletín E.C.A.U.D.Y.**, Vol. 9, No. 50-51
- Masferrer Kan, Elio (1986). "Religión y política en la Sierra Norte de Puebla" en **América Indígena**, Vol. XLVI, No. 3, julio-septiembre.
- Masferrer Kan, Elio (2005). **Los dueños del tiempo. Los tutunakú de la Sierra Norte de Puebla**, México, Fundación Juan Rulfo.
- Masferrer Kan, Elio (2006). **Cambio y continuidad. Los totonacos de la Sierra Norte de Puebla**, México, Gobierno del Estado de Veracruz.
- Melgarejo Vivanco, José Luis (s/f). **Totonacapan**
- Matute, Álvaro (1973). **México en el siglo XIX**, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mendoza, Juan Manuel (2001). "Procesos de redefinición del ejido como comunidad política. Transformaciones territoriales y representaciones de historia en San Francisco, Uruapan" en **Dilemas del Estado nacional: una visión de la cultura y el espacio regional**, México, El Colegio de Michoacán- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Molina Ludy, Virginia (1990). "La historia oral y la identidad étnica" en **Estudios sobre culturas contemporáneas**, México, Vol. III, número 8-9, Universidad de Colima.
- Moreno Luis (1997). Concurrencia múltiple etnoterritorial: el caso de España, Claves, España. Fuente: <http://www.iesam.csic.es/doctrab1/dt-9208.pdf>, Fecha de consulta 2 de agosto
- Münch Galindo, Guido (1992). "Acercamiento al mito y sus creadores" en Anales de Antropología, No. 29, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 285-299.
- Navarrete Linares, Federico (2000). **Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México**, México, Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ocampo Balansas, Genoveva (1986). **Relaciones de enfrentamiento como construcción social de una estrategia de poder local. Antorchistas, caciques y cooperativistas en Tuzamapan, Puebla**, México, Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Oehmichen Bazán, Cristina (2005). **Identidad, género y relaciones interétnicas**, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ojeda Aguilar, Fernando y Maribel Cázarez Miranda (2004). **Biografía y espacio: el caso de un pueblo de origen totonaco en la sierra Norte de Puebla**, México, Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Oropeza Escobar, Minerva (1998). **Juan Aktzín y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco**, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social.

Papeles de Nueva España: 2ª serie, geografía y estadística (1905-1906), Francisco del Paso y Troncoso, ed. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 9 vols.

Paré, Luisa (1975). "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla" En **Caciquismo y poder político en el México rural**, Roger Bartra y otros, pp. 31 – 61. Siglo XXI, México.

Pepin-Lehalleur, Marielle (2005). "(Des)afiliación e identidad: entre lazos asociativos y comunitarios, el tejer identitario de las mujeres indígenas frente a las políticas públicas en México" en **Identidades en juego, identidades en guerra**, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Reina, Leticia (1993).

Rimada, Antonio (2004). **Liderazgo Político y memoria colectiva: Juan Francisco Lucas**, Gobierno del Estado de Puebla, México.

Rivera Sierra, Amado (1999). **Ka'Xunik es mi pueblo... Jonotla**, México, H. Ayuntamiento Constitucional del Municipio de Jonotla, Puebla.

Rojas Porras, Claudio (2006). "Las mentalidades en la toponimia de las calles de la ciudad de Huamanga" en **Mirada Antropológica**, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Nueva Época, Número Cinco.

Rosel Palacios, Lizbeth Margarita (2002). **Las enfermedades de filiación cultural en Tetelilla de Miguel Islas**, tesis de licenciatura, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Ruiz Lombardo, Andrés (1991). **Cafeticultura en una comunidad totonaca de Puebla**, Instituto Nacional Indigenista, México.

Sánchez Ramírez 2002

Segre Malagoli, Enzo (1987). **Las máscaras de lo sagrado**, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Segre Malagoli, Enzo (1990). **Metamorfosis de lo sagrado y lo profano. Narrativa oral de la Sierra Norte de Puebla**, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Divulgación.

Smith, Anthony D. (1997) **La identidad nacional**, España, Trama Editorial.

Spoliansky, Vivian (s/f). "El otro urbanizado: inscripción de lo indígena en el espacio-tiempo nacional" en Consultado en [http://www.naya.org.ar/el otro urbanizado: inscripción de lo indígena en el espacio urbanizado](http://www.naya.org.ar/el_otro_urbanizado:inscripcion_de_lo_indigena_en_el_espacio_urbanizado)

Stavenhagen, Rodolfo (1996). **Ethnic conflicts and the nation-estate**. St. Martin`s Press-UNRISD, New York, 1996.

Taller de Tradición oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC (1994). **Tejuan tikintenkaliyaj in toueyitatajuan. Les oímos contar a nuestros abuelos**, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Divulgación.

Taggart, James M. (1983). **Nahuat myth and structure**, Texas, Texas Pan American Series.

- Trejo Barrientos, Leopoldo (2000). **La esposa-perro mesoamericana. Análisis del mito de origen de Zongozotla, una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla**, México, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Thomson, Guy P. (1991) “Agrarian Conflict in the Municipality of Cuetzalán (Sierra de Puebla): The Rise and Fall of “Pala” Agustín Dieguillo, 1861-1894”, en **Hispanic American Historical Review**. Vol. 71, No. 2, Mayo, pp. 205 – 258.
- Thomson, Guy P. (1993a) “Los indios y el servicio militar en el México decimonónico. ¿Leva o ciudadanía?” En Escobar O., Antonio (Coord.) **Indio, nación y comunidad en el México del Siglo XIX**. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México. pp. 206 – 251.
- Thomson, Guy P. (1993b) **La "Bocasierra"; ¿cuna del liberalismo? Tres municipios serranos entre 1855–1889**, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Cuaderno 1, disponible en http://www.ahila.nl/publicaciones/cuaderno1/6_thomso.html, fecha de consulta, agosto 20 2007.
- Torres, Gabriel (2001). “Poder y desarrollo local: las funciones de Estado en el espacio municipal” en **Dilemas del Estado nacional: una visión de la cultura y el espacio regional**, México, El Colegio de Michoacán- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Valderrama Rouy, Pablo y Ramírez Suárez, Carolina (1993). “Resistencia étnica y defensa del territorio en el totonacapan serrano: Cuetzalan en el siglo XIX”

en Escobar Ohmstede, Antonio. **Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX**, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Valdés del Toro, 1993

Velázquez Hernández, Emilia (1995). **Cuando los arrieros perdieron el camino. La conformación regional del Totonacapan**, México, El Colegio de Michoacán.

Velázquez Hernández, Emilia (2006). **Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el istmo veracruzano**, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-El Colegio de Michoacán.

Von Mentz, Brigida (2000). **Identidades, Estado nacional y globalidad. México, siglos XIX y XX**, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Warman, Arturo (1976). **... y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional**, México, Secretaría de Educación Pública-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.