

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981.



“LA MUERTE: SÍMBOLO DE VIDA ENTRE LOS TOTONACAS DE PAPANTLA,
VERACRUZ”.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

ALEJANDRA PALACIOS SÁNCHEZ

DIRECTORA: DRA. ALAB GONZÁLEZ JÁCOME

LECTORAS:

DRA. ANA BELLA PÉREZ CASTRO
DRA. SILVIA DEL AMO RODRÍGUEZ

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
--------------	---

CAPÍTULO I DISCUSIÓN TEÓRICA

ECOLOGÍA CULTURAL, CAMBIO Y CULTURA	13
-------------------------------------	----

CAPÍTULO II DESCRIPCIÓN DEL MUNICIPIO DE PAPANTLA

UBICACIÓN Y COMUNICACIONES	26
CARACTERÍSTICA CLIMATOLÓGICAS, AMBIENTALES, FLORA Y FAUNA	26
ASENTAMIENTO	29
VIVIENDA	30
TRANSPORTE Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN	30
ABASTO	31
EDUCACIÓN	31
SERVICIOS DE SALUD Y ESPECIALISTAS	32

CAPÍTULO III LA ARQUEOLOGÍA Y LA HISTORIA

ARQUEOLOGÍA DE LA MUERTE ENTRE LOS TOTONACAS:	
ÉPOCA PREHISPÁNICA	34
EL TRATAMIENTO DEL CUERPO SEGÚN FUENTES VIRREINALES	38
LA INDEPENDENCIA, LA REPÚBLICA, LA REFORMA	57
EL PORFIRIATO	65
LA REVOLUCIÓN	71

CAPÍTULO IV
SOCIEDAD Y CULTURAL EN PAPANTLA

ORGANIZACIÓN SOCIO RELIGIOSA FAMILIAR	79
ORGANIZACIÓN RELIGIOSA POLÍTICA CIVIL	79
SALUD Y MUERTE	82
SALUD Y ENFERMEDAD	83
VIDA Y MUERTE	85

CAPÍTULO V
LA POBLACIÓN DE PAPANTLA

HISTORIA Y DESCRIPCIÓN DE LA POBLACIÓN	88
LA ORGANIZACIÓN FAMILIAR TONACA	114
CICLO DE VIDA	118
LA VIDA COTIDIANA	126
TRES HISTORIAS DE VIDA	127

CAPÍTULO VI
LA CULTURA DE LA MUERTE

LA VIDA Y LA MUERTE: COSMOVISIÓN, SOCIEDAD Y CULTURA	140
LOS TONACAS ANTE LA MUERTE	147
EL DESTINO DE LOS MUERTOS	151
LAS FIESTAS Y CEREMONIAS	152
ECONOMÍA DE LA MUERTE	155
RECURSOS NATURALES ASOCIADOS A LA CEREMONIA MORTUORIA	159
LAS CEREMONIAS DE MUERTE	162
MORIR ENTRE LOS TONACAS	162
TRATAMIENTO DEL CUERPO	166

CAPÍTULO VII
COMPONENTES DEL RITUAL POSMORTEN EN LA ACTUALIDAD

LA OFRENDA TONACACA	168
EL REZANDERO. LA IMPORTANCIA DE ROSARIOS Y ALABANZAS	168
LA COMIDA EN LA OFRENDA A LOS MUERTOS	172
ALIMENTOS	176
COMPONENTES ARTICULADOS A LOS ALTARES	180
LAS FLORES	180
LAS IMÁGENES	182
LAS VELAS Y EL INCIENSO	182
CONCLUSIONES	184
BIBLIOGRAFÍA	193
ANEXO 1: TUMBAS DEL TONACAPAN	211
ANEXO 2: ELEMENTOS DE LOS ALTARES TONACAS	216

INTRODUCCIÓN

Esta tesis pretende aportar nuevos conocimientos y significado sobre la muerte entre los totonacas actuales y aquellos componentes de origen antiguo, muchos de los cuales han sido reconocidos por los estudiosos como teniendo bases prehispánicas. En la literatura antropológica dedicada a los temas funerarios, uno escasamente estudiado, es el referente al significado de la muerte entre los totonacas de Papantla, ya que no se cuenta con trabajos en los que se aporten datos sobre la denominación y clasificación de sus prácticas funerarias. Esta tesis propone llenar, al menos en parte, ese vacío de conocimiento.

La investigación se realizó en tres períodos de campo de tres meses cada uno. El primer periodo se hizo de septiembre a noviembre del 2005, en el cual se presencié la celebración de día de muertos y su objetivo fue obtener datos tanto etnográficos como fotográficos que ayudaran a entender el símbolo de la muerte y su significado en la vida cotidiana de los totonacas. El segundo periodo se efectuó de junio a julio y de octubre a noviembre del 2006; aquí, se recopiló información sobre el papel que juega el sueño en la predicción de la muerte y la importancia que tiene para los totonacas el hecho de morir. El tercer periodo se llevó a cabo de junio a julio y de octubre a noviembre del 2007, en el que se registró el pensamiento expresado por los totonacas con respecto del tránsito que llevan las almas después de fallecer, los animales que auguran la muerte, así como las ceremonias que se llevan a cabo para protegerse del “mal”.

La importancia de esta investigación está basada en la descripción y análisis de las prácticas y los cambios de las creencias que han sido consideradas de origen mesoamericano, idea basada en muchos de los aspectos de la práctica mortuoria practicada en Papantla, como símbolo de vida, que se manifiesta en problemas de actualidad, teniendo que ahondar en el estudio de una de las raíces culturales de la identidad totonaca: su concepción sobre la muerte y la vida. Lo que se ha manifestado en su racionalidad del profundo conocimiento de la

naturaleza en que se basan; la congruencia existe entre componentes, que a ojos de extraños parecen desvincularlos entre sí.

Dada la escasez de información escrita y la imposibilidad de establecer un discurso mejor articulado, me he propuesto abordar el tema de la muerte totonaca contemporánea a partir del modelo teórico-metodológico que aporta la Ecología Cultural. Ésta, se define como “el estudio de cómo los grupos humanos se adaptan a las condiciones naturales por medio de su cultura” (Marzal 1997:268), aunque hay que tomar en cuenta también el origen de modelos y características culturales que definen diferentes áreas (Steward 1993:339). En este sentido, la muerte es vista como una continuación de la vida; siendo además, un evento individual arraigado en la vida colectiva de la sociedad rural.

Entre los totonacas de las comunidades en el municipio de Papantla, existe un gran respeto hacia la muerte, implícito en la celebración a sus muertos. En el afán de reconocer y aceptar a la muerte como un proceso natural de la vida misma, aún se preguntan si ésta es algo momentáneo, pasajero o simplemente es la continuación de la vida misma. Hay muchas dudas, impresiones, precisiones, leyendas, cuentos, anécdotas, pero sobre todo, asombro. Aquí, se plantea conocer y aprender el significado que para el grupo totonaco tiene la muerte y la relación que guarda con la vida después del deceso, así como los elementos y personajes relacionados con ésta, que se presentan antes, durante y después del fallecimiento, como es el caso de las *patinanen* “almas en pena” y las *sipenanen* “ánimas malignas”.

Este tema tiene sus bases en la investigación previa realizada para la tesis de maestría, *Los terapeutas papantecos y la importancia de su medicina tradicional*, donde se planteó la cosmovisión totonaca como “el pensamiento que permea el bagaje de las costumbres y tradiciones, donde los hombres son entidades que se encuentran en armonía con la naturaleza, que al romper las normas de conducta establecidas en la comunidad, causarán el desequilibrio individual y colectivo, ocasionando primero la enfermedad y posteriormente la muerte”.

El objetivo general del estudio es precisar, conocer y comprender que símbolo tiene para los totonacas la vida y la muerte y, qué relación tiene con las entidades sobrenaturales presentes antes, durante y después de morir, sin dejar de lado el hecho de que la perciben y celebran con gran euforia, alegría y sin ningún rencor; enfatizando que es la continuación de la vida. La hipótesis central del estudio es: que la religión y la mitología totonaca aportan respuestas sobre la muerte biológica y espiritual, lo cual es comienzo de una nueva vida. La muerte es símbolo de vida y al morir, los difuntos no terminan su actividad, la continúan. Esta hipótesis se fundamenta en las siguientes ideas:

- El mito sobre la muerte y el símbolo de la vida que tiene para los totonacas, están reflejados en las concepciones sobre dios, el cielo, el infierno y la misma muerte, las cuales son referencias temporales y geográficas que tienen que ver con entidades físicas.
- La otra vida, después de morir, se refleja en las creencias del más allá, lo cual se vincula con conceptos religiosos sobre la muerte y las creencias sobrenaturales de los dioses y los dueños de la naturaleza.

Así, la metodología de la ecología cultural para estudiar a la población totonaca de acuerdo a su adaptación social y cultural al medio, toma en cuenta tres aspectos que Julian H. Steward (1993:342) enumera: primero se analizarán los modos de producción existentes en el entorno; segundo, el modelo de comportamiento humano forma parte de estos modos de producción y, tercero, se debe entender la interrelación de la tecnología con otros medios de la cultura. Por lo tanto, es necesario abordar el problema de la muerte como un aspecto importante de la vida diaria de los totonacas mediante un enfoque sistémico e histórico, que permita detectar la persistencia y el cambio.

Así, con herramientas de la ecología cultural describo las conexiones internas y las causas que han hecho posible la transformación, así como la persistencia de las prácticas mortuorias totonacas, más allá de los contextos históricos que les dieron origen como sustento ideológico, y reconociendo que

existe cierta homogeneidad entre los sistemas prehispánicos y de los indígenas actuales, así como la valoración, el análisis y la definición de aquellos aspectos que son la base del largo proceso que ha conformado la tradición mesoamericana, entendida ésta como un hecho histórico productor de pensamiento social en continua transformación. “Se sitúa una historia de aliento mucho más sostenido todavía, y en este caso de amplitud secular: se trata de la historia de larga, incluso de muy larga duración” (Braudel 1989:64).

El proceso de morir, está presente en el caso de las enfermedades, en el curso de la vida, pues se observa en el transcurso de la misma, y son tres etapas sucesivas por las que pasa todo totonaco. La primera, está determinada por la resistencia a morir, el miedo a la muerte, la lucha por salvar la vida y, sin más alternativa, aceptar la muerte. La siguiente etapa, es el análisis de la vida, en la que el individuo vuelve a vivir recuerdos importantes y experimenta una repetición condensada y panorámica de la trayectoria de su vida. Por último, entra en estados de consciencia místicos, religiosos y cósmicos (Thomas 1993: 325).

En el pasado, los muertos eran enterrados a unos metros cerca de su hogar, envueltos en un petate. Actualmente, son enterrados en el cementerio, después de una noche de duelo. La manera en que los totonacas llevan luto fue aprendido de sus antepasados, cuando éstos decían que después de la muerte quedaba el espíritu que seguía viviendo entre los vivos, pero no se podía ver y si se podía sentir. Varios autores han sugerido que el cuerpo sirve como una matriz simbólica que ocupa una posición organizadora central entre los grupos indígenas mesoamericanos, la cual vincula a la persona con la cosmovisión y lo social. Otros sugieren que oposiciones tales como naturaleza/cultura y naturaleza/sobrenatural deberían ser reconsideradas (López Austin 2001; Broda 1991; Báez-Jorge 1998).

La muerte es un hecho y las diversas creencias en torno de la posible vida después de la muerte, así como el cuestionado asunto de la reencarnación o el traslado a una vida espiritual celestial, nunca han significado en sí un verdadero consuelo a la desgracia de ver morir a un personaje cercano, ni se ajustan a la esperanza de la pronta resignación ante el paso a una mejor condición de vida.

No es casualidad, entonces, que la muerte sea contemplada como la omnipresencia indeseable; como la desgracia ante la que se borra todo esbozo de sonrisa y que, paradójicamente, remarca por mucho tiempo las escenas felices y los momentos de alegría vividos, cuando ni siquiera pasaba por la mente la condición de ser mortales.

De hecho, el verdadero reconocimiento y denominación de estos acontecimientos biológicamente ubicados como “muerte”, ocurre bajo la forma de actividades sociales: que requieren de un conocimiento previo, que es especial, porque la propiedad de los nombres que se dan es definida por la tradición cultural y, porque la corrección o incorrección de una designación, es materia de gran interés práctico para los demás. Estos elementos dan a la categoría “muerto” una base distintivamente social; la verdadera determinación de que una persona se halla muerta o no, además de un fenómeno natural es una actividad socialmente acotada.

Para los distintos grupos étnicos, en el sistema anual y ocupacional de sus vidas, hay una serie culturalmente definida de asunto convenientemente desempeñados. El concepto “morir”, desde la perspectiva filosófica es el de aceptar la descripción del ser físico de toda persona, pero tiene un sentido estrictamente cosmogónico en su uso específico conectado al ambiente interno de la comunidad totonaca.

Sin embargo, las muertes ocurren dentro de un orden social. Los pensamientos, intereses, actividades, proyectos, planes y esperanzas de los otros están más o menos vinculados a la persona que muere y al hecho de su muerte. El carácter de este vínculo está dado en parte por la ubicación de la persona en una diversidad de estructuras sociales, es decir, la familia, la división del trabajo estructurada en la comunidad por edades y sexo, entre otras y que proporciona a su vez varios grados de importancia a la anticipación de la muerte y al establecimiento de acciones sobre la base de tal anticipación (Thomas 1993: 367).

La definición más satisfactoria de “muerte” se basará en el conocimiento de los totonacas sobre los mecanismos específicos de su vida cotidiana y no sobre

las categorías de enfermedad, pues ésta última puede descubrirse retrospectivamente durante un diagnóstico, o puede no haber enfermedad; y es posible que la muerte se deba a ciertos sucesos trágicos, como por ejemplo la ingestión de barbitúricos, un balazo o los accidentes. La definición de “salud” está íntimamente relacionada con el sistema social, así como es inherente a las necesidades funcionales de cada individuo; pero también, al significado de la mortalidad y de las enfermedades en términos de consecuencias biosociales, al concentrar el interés exclusivamente en el orden simbólico (Menéndez 2008:19). Una persona contenta está sana. La salud significa para los totonacas que el individuo esté feliz, sin importarles mucho si se tiene mucho o poco dinero.

La enfermedad como causa de muerte está culturalmente constituida, pues fallecer es considerado un “resultado” de las enfermedades desde una perspectiva que se sanciona socialmente, pero no en sentido estrictamente biológico. El hecho de que un jefe de Estado anciano esté por morir, puede convertirse en un asunto muy importante; y “morir” en el caso de un anciano indígena puede ser de suma importancia por ejemplo para su primogénito, o para aquellos miembros de la familia cuyas actividades diarias pueden ser severamente limitadas por el cuidado que le brindan a su paciente.

Al observar una secuencia de duelo en nuestra sociedad, es posible sugerir que en contraste con la cultura totonaca éste se ha institucionalizado por medio de una labor ceremonial estrechamente organizada a través del duelo, el cual inicia a los cuatro días del fallecimiento, en ese momento, el rezandero comienza la ceremonia dedicada al descanso del alma del difunto por medio de rezos. Después, a los nueve días el rezandero regresa para continuar rezando y ayudar al difunto a seguir su camino. Ochenta días después, el rezandero despide al espíritu del fallecido, que no podrá regresar hasta que se cumpla el año de su muerte, asimismo el castigo del espíritu termina y es liberado.

Finalmente, al año de su fallecimiento, el rezandero pide el descanso del espíritu para que pueda presentarse definitivamente en el reino de la muerte, la cual le designará el lugar que merece de acuerdo a la edad, la ocupación, pero

sobre todo por el comportamiento que en vida allá tenido. Así, lo que a menudo parece un “hecho” perfectamente obvio, puede no ser tan obvio, para los miembros de las comunidades indígenas totonacas.

Podemos concluir que el pasado prehispánico material se puede observar con los materiales arqueológicos, pero la cosmovisión de la cultura de la muerte entre los totonacas queda fuera del alcance, ya que es difícil reconstruir la memoria sin elementos concretos que nos lleven a definir el pensamiento de los totonacas mesoamericanos. Por otra parte, mucho de los conceptos y rituales sobre la muerte estaban contruidos en un mundo rural, donde actividades como la agricultura y su relación con eventos climatológicos, con desastres naturales y con la oportunidad de las lluvias, hacían que las acciones propiciatorias dependiesen en mucho del papel de los muertos en la buena fortuna. Ese mundo rural está desapareciendo en gran parte y con él, las ideas que sustentaban la relación entre vivos y muertos en el mundo totonaca.

No me queda sino agradecer el apoyo que en estos años he recibido de varias instituciones y personas. En primer lugar, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por haberme otorgado la beca que me ayudó a llegar a la etapa final del Doctorado en Antropología Social, con la presentación de esta tesis. En la Universidad Iberoamericana recibí el apoyo de los profesores cuyos conocimientos me permitieron desarrollar con claridad y coherencia el contenido de la tesis. Agradezco a la directora de la tesis, la Dra. Alba González Jácome, por su interés por el tema de investigación, su tenacidad, orientación teórica-metodológica, comentarios y sugerencias. Agradezco a las doctoras Anabella Pérez Castro y Silvia del Amo Rodríguez por el interés prestado al leer y comentar el texto de la tesis, ya que con ello se mejoró la coherencia del contenido; sus sugerencias me ayudaron a centrar y organizar puntualmente la coherencia del texto final. A la historiadora Elsa Malvado Miranda, cuya revisión y sugerencias enriquecieron el contenido del trabajo.

A los compañeros de clase quienes sugirieron bibliografía y refirieron comentarios de la estructura del contenido del trabajo, para enriquecer el

contenido de la investigación. Agradezco a los pobladores totonacas, quienes con su experiencia y conocimiento de la región me acercaron a los diferentes informantes, que a lo largo de la investigación consulté para resolver el significado en totonaco de diversas palabras. A cada uno de los informantes totonacas, por su paciencia, tiempo, información y conocimiento compartidos. Por último, a Áurea Vázquez Olmos, de la Unidad Regional Norte de Culturas Populares de Papantla, por aportar parte de su experiencia y resolver dudas con respecto a la escritura totonaca. A Sandra León Galindo de la Universidad Veracruzana por ayudar a resolver el contenido de las tablas de los censos y a Martina Nuño de la Universidad Nacional Autónoma de México por su paciencia al rectificar los mapas.

CAPÍTULO I DISCUSIÓN TEÓRICA

La Ecología Cultural, cambio y cultura

La antropología, desde su nacimiento como disciplina científica, en el siglo XIX, se ha consolidado gracias a las aportaciones de disciplinas como la historia, la psicología y la geografía. En los Estados Unidos, Julian H. Steward (1955), propone el concepto de “ecología cultural”, retomando aspectos geográficos vinculados con la dinámica social (suelo, fauna, vegetación, clima, recursos hidrológicos), para poder establecer un método de análisis en el estudio de la relación hombre-ambiente. Por otro lado, para poder definir a la ecología cultural es necesario remitirnos a sus orígenes, ya que así se podrán discutir las posibles respuestas sobre la utilización del concepto de ecología cultural como un modelo para el estudio sincrónico y diacrónico de problemas que involucran problemas interdisciplinarios.

Contrario a lo que pueda suponerse, la ecología cultural es una orientación metodológica que surge dentro de la teoría antropológica en la década de los años 1950 (Neoevolucionismo) y cuyo principal exponente en esas épocas fue Julian H. Steward (1955), quien le da un giro al evolucionismo unilineal, tan criticado en la época, postulando que la adaptación al medio es el factor de progreso de las sociedades y, así como se propone en el término, es una metodología encargada de investigar los cambios sociales a partir de la adaptación sociocultural mediante la tecnología (Steward 1993:220).

Ahora bien, la ecología cultural puede definirse como el estudio de la manera en que los grupos humanos se adaptan a las condiciones naturales por medio de su cultura (Marzal 1997:268), ésta difiere de la ecología humana y social en la búsqueda por explicar el origen de modelos y características culturales que definen áreas diferentes, más que por derivar principios aplicables a cualquier situación cultural y ambiental (Steward 1993:339), también difiere de la ecología

general, porque no se ocupa únicamente de la interrelación de las formas de vida de un ecosistema en particular, sino de la forma en que el hombre por medio de su cultura manipula y modela el ambiente mismo (Kaplan y Manners 1979:136).

Es importante subrayar el concepto de adaptación y producción cultural inmerso en las definiciones anteriores, ya que la cultura se convierte en una vía por la cual las sociedades humanas pueden hacer uso de los recursos naturales que el medio les proporciona, mediante el uso, manejo y apropiación de los mismos. Entonces, el ambiente puede tener diferentes tipos de impacto a diferentes niveles de la evolución sociocultural y económica (Steward 1993:145), de ahí que la adaptación cultural, según Steward, se origina a partir de la implementación de la tecnología utilizada para obtener los recursos naturales básicos para la supervivencia del hombre; de esto último se desprenden la dos variables básicas que utiliza el método de la ecología cultural: la variable tecno-económica y la tecno-ecológica. La cultura es el mecanismo por medio del cual el individuo se adapta y termina controlando su medio (Kaplan 1979:135).

Es así, como la ecología cultural, al ofrecer una vía útil para la explicación y análisis de un tema determinado, permite articular aspectos que aparentemente no tienen vínculo alguno. La metodología de la ecología cultural utilizada para estudiar a las diferentes culturas originadas por las adaptaciones al medio, toma en cuenta tres aspectos que el mismo Steward (1993:342) enumera. Primero, se analizarán los modos de producción existentes en el entorno; segundo, el modelo de comportamiento humano forma parte de estos modelos de producción y, tercero, se debe entender la interrelación de la tecnología con otros medios de la cultura. Entonces, desde esta perspectiva teórica, se puede entender que los hombres aparecen como un eslabón entre la naturaleza (con la que se relacionan para producir alimento) y la sociedad envolvente con la que se ve obligado, entre otras cosas, a intercambiar productos (Tyrantia 1992:105).

Por otro lado, esta forma de estudiar a las culturas, plantea que el ser humano forma parte de un entorno natural, así, el hombre se convierte en ser activo en la medida en que intenta aprovechar al máximo los recursos que tiene al

alcance mediante la producción de herramientas y técnicas de uso del ambiente, mismas que engloban ya un proceso de producción de la cultura que son específicos y que responden a un área geográfica determinada. Con lo anterior, es necesario aclarar que el enfoque de ecología cultural implica un trabajo interdisciplinario ya que los conceptos claves del método son obtenidos tanto de la ciencia antropológica como de la ecología, que estrechamente se vinculan con la geografía, o con la arqueología y la historia.

La discusión teórica de la Ecología Cultural

La supremacía de un empirismo que no permitía explicaciones causales ni generalizaciones poco a poco fue cristalizándose en una fuerte corriente de oposición, que dio origen a uno de los planteamientos más importantes en el análisis de la relación sociedad-ambiente: la ecología cultural. La ecología cultural planteada por Julian H. Steward, surge dentro del contexto del neoevolucionismo o evolucionismo multilíneal y para algunos autores sus bases filosóficas se encuentran en el materialismo cultural (Harris 1996:89).

La ecología cultural aportó a esta discusión la posibilidad de ver el ambiente como una variable clave en la evolución de las sociedades, al enfocarse en las similitudes que existen entre sociedades que participan de ambientes parecidos. Se interesó básicamente por analizar las pautas de conducta seguidas en la explotación de un ambiente específico a través de la aplicación de una tecnología particular, y el grado en que estos patrones conductuales afectan aspectos de la cultura que no están directamente relacionados con las prácticas productivas (Harris 1996:98). Esta es una posición novedosa para la época pues, la mayoría de los antropólogos opinaban que el entorno físico era, en la historia cultural, un factor de vaga influencia.

En *The theory of culture change*, Steward (1955), rescata la visión evolutiva, que había sido rechazada por sus predecesores. Sin embargo, su interpretación del proceso evolutivo no era la de estados fijos por los que atraviesan todas las

culturas, sino un proceso multilíneal que involucra un número indefinido de posibles caminos que pueden dar origen a instituciones similares o distintas, de acuerdo con la incorporación de diferentes combinaciones de patrones ambientales, sociales y técnicos. La ecología cultural se establece así como el estudio del proceso adaptativo social y cultural por el cual las sociedades humanas se ajustan a un ambiente dado a partir de las estrategias de subsistencia.

Desde esta perspectiva, podemos partir de un concepto de “cultura de la muerte” entre los totonacas, que se puede definir como el orden jerárquico del mundo en relación con los animales, las plantas y los seres sobrenaturales que existen en su entorno. La concreción interpretativa del grupo totonaco con respecto a la muerte se relaciona con la visión del mundo incorporada a las acciones ceremoniales, materializadas a través de los rituales y del manejo de los recursos naturales, dentro de una cosmovisión que integra la muerte con la vida.

El análisis y la clasificación de las culturas se adentra en lo que Steward denominó *núcleo cultural*, o el conjunto de rasgos culturales que se encuentran más estrechamente relacionados con el ambiente, resultado directo de la interacción entre hábitat y cultura, que representan ajustes ecológicos fundamentales que no necesariamente se extienden al todo social ni al cultural. De esta forma la cultura es considerada como un elemento autónomo diferenciado de sus elementos portadores, es decir, los individuos se insertan en el ambiente como un elemento más que afecta y es afectado por la red de relaciones que se establecen dentro del sistema natural, pero cuyo origen y leyes no son las mismas que rigen los fenómenos biológicos (Palerm 1967:48).

A diferencia de la ecología cultural de Steward, que considera que el entendimiento de la cultura no puede remitirse únicamente a las leyes físicas y biológicas, a otros les parece que adoptar esta visión lleva a la teoría ecológica a perder su capacidad para explicarnos las perspectivas culturales (Rapaport 1990:185). Sin embargo, la concepción de Steward partió desde un principio de la idea de integrar el estudio de lo ambiental, con lo social y con lo cultural.

Rapaport (1990) reconoce que aun cuando la cultura tenga un origen y leyes distintas de aquellas que rigen el fenómeno biológico, esta diferenciación no implica una total autonomía funcional. En el marco de la teoría ecológica, la cultura puede ser considerada como uno de los atributos o propiedades de las poblaciones humanas. La cultura no es análoga a las poblaciones animales, pero construye, desde este punto de vista, el medio más importante y característico a través del cual las poblaciones humanas mantienen las relaciones materiales con otros componentes del ecosistema del que forma parte.

La cultura es para Rapaport (1990:197), el rasgo adaptativo característico del ser humano y del que las sociedades humanas dependen para sobrevivir y satisfacer sus necesidades. La cultura es un producto de la realidad del hombre con la naturaleza y está regida, aun teniendo sus propias leyes, por las leyes de las cosas vivientes. El estudio la cultura de la muerte entre los totonacas incluye elementos concretos o materiales y elementos ideológicos articulados. Este nuevo enfoque, a partir del cual surge la escuela de antropología ecológica, se pregunta principalmente si la conducta humana en términos de convenciones y prácticas sociales, económicas, políticas y religiosas, favorece o amenaza la supervivencia de sus propios actores y si mantiene o degrada los sistemas ecológicos en los que ocurre; es decir, si las prácticas o propósitos humanos son o no compatibles con los imperativos de los ecosistemas (Rapaport 1990:205).

Un rasgo característico de la antropología ecológica es que, además de considerar los aspectos ecológicos en la explicación de los fenómenos culturales, también cobran significado biológico al ser entendidos como adaptaciones, procesos de mantenimiento del equilibrio interno y externo y estrategias de supervivencia. La antropología ecológica pretende explicar la cultura a partir de los rasgos comunes a todos los seres vivos, partiendo del supuesto de que, a menos que se conozcan las semejanzas, será posible conocer la magnitud e importancia de las diferencias. Esto tiene la ventaja de permitir evaluar la incidencia de los seres humanos en los ambientes por medio de la metodología ecológica y de ligar las culturas y sociedades con unidades mayores en las que se desarrollan sus funciones.

El método de la antropología ecológica se basa en la comparación de modelos. Uno de ellos es el de la naturaleza manejada por una cultura dada, o modelo percibido, y otro, el modelo teórico de funcionamiento planteado por la ecología, o modelo operativo. La efectividad de todo modelo percibido se basa en sus ventajas funcionales y adaptativas; sin embargo, esta funcionalidad se mide en términos de los efectos que tiene sobre el modelo operativo, de tal forma que mientras menos devastadora es una cultura se considera más adaptada o funcional.

La cosmovisión indígena es una adaptación a las condiciones ecológicas del área, pues de ella se desprenden reglas estrictas que controlan el crecimiento de la población, la explotación de los recursos naturales y la agresión interpersonal. Tal y como lo plantea la antropología ecológica, se hace énfasis en la similitud entre la concepción del mundo natural de los individuos (en este caso los totonacas) como un sistema limitado, de recursos finitos y restringidos, en el que la energía fluye en un circuito, con el que se describe mediante el concepto ecológico de ecosistema. Esta similitud entre el modelo percibido y el modelo operativo los hace considerar a los individuos (los totonacas) como una sociedad altamente adaptada a su ambiente y resaltan la importancia de la cultura como un mecanismo de adaptación social y cultural. En este universo la muerte juega un papel fundamental, conectando el mundo ideológico con el material.

El enfoque ecosistémico en la antropología ha tenido claras ventajas, como lo es el carácter holista de la concepción en términos de estructura, función y equilibrio, que sugiere la posibilidad de encontrar principios comunes entre la antropología y la biología y de acceder a estudios de carácter multidisciplinarios, y finalmente la capacidad de ligar los estudios culturales con el interés por la preservación ambiental (Morán 1990:65).

Es así que Rapaport (2001:12) enfatiza que, en nuestro origen como especie se describe y reescribe el lenguaje y con él la religión. El rasgo inclusivo de la religión es, según el autor, la "santidad", concepto que abarca lo sagrado, lo sobrenatural, lo oculto y lo divino. La santidad es un todo, que incluye a la salud. La religión por su parte, se crea y recrea por medio del ritual, pues es el medio del

que se dispone para contactarnos con la totalidad del universo y las cosas. La definición de ritual que ofrece Rapaport (2001:20), no establece una profunda separación entre lo sagrado y lo cotidiano, entre el individuo y la sociedad o, en el mismo tenor, entre la cultura y la naturaleza. Trata de comprender lo que es cierto en todas las religiones a partir de la naturaleza. Una de sus tesis centrales es que los elementos conceptuales y experimentales más importantes de la religión, lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino, así como su integración en lo santo, son creaciones rituales.

Rapaport (2001:23) define el ritual como una *estructura*, es decir, como un conjunto más o menos permanente de relaciones entre un número de características generales pero variables. Esta estructura le da un aspecto lógico y de práctica. Esta lógica da como resultado la aparición del símbolo el cual incrementó la capacidad de transmitir lo simbólico a los individuos quienes aprenden de los relatos de los otros, así como de su propia experiencia y, este aprendizaje puede transformarse, con varias repeticiones en conocimiento colectivo, que al volverse a comentar una y otra vez, puede conservarse como tradición, que se trasmite de una a otra generación.

Todo lo anterior se apoya en la adaptación sociocultural, la cual por su estructura jerárquica, justifica los procesos mediante los cuales los sistemas vivos de todo tipo se mantienen firmes frente a perturbaciones que amenazan constantemente su organización, muerte y extinción. Cada sociedad desarrolla una cultura única, esto significa que, construyen un mundo singular que no solo incluye una interpretación especial de los árboles, las rocas y el agua que la rodea, sino de otros elementos, muchas veces invisibles. Es en función de su existencia como las personas manipulan y transforman tanto sus sistemas sociales como los ecosistemas que tiene a su alrededor.

Afirma Rapaport (2001:46) que ciertos elementos que definen a la religión, sobre todo el concepto de lo sagrado y el proceso de sacrificio, no son a ciencia cierta las expresiones lingüísticas del ritual, ya que según el autor “la religión surgió con el lenguaje [...] la religión es tan antigua como el lenguaje, tan antigua como la humanidad”. Aquí, el orden que prevalece sobre los elementos del mundo

cuya realidad esta basada a seres simbólicos, como dioses y demonios, lugares como el cielo y el infierno, virtudes como el honor y la humanidad, cualidades morales como el bien y el mal, abstracciones sociales como democracia, socialismo, igualdad, libertad o patria. Para todos hay una alternativa de apropiación y adaptación hacia su realidad (Rapaport 2001:50).

Los elementos simbólicos del mundo no están constituidos de forma natural, sino que son construcciones humanas. La realidad de todo elemento simbólicamente caracterizado del mundo se vuelve conocido, como consecuencia de una construcción, establecimiento y mantenimiento por parte de quienes asumen que es real. La única conciencia que conoce verdadera y completamente una cosa, es la conciencia que la creó. Así, en la naturaleza de la religión está el fabricar la palabra verdadera sobre la cual se sostienen las verdades de los símbolos y las convicciones que instituyen al ritual, al igual que el contrato social, la moralidad y el establecimiento de convenciones que le dan forma al ritual (Rapaport 2001:56).

En sociología y en antropología, los conceptos de “ritual” y “ceremonias” pueden significar una extensa gama de acontecimientos sociales, no totalmente religiosos, o pueden referirse a los aspectos formales de dichos acontecimientos, y la aplicación del término no se ha restringido al fenómeno humano. Esto significa que, “no todo ritual es religioso y no todos los actos religiosos son rituales” (Rapaport 2001:58). En los rituales humanos las expresiones son verbales y por ello tienen un significado simbólico, y los actos al ser formalizados, adquieren rápidamente un significado. Sin embargo, estos significados quedan fuera del estudio, porque a medida en que se trata de épocas muy antiguas, solamente permanecen algunos de los restos materiales relacionados con la muerte; de hecho, solamente tenemos elementos materiales, como los entierros y todo lo que se refiere al marco ideológico ofrece sus interpretaciones desde el presente, lo que es limitado dada la dificultad para interpretar el pasado desde la cosmovisión actual.

El ritual no es un modo alternativo para expresar cualquier cosa, sino que específicos significados pueden expresarse mejor, de hecho, solamente en el

ritual. Los rituales “nuevos” están compuestos posiblemente por muchos elementos tomados de rituales más antiguos (Turner 1973:110). Ahora bien, no todo lo formal es ritual, ya que los rituales pueden incitar a la manipulación de una parafernalia especial y, con frecuencia se realizan en lugares especiales. Sin embargo, si no hay ejecución no hay ritual; es decir, el ritual no es simplemente un número de senderos equivalentes, en los que el material empleado en los órdenes litúrgicos puede expresarse, presentarse, mantenerse o establecerse.

Por su parte Rapaport (2001:95), afirma que el discurso es un medio especialmente adecuado, incluso único, para la transmisión de ciertos mensajes y de cierto tipo de información. Sin embargo, éste no siempre permanece actualmente. Así, la celebración del ritual pone en alerta el límite entre los individuos, aislando uno del otro al mismo tiempo y, de la misma forma, los articula. Esto tiene una importancia para la adaptación. La celebración de los rituales está impuesta en los individuos de manera reflexiva y sus límites han sido prefijados (Rapaport 2001:163). La importancia en el ritual, es auto informativa. También tiene referentes sociales y cosmológicos más allá de la ejecución del ritual en el espacio y en el tiempo.

La eficacia de lo que Leach (1954:15) llamó “técnica” está basada en los principios de la comunicación. La forma del ritual puede ser universal, pero todos los rituales humanos incluyen signos específicos sobre la sociedad, la iglesia, o las comunidades donde tienen lugar y, la disposición de elementos simbólicos en las prácticas religiosas son también social y culturalmente específicos.

Por otra parte, la aceptación de un ritual no es necesariamente creencia, pues los individuos pueden aceptar públicamente lo que dudan y a su vez despreciar y negarlo en secreto (Rapaport 2001:186). De esta manera, la función del ritual no es asegurar el cumplimiento sino establecer la obligación. Así que, la celebración de un ritual establece el orden. El argumento de Rapaport (2001:29) ante esto es que, la unión de ambos es un hecho característico del ritual general, pues la unión de forma y sustancia están latentes en la estructura ritual, sea o no puesta de manifiesto en la doctrina de los ejecutantes. En la unificación de forma y

sustancia el ritual protege un parecido formal con un conjunto de acontecimientos de creación extendida en el tiempo y en el espacio.

El ritual y las ofrendas entre los totonacas

Históricamente, una de las dimensiones importantes del ritual de los “días de muertos” entre los totonacas es que los muertos unen a los miembros de la comunidad y es la festividad más importante del año. Ello se debe a que el “día de muertos” está relacionado con las cosechas, pues en esa época, los migrantes regresan a sus comunidades y visitan a sus parientes (vivos y muertos). La creencia en la vida después de la muerte y su correspondiente creencia en la caridad y el cuidado a los muertos refuerzan la identidad familiar y colectiva. Esto permite que los totonacas se comuniquen con sus muertos quienes sirven de vehículo para llevar los mensajes de los vivos a los dueños del universo y así obtener buenas y abundantes cosechas, así como mitigar las enfermedades y los conflictos familiares o comunales. Se les paga por su visita con comida en la ofrenda de día de muertos.

CUADRO 1:
EL CAMBIO EN LOS ELEMENTOS MATERIALES
RELACIONADOS CON LOS ENTIERROS Y LOS RITUALES RESPECTIVOS

Elemento	Prehispánico	Virreinal	Siglo XIX	Actual	Observaciones
Color negro		X	X	X	Origen cristiano prevalece
Color rojo	X				Desaparece
Cruces	X	X	X	X	Se mantiene, aunque cambia significado
Flores	X	X	X	X	Se mantiene, aunque cambia significado
Frutas				X	Elemento nuevo
Incienso	X	X	X	X	Se mantiene
Incineración	X		X		Fluctúa
Ofrenda de comida	X	X	X	X	Se mantiene
Velas/veladoras		X	X	X	Origen cristiano, sustituye al copal
Agua	X	X	X	X	Se mantiene

4 Teas	X		X	X	Se mantiene
4 Saetas	X	X	X	X	Se mantiene
2 Tamales con forma humana	X	X	X	X	Se mantiene
Pan de muerto		X	X	X	Origen cristiano
Maíz	X	X	X	X	Se mantiene
Ropa		X	X	X	Origen cristiano
Papel de china		X	X	X	Origen cristiano
Pétalos de flores	X	X	X	X	Se mantiene
Juguetes		X	X	X	Origen cristiano
Lava manos	X	X	X	X	Se mantiene

En cuanto a los cambios que han tenidos los elementos que se ofrendan en el altar tenemos que cada uno de ellos encierra su propia historia, tradición y más que nada, su significado cultural particular; el agua, la fuente de de vida, se ofrece a las ánimas para que mitiguen su sed después de su largo recorrido y para que fortalezcan su regreso, su significado que le dan los totonacas es de purificación del alma para que el cuerpo no se corrompa en el viaje de ida y vuelta al siguiente año.

Las velas y veladoras, sustituyen a las cuatro teas hechas con rajadas de ocote, que los antiguos totonacas utilizaban en la época prehispánica. Hoy se usa el cirio en sus diferentes formas, velas, veladoras o ceras, la flama que producen significa “la luz”, la fe, la esperanza y la flama titilante es la guía de las ánimas, que les ayudará a llegar a sus antiguos lugares y alumbrar el retorno a su morada. Cada vela colocada en el altar representa a un difunto, es decir, el número de veladoras que se coloquen en el altar dependerá de las almas que partieron y representan la señal de que el difunto será recibido con alegría.

El copal era ofrecido por los totonacas a sus dueños ya que el incienso aún no se conocía, este llegó con los españoles, es el elemento que manifiesta la oración o alabanza, fragancia de reverencia, se utiliza para limpiar el lugar de los malos espíritus y así el alma pueda entrar a su casa sin ningún peligro. Las flores, son símbolo de la festividad por sus colores y estelas aromáticas, adornan y aromatizan el lugar durante la estancia del alma, la cual al marcharse va

contenta. Las flores tienen alta aceptación y significado, por eso se ofrendan a los difuntos tanto en el altar como en el cementerio, elevando de esa forma el espíritu del plano terrenal y el aroma que despiden se lo llevan consigo los difuntos.

Las frutas son hoy un elemento importante pues antes de la llegada de los españoles no se ofrendaban. Las más ofrecidas a los muertos son las mandarinas, los tejocotes, las naranjas, el camote, la yuca y la piña. La comida desde tiempos remotos se ha ofrendado a los antepasados, los actores principales son los muertos que llegan a beber, comer y convivir con sus deudos. Actualmente la primera se hace el 18 de octubre día de San Lucas, con café y aguardiente y a partir de ahí las familias preparan con calma y alegría la celebración de sus difuntos. Inician las compras y los preparativos para la ceremonia. La cruz se coloca en el altar con ceniza o con cuatro cirios en forma cruzada, representan los cuatro puntos cardinales para que el ánima se oriente hacia el camino que la llevará a su casa y sirve para que al llegar hasta el altar pueda expiar culpas pendientes.

El 30 de octubre es el día de la flor, se ve una fila enorme de vendedores de flores, que se utilizarán en un arco que se fabrica con varas de otate, adornado con flores como las llamadas “mano de león” y “flor blanca”. Las mujeres preparan la comida que ofrecerán a todos aquellos que ayudaron en la elaboración de los arcos. En la víspera, el 31 de octubre, mejor conocido como “llegada de los chiquitos” se coloca la mesa para el altar se sacan los mejores manteles tejidos y sobre ellos aparecen las primeras ofrendas: dulces rodeados de juguetes y a la 6 de la mañana se sirve el desayuno de chocolate con pan especialmente hecho para la ocasión. El 1° de noviembre es día para celebrar a los “muertos grandes” quienes guiados por las luces de las velas llegan sin problema a la casa para degustar los alimentos ofrecidos en el altar como tamales de maíz, carne de pollo y cerdo guisados, atole o chocolate, frutas, panes y dulces. El 2 de noviembre se visita a los difuntos del cementerio y también se les lleva comida para celebrar el “día de muertos”.

El color rojo utilizado en la época prehispánica simbolizaba la sangre de los guerreros sacrificados y en las ceremonias dedicadas a la fertilidad, era la representación del Sol. Hoy es sinónimo de la sangre de Cristo. El color negro no se utiliza hasta después de la llegada de los españoles y actualmente es sinónimo de luto.

En conclusión, aunque la muerte de una persona tiene distintas causas, también puede verse como una relación entre la salud y la enfermedad pues no se trata de una mera descripción de algunas enfermedades y terapias tradicionales, sino de analizar las enfermedades por las cuales se morían (Menéndez 2008:20) o, como aquí se propone, como una forma de entender su interrelación con otros componentes sociales, ambientales y culturales vistos desde la perspectiva histórica considero que la cultura totonaca configura y genera convergencias entre los individuos, que viven en un ambiente y son parte de la historia local. Si el ambiente es histórico, entonces, bajo esta dimensión le da forma a los sentimientos, experiencia, intuición y sensibilidad al grupo totonaca a lo largo del tiempo y el espacio.

CAPÍTULO II DESCRIPCIÓN DEL MUNICIPIO DE PAPANTLA

Ubicación y Comunicaciones

La investigación se desarrolla en el municipio de Papantla, localizado entre las coordenadas del meridiano 90°09' al 97°29' de longitud oeste y el paralelo 20°13' al 20°40' de latitud norte. Su altitud promedio es de 298 msnm. Tiene una superficie de 1,199.26 Km², que representa el 1.65% del total del estado. Limita al norte con el municipio de Cazones, al sur con el estado de Puebla, al este con Tecolutla y Gutiérrez Zamora, al oeste con Poza Rica, Coatzintla y Espinal, al noroeste con Tihuatlán y al sureste con Martínez de la Torre. Papantla de Olarte se divide en 264 municipios, entre los más importantes se encuentran Adolfo Ruiz Cortines, Belisario Domínguez, El Cedro, La Concha y Coyuxquihui (Mapa I).

Características climatológicas, ambientales, flora y fauna

Se encuentra situado en la zona central del estado de Veracruz, sobre las estribaciones de un conjunto montañoso de la Sierra Madre Oriental, que recibe el nombre local de Sierra de Papantla, su topografía es irregular, con cerros de poca altura, predominado los valles. Lo riegan pequeños ríos que derivan del Tecolutla Texistepec; arroyos tributarios como el Tlahuanapa, Santa Águeda y Poza Verde. Su clima, es cálido húmedo regular. Las lluvias abundantes ocurren en el verano y finalizan a principios de otoño; son menos intensas en invierno por la influencia de los vientos del norte. Su precipitación media anual es de 1,160.4 mm. La temperatura mínima es de 15°C y la máxima es de 35°C, con un promedio anual de 24°C (AGV 1998: 31).

ÁREA DE ESTUDIO



MAPA 1

Los suelos son de tipo feozem¹, luvisol², regosol³ y vertisol⁴, localizados en zonas templadas lluviosas, con vegetación natural de selva o bosque y vegetación secundaria. La tonalidad que presenta el suelo es rojiza clara, tiene moderada acidez y susceptibilidad a la erosión y al uso agrícola (INEGI 2005:29). Los suelos se caracterizan por las grietas anchas y profundas que aparecen en ellos en la época de secas. Son suelos muy arcillosos, frecuentemente negros o grises en las zonas del centro y oriente de México; y cafés rojizos en el norte.

Son pegajosos cuando están húmedos y muy duros cuando están secos. A veces son salinos. Su utilización agrícola es muy extensa, variada y productiva. En la mayoría de los casos son muy fértiles pero presentan gran dificultad en su manejo, ya que su dureza dificulta la labranza y con frecuencia presentan problemas de inundación y drenaje. En estos suelos se produce la mayor cantidad de caña de azúcar mexicana, así como del arroz y el sorgo, todos con buenos rendimientos. En la costa del Golfo abundan estos suelos, sembrándose en ellos caña de azúcar, maíz y cítricos. Tiene por lo general una baja susceptibilidad a la erosión (INEGI 2005:53).

Los ecosistemas que coexisten en el municipio son el del bosque típico subtropical perennifolio, con especies de árboles como el jonote, el laurel, el cedro, la ceiba y algunas variedades de la familia de las leguminosas, donde se

¹ Indica literalmente “tierra parda” y presenta cualquier tipo de vegetación en condiciones naturales. El uso que se le da es variado, en función del clima, relieve y algunas condiciones del suelo. Los Feozem profundos y situados en terrenos planos se utilizan en agricultura de riego o temporal, de granos, legumbres u hortalizas. Así, el uso óptimo para este suelo depende mucho del tipo de terreno y las posibilidades de obtener agua según el caso. La sensibilidad a la erosión varía en función de esas condiciones.

² Palabra que en latín significa, luvi, luo: “lavar”. Se caracteriza por tener entre los granos de arena, un poco de arcilla.

³ Este tipo de suelo, según su definición connotativa significa “la capa de material suelto que cubre la roca”. Se encuentra en las playas en mayor o menor grado, en las laderas de todas las sierra mexicanas, muchas veces acompañado de Litosoles y de afloramiento de roca de tepetate. En las regiones costeras se usan regosoles arenosos para cultivar cocoteros y sandía, entre otros frutales, con buenos rendimientos.

⁴ Este tipo de suelo significa literalmente “suelo que se revuelve, que se voltea”, se presentan en climas templados y cálidos, en zonas donde se existe una marcada estación de secas y otra de lluviosa. La vegetación natural va desde las selvas bajas hasta los pastizales y matorrales de los climas semi-secos.

desarrolla una fauna compuesta por poblaciones de armadillos, conejos, tejones, mapaches, tlacuaches, coyotes, ardillas, palomas, codornices, gavilanes, víboras de cascabel, coralillo, mazacuates y nauyacac. El 14% de la zona boscosa tiene árboles de maderas preciosas (INEGI 2005:57).

Otros sistemas están conformados por los pastizales, los cuales ocupan planicies donde apacienta el ganado, o donde se obtiene su alimento. Ocupan el 75% de las tierras y el resto son zonas agrícolas. Su expansión por acción humana supone una revaloración del terreno, realizada biológicamente por el mismo ganado, que los transforma en productos más útiles y valiosos, como son la carne, la leche, la lana y el cuero. Este supuesto debería tomar en consideración los procesos de deforestación asociados a la expansión de los pastizales. Papantla pertenece a la zona costera y la playa por su parte es una ribera del mar o de un río grande, formada por arenales en superficies casi planas, donde se dan las palmeras de coco. Hay unos 17 kilómetros de playas, donde no hay desarrollos turísticos.

El municipio se localiza en zonas templadas lluviosas con selva, los suelos tienen gran susceptibilidad a la erosión. El 68% del territorio municipal es dedicado a la agricultura, un 11% a la ganadería, un 13% a viviendas, un 4% al comercio y el 4% restante se destina a oficinas y espacios públicos. Los recursos más preciados en la economía estatal y nacional actual están conformados por 3, 220 pozos petroleros en explotación dentro del municipio (INEGI 2005:67).

Asentamiento

Se observa una expansión considerable debido a la creación de colonias de tipo popular (factores demográficos, aspectos socio-económicos) incrementándose la mancha urbana a partir de 1983 conformada por barrios, con un uso del suelo mixto: servicios municipales, religiosos y de vivienda. Papantla está conformada por diferentes tipos de uso del suelo como vivienda (72.50%), vialidad (16.6%), comercio (3.4%), educación (2.90%), servicios

(2.4%), recreación (1.41%), salud (0.5%) e industria (0.08%) (Gomezjara 1998:321-322).

Vivienda

De acuerdo al Censo de 2000, se encuentran edificadas en el municipio 37, 056 viviendas, con un promedio de ocupantes por vivienda de 4.58. La mayoría de las casas son propias y los materiales utilizados para su construcción son el cemento, el tabique, el ladrillo, la madera y la lámina. También se utilizan materiales propios de la región como teja, palma, tejamanil, carrizo y bajareque (INEGI 2005:76).

El alumbrado público cubre el 85%; drenaje el 100%; recolección de basura y limpia pública el 90%; seguridad pública el 100%; pavimentación el 90%; mercados y centrales de abasto el 100%; rastros el 100%; servicios de parques y jardines el 100%; monumentos y fuentes el 100% (INEGI 2005:76).

Transporte y medios de comunicación

Papantla cuenta con una red de autobuses que pertenecen a las líneas: Autobuses de Oriente (ADO), Auto transportes Coatzintla y Transportes Papantecos. El municipio tiene 136.0 Km. de carreteras, de las cuales 74.0 Km. corresponden a federales pavimentadas, 140 Km. a estatales pavimentadas, 19.0 Km. a estatales revestidas y 22.0 Km. a estatales de terracería. Tiene servicio de terminal de auto transporte para pasajeros de primera y segunda clase.

Existe la red de telefonía autorizada en la región como Meditel, Unicon, Avantel Iusasel, Marcatel, Telmex, Cableados y Sistemas, las cuales permiten una comunicación a nivel nacional e internacional. También cuenta con servicio de oficinas postales y de telégrafos, así como de Radio teléfono privado de onda corta, usuarios de banda civil permitida, estaciones radioeléctricas de aficionados e Internet. El municipio cuenta con su propia radiodifusora en el

840 de amplitud modulada y recibe la señal de estaciones de radio en AM y FM de otras radiodifusoras. También recibe señal de televisión y cuenta con TV por cable; circulan a su vez medios impresos como la Opinión, Tukulama, El Noreste, entre otros. Cuenta con servicio telefónico por marcación automática en la cabecera y en 72 localidades, así como telefonía rural; también la señal de la telefonía celular está presente. Cuenta con 63 oficinas postales y una oficina de telégrafos (Gomezjara 1998:324-325).

Abasto

Satisfacen sus necesidades de abasto por medio de dos mercados públicos, el mercado Juárez y el mercado Hidalgo; un tianguis permanente, 57 tiendas, 185 misceláneas, un rastro y dos centros receptores de productos básicos. En los mercados se compran alimentos frescos y enlatados, bebidas con y sin alcohol, textiles y vestidos, legumbres, frutas, verduras, herramientas, utensilios para el hogar y la cocina, carne de res, de cerdo y pollo, pescados y mariscos, semillas entre otros. En las tiendas se venden alimentos enlatados, semillas, refrescos, leche en polvo y líquida, objetos para el uso doméstico, agua embotellada, limpiadores, jabones, plásticos, fibras para trastes, entre otros. Lo que más compran los totonacas son semillas, objetos para el uso doméstico, alimentos enlatados, refrescos, jabones en polvo y limpiadores, azúcar, sal, manteca, café, velas, aceite, huevo, aguardiente, servilletas, entre otros.

Educación

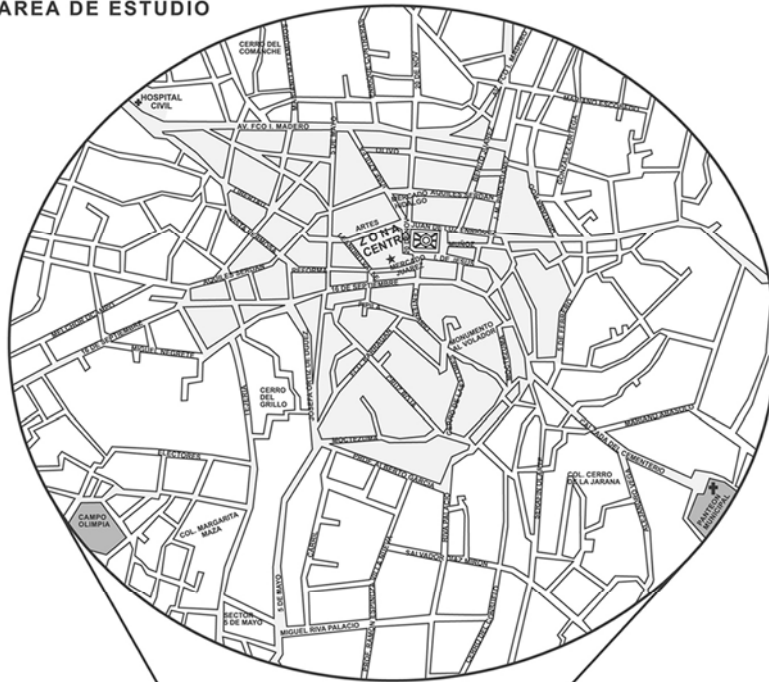
La educación básica es impartida por 174 planteles de preescolar, 208 de primaria, 78 de secundaria; dos centros de enseñanza técnica y profesional medio como el CONALEP, el CECITEV, Tele secundarias y la Casa de Cultura, sumado a ellos la Preparatoria Papanteca; con dos Universidades, la Universidad Internacional y la Universidad Pedagógica Veracruzana.

Servicios de salud y especialistas

El municipio cuenta con servicios médicos sociales como la Cruz Roja Mexicana, la que presta servicio gratuito, y en la que hay 4 médicos, 7 enfermeras y 5 socorristas. Cuentan con dos cuartos, tres camas, un quirófano, un consultorio dos ambulancias.

Sólo hay una clínica del ISSSTE. El Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) cuenta con una clínica también y las Unidades Médicas Rurales son las de mayor demanda. En las Unidades Médicas Rurales del IMSS se presentan médicos tradicionales para atender a los pacientes que lo requieran, se cuenta -entre otros- a los hueseros, curanderos, rezanderos, herbolarios, espiritistas, sobadores y las no menos importantes parteras (Gomezjara 1998:331). Tienen también un cementerio y un hospital (Mapa 2).

ÁREA DE ESTUDIO



Papantla



MAPA 2

CAPÍTULO III LA ARQUEOLOGÍA Y LA HISTORIA

Arqueología de la muerte entre los totonacas: Época Prehispánica

A pesar de que son muchos los investigadores que estudian los espacios rituales de las sociedades pasadas, pocos se dan cuenta de que el análisis del ritual en el pasado exige algo más que una simple descripción de los objetos denominados rituales y mucho más que una sola identificación del ritual basado en fuentes iconográficas o textuales. Hay que hacer notar que la práctica ritual, como objeto de estudio arqueológico, ha sido relegada de la reflexión teórica. Aunque existe una vasta evidencia sobre las prácticas rituales totonacas en el pasado, es muy poco, lo que de ellas se pueden decir con algún grado de certeza. Si se toma en consideración que los rituales desempeñaron un papel importante en la sociedad totonaca antigua al impulsar el desarrollo del sistema simbólico y del pensamiento cognitivo, de lo que poco sabemos, es necesario retomar el estudio de las prácticas rituales desde una perspectiva tanto arqueológica como antropológica.

Con respecto a las prácticas funerarias entre los totonacas, tenemos que García Payón (1952) basándose en evidencias arqueológicas, ubica algunas de éstas en zonas del Golfo de México. Los totonacas pudieron desarrollar una cultura vigorosa y expandieron su territorio hasta la región sur del centro veracruzano. Durante esa fase histórica, en el Totonacapan se desarrolla un estilo propio en el arte cerámico; entonces se edifican verdaderas ciudades y centros ceremoniales como Cempoala y Quiahiztlán, entre otros, desimados en un amplio territorio que se extendía hasta las riberas del Papaloapan.

En el caso de Quiahuiztlán se afirma que funcionó como una ciudad-fortaleza-cementerio con relaciones intercomunicadas con grupos del Totonacapan costero central; sus características arquitectónicas posiblemente fueron establecidas como un modelo regional, materializado en un sistema

urbanístico sobre terrazas, con tumbas dispuestas en verdaderos cementerios y cuya cronología general abarcaría desde finales del Clásico tardío hasta el arribo hispánico (Arellano 1997:19). Los habitantes de Quiahuiztlán adecuaron parcialmente áreas del cerro Bernal mediante terrazas; éstas tuvieron función doble: sirvieron como retenes a los espacios ganados a las colinas evitando la fuga de tierra acumulada en ellas y su vez fueron muros definitivos que dificultaron el acceso a los invasores. Sin embargo, el éxito no fue total, en dos ocasiones fueron invadidos y sometidos por pueblos vecinos del altiplano mesoamericano.

Con respecto a Cempoala dice el arqueólogo Francisco Andrade Domínguez (2009), que no se ha localizado ninguna tumba entera en la zona. Sin embargo, sobresale el centro ceremonial conocido como el *Templo de las caritas*, el cual debe su nombre a la gran cantidad de pequeños cráneos que revestían sus muros. Las caritas son calaveras modeladas en arcilla distribuidas en la pared, en cinco hileras superpuestas. Debajo del friso de calaveras se observa, en el talud, los restos de una pintura policroma, donde sobresalen los símbolos del Sol, la Luna y la Estrella matutina.

Los motivos del friso hacen reflexionar sobre el simbolismo ritual de los totonacas. Por sus motivos artísticos, hacen una exaltación de la muerte la cual tiene sentido como un atributo indispensable para prepararse en la vida. Actualmente, en la comunidad de Palma Sola se encontraron elementos relacionados con entierros totonacas y el trabajo está bajo la supervisión del arqueólogo Jaime Cortés (Andrade Domínguez 2009).

Pero veamos ahora las reconstrucciones que sobre el Totonacapan prehispánico han dado los estudiosos. A fines del preclásico e inicios del Clásico, en la zona de río Blanco Papaloapan (de contacto olmeca) hubo fuertes movimientos de población hacia la costa y el centro de México; ésta participó en el proceso de formación de la cultura teotihuacana.

En el periodo clásico temprano o Remojadas Superior I aparece el barroco en las formas así como el empleo de moldes para la cerámica. El Horizonte Clásico o Remojadas Superior II (siglos VI-X) fue el período de mayor esplendor,

siendo su mayor exponente El Tajín. Para finales del siglo IX, la cultura totonaca entra en decadencia (AGV 1990: 15).

Los acuerdos de distintos investigadores confirman que alrededor del siglo XII de nuestra era, el Tajín fué abandonado. Se enfatiza que fue por una gran presión que ejercieron en ellos los grupos vecinos, sumado a las constantes invasiones de toltecas y chichimecas. Todo eso obligó a los totonacas a desplazarse hacia el sur por la costa (AGV 1990:17).

Así, Zempoala se coronó como el centro principal, mientras que el norte queda como una zona sujeta tanto a influencias huastecas, como a migraciones diversas; se denominó como una asediada frontera al norte del Totonacapan (AGV 1990:18). En el Posclásico Temprano o Tolteca (900-1200) se generalizó la metalurgia; se incrementaron los intercambios con los pueblos del Valle de Puebla, Tlaxcala y la cuenca de México, y se definió el uso del calendario tolteca-mexicano (García Payón, 1952-1953: 382). Tras un largo proceso histórico que fracturó la organización política y social característica de los antiguos totonacas.

El Totonacapan estuvo organizado en señoríos por un gobernante asistido por consejos, como sucedió en Cempoala, Misantla y Zacatlán. En la organización política de esos lugares, los sacerdotes ocupaban un lugar importante” (Ochoa: 27). La sociedad totonaca estaba estratificada: formaban el grupo social superior los caciques o señores, de cuya familia se elegía a los líderes religiosos y militares. El estado bajo, que comprendía el grueso de la población, estaba constituido por campesinos, guerreros y esclavos. Es lógico suponer la existencia de grupos de artesanos y, quizá también, de comerciantes (Kelly 1950).

En el periodo Posclásico Tardío o Histórico (1200-1521) los totonacas fueron dominados por la Triple Alianza, sujetos a fuertes tributos y a la represión de sus insurrecciones. Con el fin de quitarse el yugo mexicana, éste grupo apoyó a los españoles en la conquista de México; a cambio recibieron la imposición de una nueva religión y forzados a trabajar en exceso. El contagio de enfermedades devastó en un 90% a la población nativa (García Payón 1989: 239).

A partir de 1450, durante el reinado de Moctezuma Ilhuicamina, se llevó a cabo el sometimiento del Totonacapan bajo la supremacía náhuatl. La dominación mexicana y las condiciones tributarias fueron excesivas, de tal manera que a la llegada de los españoles se aliaron con ellos para derrotar a los habitantes de Tenochtitlán (Torquemada 1943 T. I, 391).

El antiguo Totonacapan sufrió diversas variaciones. Comprendió desde las riberas del río Cazones al norte, hasta las riberas del río de La Antigua, aun cuando en cierto periodo se extendió hasta el río Papaloapan al sur. Al oeste llegaba hasta Acatlán de Pérez en Oaxaca y al norte limitaba con la Sierra de Puebla. Durante el Horizonte Preclásico o Remojadas inferior, su población tuvo contacto con poblaciones de los Valles de Puebla, Tlaxcala y la cuenca de México.

Hacia el interior del territorio sobre un costado de la Sierra Madre, incluía Huauchinango, Zacatlán, Tetela, Zacapoaxtla, Tlatanquitepec, Teziutlán, Papantla y Misantla. Esta gran extensión geográfica fue reduciéndose durante los siglos precedentes al arribo de los españoles debido a migraciones, expulsiones y guerras (AGV 1990:15). Paralela a los acontecimientos anteriores se funda Papantla. Un grupo conformado por antiguos habitantes de El Tajín, así como por los recién llegados, bajo el mandato del señor Papan, Papantzin, o Papan-Tecutli, que fundó la renombrada Papantla con la población que se encontraba cerca en esa época e iba a ser un centro importante y representativo del Totonacapan (AGV 1990:19).

García Payón en su artículo "*Exploraciones arqueológicas en el Totonacapan meridional (región de Misantla, Ver.)*"; (1947: 85) coincide con otros investigadores al afirmar que los totonacas arribaron a la zona del Tajín alrededor del año 800 de nuestra era, orillados por la expansión tolteca. Tal énfasis lo basó en evidencias arqueológicas y en el hecho de que toda la toponimia regional es de lengua náhuatl, aspecto que hubiera sido muy difícil de imponer durante la corta dominación mexicana. Las relaciones entre nahuas y totonacas han sido históricamente conflictivas; estas tensiones continúan actualmente. La presencia de nahuas en la región es resultado de varios procesos históricos, como fueron las

guarniciones militares mexicas para controlar a los totonacas, o por desplazamientos masivos de nahuas hacia su territorio.

El Totonacapan a la llegada de los españoles

A pesar de que tenemos muy pocos datos sobre la historia prehispánica de los totonacas de Veracruz, sobre el Totonacapan, tenemos algunas referencias a través de las *Relaciones Geográficas* del siglo XVI, los relatos de la conquista mexicana, que pertenecen más propiamente a la historia de este pueblo y algunos códices del tipo llamado *Mapa*, que no tienen muchos datos históricos. La región de estudio se delinea en ese entonces, como una porción particular del espacio central-norte de la costa veracruzana, debido a sus particulares características naturales y a las formas en que los totonacas se organizan para hacer uso del entorno natural.

La relación ancestral que proporciona Torquemada (1943 T. I, 387), indica un período de tiempo en el que los totonacas se expandieron con un mando único, lo que aconteció durante mucho tiempo, bajo el reinado de nueve reyes que gobernaron cada uno durante 80 años. La bibliografía antropológica, contiene gran número de explicaciones sobre los rituales funerarios en el mundo no occidental; de hecho, muchos problemas básicos de la teoría antropológica, tales como el parentesco, el papel de la ceremonia, la organización religiosa, los principios que rigen la herencia, las diferenciaciones entre lo secular y lo sagrado, han sido formulados a través de materiales etnográficos relacionados con la muerte.

El tratamiento del cuerpo según Fuentes Virreinales

El tratamiento funerario del cuerpo iniciaba con el lavado del cuerpo, pues se sabe que el agua y el fuego eran considerados elementos purificadores y transformadores. El muerto podía ser conducido hacia mantos acuíferos sagrados

o recibir este líquido en su misma casa (Mendieta 1870:165; Beaumont 1932:55; Códice Florentino 1979; Torquemada 1977:303; Durán 1984:171-173; Sahagún 1992:206, 308).

Fray Gerónimo de Mendieta (1870: 161) señala que el cuerpo era mantenido solamente por tres días y que al cuarto día debían enterrarlo porque “ya no lo podían sufrir por el mal olor”. Esto era necesario en vista de que tales individuos debían recibir los honores durante varios días, hasta que sus parientes y amigos que se encontraban en las partes lejanas fueran a visitarlos. Durante esos días, el difunto era vestido con sus mejores ropas, los calzaban y lo adornaban con toda clase de joyas (orejeras, bezotes, collares y pulseras; (Beaumont 1932:55; Torquemada 1977:299).

Otra costumbre común era cerrar los ojos de los difuntos, pues se tenía como cosa infame el que los vivos vieran abiertos los ojos de los muertos, tradición que, si bien se reporta únicamente entre los mexicas, muy probablemente estuvo presente entre diversas poblaciones mesoamericanas (Torquemada 1977:260). Cuando ocurría la muerte de un gobernante o personaje de mayor posición social, al parecer, su cuerpo era preparado mediante algún procedimiento especial que evitaba la descomposición del cadáver, aunque no está indicado en los registros de manera directa.

Entre los mexicas el manejo del cadáver era distinto según el tipo de muerte que hubiera tenido el individuo. Si éste se debía a “enfermedad” (sin especificar cual), se procedía a incinerar al difunto, fuesen señores o gente del pueblo. Pero si el fallecimiento se debía a padecimientos contagiosos e “incurables”, o que habían sido fulminados por un rayo, o que eran ahogados, leprosos, bubosos, sarnosos, gotosos, habían perdido la vida por hidropesía o durante su primer parto, entonces se procedía a enterrarlos (Sahagún 1992:89, 205-208, 380).

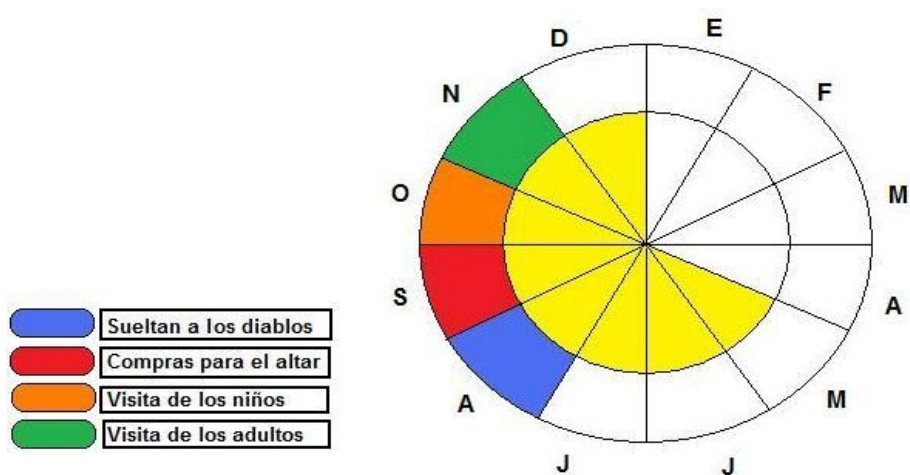
Como puede observarse, durante la época prehispánica el tratamiento funerario del cuerpo que recibía el difunto tenía un patrón común entre distintas poblaciones: consistía en el lavado, arreglo del cuerpo (vestido y enjoyado), envoltura del difunto con diversos tipos de materiales, cremación e inhumación.

Pero en cada grupo el procedimiento a seguir dentro del ritual funerario es claramente diferente, según las características culturales que tuvieron los individuos durante una vida o que les fueron asignados al momento de su muerte, y estas diferencias están estrechamente vinculadas con su propia cosmovisión.

Calendario de las fiestas relacionadas con la muerte

A la llegada de los españoles, el calendario ritual totonaca estaba pleno de celebraciones, que tenían y todavía tienen (basta observar el actual calendario de festividades comunitarias en la región de Papantla), intenciones múltiples que incluían: intercambio de bienes, reconocimiento social, comunión religiosa y espiritual, y la celebración misma. Por ello, los totonacas y el mexicano en general, convirtieron a la muerte, desde tiempos remotos, en un motivo más para festejar. Recordemos que en las sociedades prehispánicas la muerte no se entendía como signo de fatalidad, pues era parte de un ciclo con la vida, era un acto ritual de restitución a los dioses. Tras el fervor católico también se encuentra cierta forma de alivio al considerar la posibilidad de llegar al paraíso, de pasar “a mejor vida”.

Calendario de actividades relacionadas con la ceremonia de Día de muertos



La ofrenda totonaca

Al término de la fiesta la ofrenda se comparte e intercambia con los compadres, que se visitan durante la celebración, de esta manera los lazos de amistad se refuerzan. Según los totonacas cuando fallece un individuo el alma sale del cuerpo y se va a donde le corresponda según sus acciones—castigo o salvación—pero su agonía dependerá de como se haya preparado para bien morir. Antiguamente para los totonacas, la fiesta de Todos Santos se iniciaba entre el 20 de agosto al 17 de septiembre, cuando “granaba” el maíz; es decir, las cañas empezaban a “jilotear”, la ceremonia tenía su punto de apogeo del 25 de octubre al 16 de noviembre. Sahagún (1992:89, 205-208, 380) describe:

[...] la fiesta que hacían y días después, equivalente al primero de noviembre y hoy festividad de *Todos Santos*, en el momento en que ponían las cuatro teas y las cuatro saetas; les ofrecían sobre los sepulcros de los muertos dos tamales. Estaba todo esto un día entero sobre la sepultura y a la noche lo quemaban y hacían otras ceremonias por los difuntos, en esta misma fiesta [...].

Los antiguos mexicanos pensaban que los difuntos habían intercedido ante sus dueños o dioses para lograr una buena cosecha; ellos les agradecían llevándoles como ofrenda los productos del campo. Los tamales tenían la forma antropomorfa, que aun se conserva en el pan de muerto; lo cual aprovecharon los españoles para catalogarlos como antropófagos, prolongándolo al sacrificio humano. Los pueblos mesoamericanos no mataban por el placer de matar; fueron creadores de un código de procedimientos penales, tipificaban muy bien los delitos e incluían la pena de muerte. La ejecución de sanciones, era la forma menos cruel disponible. Simbólicamente, “comer al muerto”, entre los pueblos de la antigüedad significa destacar la valentía, para infundir espanto al enemigo o apropiarse de sus méritos o cualidades. Este simbolismo se materializaba a través del tamal indígena, con forma humana y ocurría lo mismo con el pan; así como la iglesia

católica realiza el sacrificio de la misa y el sacerdote toma la sangre de Cristo en el vino y come de su carne mediante la hostia.

El Significado de la Muerte

CUADRO: 2
INFORMACIÓN SOBRE ENTIERROS EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

Lugar	Época o fecha	Elementos encontrados por arqueólogos				
		Objetos de arcilla	Esculturas	Cráneos	Inhumaciones	Entierros
Cempoala	Siglo XVI	X	X	X	X	X
La Antigua	800-1521					
Misantla	S. IV	X	X		X	X
Quiahuiztlán	800 a.C. - 900					
Zapotlan	Siglo VI-IX d.C.	X	X	X	X	X

Fuente: Arquitectura monumental plástica de Quiahuiztlán, 1997, 33-36

Las creencias que han tenido, y aun tienen, algunos seres humanos sobre lo que ocurre con las personas difuntas son infinitas. Éstas pueden insertarse en una única convicción, a saber, la inmortalidad del *alma*, del *espíritu* o de *algo* que sobrevive a la muerte y, por consiguiente, que esa esencia necesita ayuda para llegar a su destino final.

La manera de lograrlo es realizando ciertas prácticas o rituales, cuyos procedimientos, no siempre dejan evidencias en el registro arqueológico, por lo que muchos de ellos se conocen únicamente mediante relatos orales o escritos.

La infamación elaborada durante los siglos XVI y XVII por clérigos o personas civiles, en la mayoría de los casos, no estaban muy familiarizados con tales prácticas, faltan algunos detalles, pero ello, tal vez no importaba pues, en realidad su principal interés era conocerlas para posteriormente erradicarlas, debido a que se estaban entremezclando con las nuevas enseñanzas (Durán 1984 I: 3-6, 17).

Dentro de las prácticas más antiguas e importantes que todas las poblaciones humanas han realizado se encuentran las costumbres funerarias. Éstas, como producto cultural, reflejan múltiples aspectos sociales, políticos, económicos, demográficos y de cosmovisión del grupo que las lleva a cabo. Su importancia ha sido tan sobresaliente dentro de las investigaciones antropológicas, que múltiples trabajos se han efectuado para tratar de estudiar diversas perspectivas relacionadas con dicha temática, en distintas étnias y períodos tanto en sociedades extintas como en las actuales.

También se ha señalado que al momento de la muerte, distintos papeles desempeñados por cada persona les son reconocidos y refuerzan la naturaleza y los detalles del tratamiento mortuorio que habrá de recibir el individuo. Los atributos del difunto, tales como edad, causa de la muerte, lugar donde ésta ocurrió, presencia, tratamientos y disposición del cuerpo, forma de la tumba, orientación y localización, así como la cantidad y calidad de la ofrenda.

Durante la época prehispánica, cuando se presentaba el deceso de una persona, los miembros de su familia de la comunidad sabían perfectamente qué hacer, las características que el funeral tendría, los elementos que iban a acompañar a los muertos y el sitio donde lo habrían de depositar. Esto se debía a que estas honras fúnebres estaban perfectamente codificadas por los cánones ya establecidos y solían seguir un patrón común, aunque podían dar pie a expresiones personales o incorporar nuevos elementos, siempre y cuando las bases que lo fundamentaban no se cambiaran.

Las costumbres funerarias involucraban en su gran mayoría a toda una colectividad compuesta por niños, jóvenes, adultos y ancianos, de ambos géneros,

pues los rituales eran en extremo elaborados, su carácter era principalmente simbólico y se repartían de acuerdo con reglas casi invariables.

En la época prehispánica como la muerte de cualquier persona podía ocurrir en cualquier momento, sus congéneres debían estar preparados para ocuparse de las necesidades del difunto, pues atender sus *exequias* era un deber moral y social. Seguir una tradición de ésta naturaleza daba identidad social a un individuo, así como la cohesión y estabilidad a un grupo. Es muy probable que por tal razón, éste tipo de prácticas ha permanecido vigente a través del tiempo.

Los elementos que conformaban el ritual funerario (el aroma de las flores, el llanto, los cantos fúnebres, la vestimenta especial), constituían en conjunto un lenguaje específico no verbal pero sí visual, olfativo y auditivo dentro de un mismo escenario (Heyden 1979: 45-49).

Mediante este acto social colectivo se podían transmitir el significado de los rituales y reforzar así su propia cosmovisión, por lo que tenían como fundamento una práctica religiosa que apoyaba y sostenía al sistema sociopolítico y económico de la sociedad a la que se pertenecía, y se mantuvo vigente porque su esquema siempre fue dinámico. Si bien en algunos casos llegaba a disimular las desigualdades sociales, en otros reflejaba de manera muy clara la estratificación social y étnica que existía en un pueblo particular. Así, se pueden encontrar rituales funerarios de carácter individual, familiar, grupal y estatal (Ruz 1991:180).

Algunos estudios han mostrado que la veneración a los muertos y a los antepasados tenían intereses de poder y reafirmaban los derechos de ocupación territorial de los deudos, así como las condiciones sociales del grupo dominante (Mac Anany 1995:214); señala que dicho culto era selectivo pues recaía en aquellos miembros que habían sido más importantes y que al morir poseían poderes especiales que aseguraban el bienestar y salvaguardaban a la comunidad. Igualmente, las costumbres funerarias se han vinculado con prácticas mágicas, con los ciclos agrícolas y con diversos fenómenos naturales (Broda y Good 1991:462).

Es por ello, que Romano (1974:85) considera que, aunque en apariencia los cementerios simbolizan el elemento más estático de los pueblos; en realidad son una parte dinámica de la vida de todo grupo humano, y para poder conocer este aspecto es necesario estudiar las costumbres funerarias de acuerdo con la cosmovisión y filosofía de cada pueblo.

Rituales funerarios póstumos

Desde la época prehispánica el hombre deleitaba su paladar con la miel de abejas silvestres, de hormiga, del chocolate aromatizado con flores de vainilla y endulzado con miel. Las semillas de *huautli* tostadas eran mezcladas con miel de “mosquitas” (abejas sin aguijón), ambos alimentos de gran valor nutritivo. De igual manera, el aguamiel, la caña de maíz y el corazón de maguey eran otros dulces que satisfacían al mesoamericano (Zarauz 2000:196).

Según las fuentes históricas, antes de la llegada de los europeos, en el mercado de Tlatelolco existían vendedoras de cacao para beber, cuya preparación consistía en moler muy bien las almendras, este polvo se mezclaban con masa de maíz y agua, posteriormente se colaba esta combinación procurando que saliera espuma y así era presentado.

Sahagún (1973:577) refiriéndose al cacao menciona que solo los *pillis* “le beben, blando, espumoso, bermejo, colorado y puro sin mucha masa; a veces le echan especies aromáticas y aun miel de abeja y alguna agua rosada; el cacao que no es bueno tiene mucha masa y mucha agua y así no hace espuma”. Clavijero (1991:49) menciona que Moctezuma, antes de salir de cacería, tomaba unos cuantos vasos de chocolate para fortalecerse. El pueblo en general también disfrutaba de esta rica bebida, pero ellos usaban jícaras para beberlo.

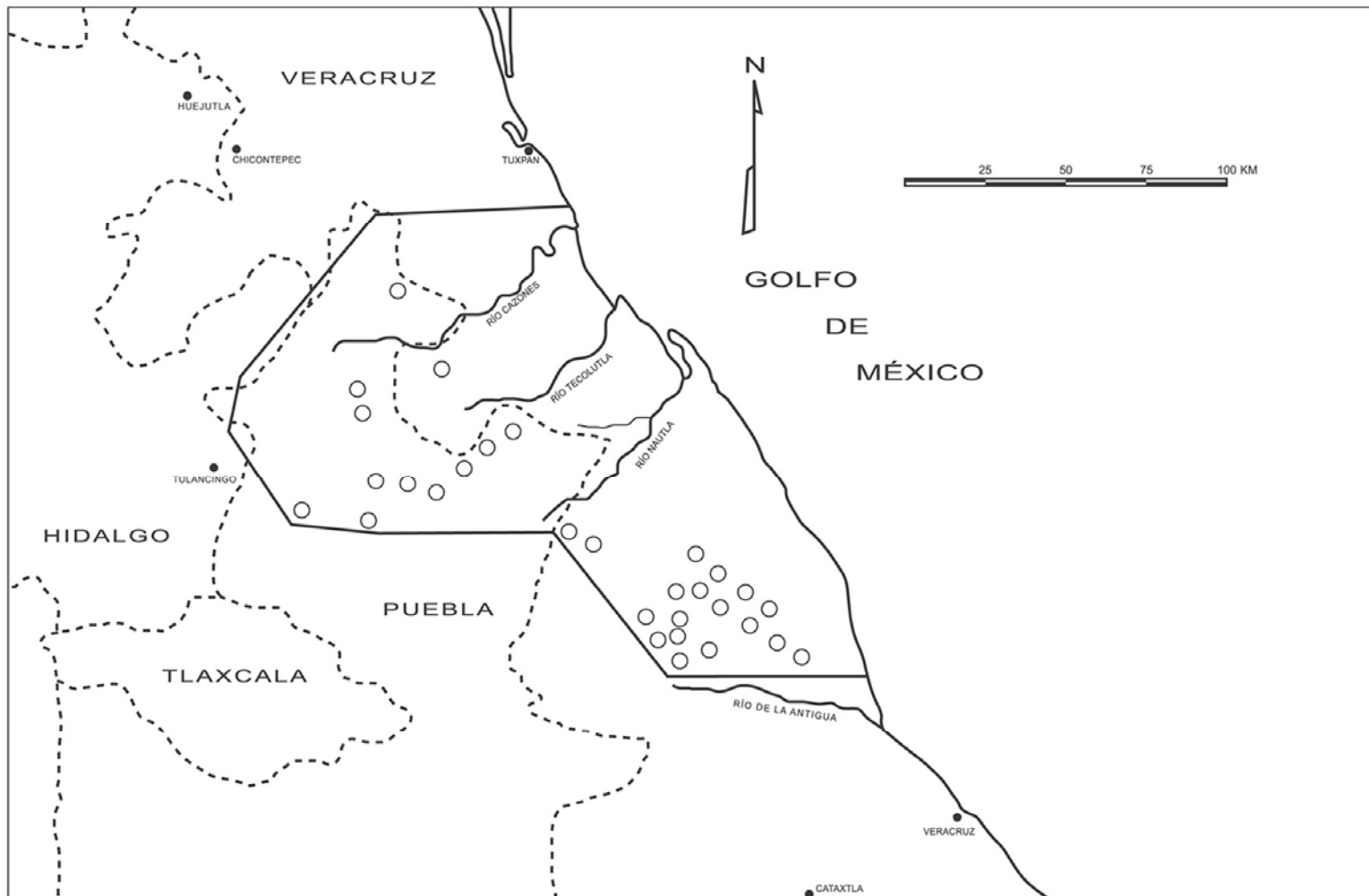
El cacao durante la hegemonía mexicana, también fue utilizado como moneda y poblaciones localizadas en la costa Grande de Guerrero, cuya cabecera era Cihuatlan y sus sujetos Coliman, Panotlan, Nochco, Iztapan, Xolochiuhyan,

Petatlán, Xihuacan, Coyuhcac y Zacatula, que proporcionaban 400 cargas de flor de cacao. En tanto que los pueblos de Soconusco tributaban 100 fardos de cacao y las poblaciones del actual estado de Veracruz 220 fardos de cacao, todo ello lo daban como tributo a la Triple Alianza integrada por los señoríos de Tlacopan, Texcuco y México (Castillo 1978:55). El cacao que se tributaba antes de la llegada de los españoles era bastante, así como el que se vendía en el mercado de Tlatelolco.

La historia social de la vida del grupo totonaca después de las primeras crisis posteriores a la conquista, se vincula con manifestaciones que se efectuaron en poblaciones precolombinas. Las poblaciones agrarias de la época preclásica combinaban formas de producción, organización social y representaciones colectivas en un sistema coherente y capaz para asimilar y dar sentido a los cambios y transformaciones. Tal parece, que la vida de los agricultores del maíz en el siglo XVII, mantuvo muchas de las características de la vida de sus antepasados; al menos, ciertos aspectos de la organización social totonaca fueron transformados pero no destruidos.

El siglo XVI

En el siglo XVI, a la llegada de los españoles, los totonacas ocupaban un vasto territorio cuyos límites estaban acotados, en la porción costera, por el río Cazonas al norte y el río La Antigua al sur del actual Estado de Veracruz. Tierra adentro, incluía una amplia sección de la Sierra Madre Oriental y de las tierras altas de lo que hoy es Puebla, siendo su límite occidental las localidades de Pahuatlán, Zacatlán y Acaxochitlán en el actual estado de Puebla y en Tlaxcala. Al noreste, en la franja costera, se extendía el territorio huasteco, en tanto que tepehuas y nahuas habitaban más al oeste. Al occidente, colindaban los totonacas con mexicanos y otomíes, en tanto que al sur se encontraba la colonia mexicana de Cotaxtla (Kelly y Palerm 1952); (Mapa 3).



MAPA 3

Fuente: KELLY y PALERM, 1952: Pag. 13

LA EXTENSIÓN DEL TONACAPAN EN EL SIGLO XVI

Con respecto a la procedencia de los totonacas, García Payón (1947:86), basándose en evidencias arqueológicas, ubica su antiguo asiento en los actuales Estados de Puebla e Hidalgo, de donde descendieron a la costa del Golfo de México en época tardía, durante el desarrollo de la ciudad de El Tajín. Dicho descenso fue una respuesta a la presión que ejercieron grupos toltecas sobre el territorio totonaco, al ser desplazados por oleadas de grupos invasores en el Valle de México.

Así, entre los siglos IX y XI, la región establece un fuerte contacto con la cultura tolteca, que se manifiesta particularmente en el actual sitio arqueológico de Castillo de Teayo, al norte de Papantla, y probablemente, además, en la toponimia nahua de lugares totonacas y en el carácter bilingüe (tonaco-nahua) del Totonacapan del siglo XVI. A la llegada de los españoles, los totonacas asentados en el extremo meridional, principalmente en Cempoala, Quiauitlan y Misantla, establecieron alianza con forasteros, con el propósito de minar el período azteca, abandonando Cempoala, para emigrar a la zona serrana. Sahagún los describe como “ttonaques” los cuales habitan en la parte norte y decían ser “guastecas” (Sahagún 1982: X, 29, 78: 606). Otra característica que observó fue que tenían la cara larga y la cabeza chata, rodeados de un sin fin de plantas multicolores con bastantes bastimentos y frutas, acompañado de una resina olorosa.

Al iniciar la época virreinal se conceden encomiendas y después mercedes, es decir, se reparten las tierra que alguna vez pertenecieran a los totonacas, muchas de las cuales se destinaron para la explotación ganadera. Se aprovecharon del gran deceso de la población totonaca para apropiarse de una gran extensión de terrenos. El primer encomendero en la Villa de Papantla fue Andrés de Tapia, que según Torquemada (1943, T. I, 398) fue el caballero de Cristóbal Colón en Sevilla en 1516, el segundo europeo que escaló el Popocatepetl y quien descubriera junto con la Malinche la conspiración de Cholula. Al cabo de su muerte, en 1560, la encomienda le producía 1, 720 pesos en mantas, maíz y gallinas.

A partir de 1518, Juan de Grijalva exploró la costa, y al iniciar 1520 la región de Papantla quedó bajo el dominio hispano. En esos años era abundante la producción de algodón, así como muy elaborado su tejido. El chile y el maíz se cultivaban de manera extensiva en medio de una atractiva y sorprendente variedad de flora y fauna, cuyas posibilidades de aprovechamiento eran indescriptibles para el español. La disponibilidad de agua así como las características del terreno propiciaban hasta tres cosechas de maíz anuales. Los bosques de maderas preciosas eran inmensos y las llanuras costeras eran perfectas para el pastoreo.

Aun cuando los totonacas fueron sometidos para enfrentar campañas militares en contra de otros grupos como el huasteco, su población disminuyó no sólo por efecto de la guerra, sino por las enfermedades. Al igual como le sucedió a otros grupos mesoamericanos, la viruela y otras epidemias disminuyeron en gran proporción la población de Papantla (AGV 1990:13). Las epidemias en tierra virgen tienen como efecto el impacto de la infección sobre los individuos en extremo, hasta el punto de producir frecuentemente la muerte (Crosby 1988:111).

Así que, “cuando Colón unió las dos mitades del planeta, los nativos americanos enfrentaron al enemigo más espantoso: asesinos invisibles que esos hombres (blancos y negros) traían en su sangre y su aliento” (Crosby 1991:38). En México, la llegada de europeos y africanos propiciaron sin más 14 epidemias en el periodo de de 1520 a 1600 (Crosby 1991:42). Sin duda, la enfermedad que causó mayores estragos, fue la viruela negra.

En 1570, se registraron solamente 1, 750 tributarios, y el número seguiría descendiendo por varias décadas, mientras que, en el momento de la conquista, se calculó la existencia de 60, 000 pobladores en dicha región. Al correr de los años, migraciones de lugares cercanos repoblaron la zona; pero no hay que perder de vista que los datos disponibles quizá no registraron a los totonacas, que se dirigieron hacia lugares de refugio inaccesibles, donde permanecieron ajenos tanto al contagio de las enfermedades, como a la dominación física y a la evangelización forzada (Crosby 1988: 115).

Para 1580 se afirma la existencia de un nutrido comercio en la desembocadura del río Tecolutla, donde el señor Francisco Vázquez Carrillo operaba una pesquería y se extraían anualmente más de mil arrobas de todo especie de pescado y, al mismo tiempo, la venta de madera se intensificó. La región papanteca se integró a la activísima red comercial costera del Golfo. En la crónica ordenada por Juan de Carrión, alcalde mayor de Hueytlalpan, se anotó lo siguiente:

Los contratos estos dichos indios son que los españoles que viven en las dichas barcas por madera contratan con los indios y les venden sal de Campeche y vino de Castilla que traen en botijas y otras mercaderías, a trueco de maíz y a trueco de gallinas, para llevar a la isla de San Juan de Ulúa y a la ciudad de La Antigua Veracruz (García Payón 1965:98).

En la segunda mitad del siglo XVI hubo un proceso continuo de dotación de mercedes para uso exclusivamente ganadero. La característica en común de los afortunados fue que eran vecinos de las ciudades de México y Puebla. Estas afianzaron un dinamismo económico a la zona. A finales del siglo XVI, según la relación de Hueytlalpa, el lugar era una pequeña población enclavada en accidentado terreno, con “una ciénagas alrededor que con dificultad en tiempos de agua se entra y en tiempos de seca no tiene casi agua”. Las ciénagas originaban el desarrollo del paludismo. Dicho problema con el agua ligado a las fiebres será característico en todo su desarrollo (García Payón 1947: 245).

Las autoridades totonacas sobrevivieron hasta mediados del siglo XVII, cuando los españoles dividieron sus jefaturas y construyeron los llamados “pueblos de indios”, para tener más control sobre ellos. Durante los XVII y XVIII fueron de relativa tranquilidad para los totonacas, la escasez de metales en la zona y las dificultades para el acceso no hacían a Papantla atractiva para los españoles. Su relativo aislamiento les permitió reorganizar sus sistemas culturales en forma autónoma frente a la dominación española; a veces lograban negociar, en otras ocasiones, se enfrentaban al genocidio (AGV 1990: 12).

Las descripciones históricas que recopiló fray Juan de Torquemada en *Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana*, con el origen y guerras, de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista y otras cosas maravillosas de la misma tierra (1943 Tomo I, 287), indican que los totonacas no fueron los habitantes ancestrales de la región, sino sólo una parte de algunos que emigraron del mítico lugar de las siete Cuevas o Chicomoztoc. Al igual que otros grupos se asentaron en Teotihuacan, donde contribuyeron a la edificación de las pirámides del Sol y la Luna, así como el templo de Venus o Quetzalcóatl. Después de edificar las grandes construcciones, sin motivo alguno, emigraron hacia el oriente asentándose en lo que hoy se conoce como la región de Zacatlán. A partir de ahí, se extendieron hasta llegar a conformar el Totonacapan

Aun cuando el comercio progresaba, las dificultades en el puerto de Tecolutla eran excesivas. La cercanía con arrecifes y el viento abrasador del norte, hacían peligrosa la navegación, pero más todavía, lo angosto y bajo de la boca, la cual contaba con tan sólo tres brazas (cinco metros) eran su enorme impedimento: “y es río para que pudieran estar en él surtas quinientas naos, si la dicha canal fuera hondable” (Juan de Carrión 1965: 65).

De hecho, en las primeras décadas del dominio español, Papantla no fue considerada como centro político de esa zona. No fue sino hasta finales del siglo XVI cuando se le definió como cabeza de jurisdicción. La iglesia por su parte, hizo que Papantla dependiera de la parroquia de Xonotal y que se la disputaran entre sí los curas de Mecatlán y Chicontepec. Más tarde obtuvo el carácter de centro parroquial, el cual conservó por el resto del virreinato.

Un testimonio interesante sobre los recursos naturales es el que dejó fray Alonso de la Mota y Escobar, obispo de Tlaxcala, cuando en 1610 hizo una excursión de cacería a un punto cercano a la región: “Estuve aquí dos días y maté en ellos más de 70 conejos, 3 armadillos, un tejón y una grande y espantosa víbora de 10 cuartos de largo” (En: García Payón 1965: 69). El mismo obispo también manifestó la primera referencia escrita sobre la inconformidad totonaca: “que los indígenas le presentaron una queja por lo exorbitante de las provisiones

que a diario entregaban a los clérigos” (En: García Payón 1965: 71). Al responder, conciliador el representante no imaginaba que con el tiempo habría una y otra repetición de esa misma queja.

La presencia mestiza entre los totonacas de la sierra, es reciente. Durante el virreinato, los españoles preferían asentarse en la bocasierra, aunque había sacerdotes en unos 16 pueblos totonacas y ciertos funcionarios cuya presencia era breve. En la costa veracruzana, los totonacas sufrieron una mayor presión de los españoles debido al control de los puertos naturales. El drástico descenso de la población totonaca debido a las epidemias en el siglo XVI, permitió a los españoles repartirse las tierras y emplearlas para la explotación ganadera y de plantaciones, e introducir esclavos de origen africano. La población africana reformula las relaciones interétnicas, en muchos casos los esclavos son empleados como auxiliares militares de los españoles para controlar a los totonacas (García Payón 1965: 89).

De las descripciones que Juan de Carrión integra en su obra *Descripción del pueblo de Gueytalpan*, se deriva con exactitud la noción de que paulatinamente crecía la rama de productos naturales requeridos por los mercados interno y externo: como la cera, miel, la pita floja (lechuguilla), chile, zarzaparrilla, pimienta, copal, hule, frutas, hortalizas, vainilla fina y silvestre; se sumaban al maíz, el pescado y la madera. También “sacan de la leche que destilan los árboles de chicos zapotes, una especie de resina que nombran chicle y sirve para algunos medicamentos” (En: García Payón 1965: 77).

Los rituales funerarios póstumos

Después de las actividades que se celebraban tiempo después (días, meses o años) de haber ocurrido la inhumación de los cadáveres y de las cenizas, le seguía la veneración y el respeto a la memoria de los difuntos, esto fue estableciendo un culto a los muertos, que se realizaba tanto individualmente en el

hogar como en forma colectiva en fechas establecidas en los templos. Por ejemplo, a las personas que eran inhumadas o cuyas cenizas eran enterradas, solían colocarles ofrendas en el lugar donde estaban depositados los huesos del difunto y esta costumbre se mantenía vigente durante varios años, hasta que el muerto llegaba a su destino final (Sahagún 1992:206-207).

Aunque no tenemos información específica sobre lo ocurrido con los cadáveres de los totonacas resultantes de las epidemias, en un pasaje acerca de un hecho ocurrido al pueblo mexicana, se relata que muchos de sus guerreros murieron en el campo de batalla y sus cuerpos no pudieron ser recuperados en vista de que sus enemigos los habían echado a las bestias, así que todo el pueblo, junto con el *Tlatoani*, procedió a realizar las *exequias* fúnebres a unos bultos de *tea* que reemplazaban los cadáveres, pues era de suma importancia darles sepultura, literal o figurativamente (Durán 1984, II: 154-156).

Este pasaje muestra la importancia que tenían en esa sociedad el que las personas fueran enterradas dentro de su propia tierra, pues así, aún después de muertos seguirían perteneciendo al grupo social que los habían visto nacer y crecer. Sobre todo, denota la seriedad con la que tomaban esos pueblos los rituales funerarios. En general, los grupos mesoamericanos se afanaron por recuperar los restos de sus difuntos, con quien estaban unidos fuertemente por lazos sanguíneos, afectivos, morales, étnicos y culturales, para cremarlos y posteriormente dar sepultura a sus cenizas. Como se observa, el tratamiento que se le daba al cuerpo entre los mexicas, purépechas y otomíes no difiere en varios aspectos.

Todo ello muestra el profundo respeto que profesaban hacia sus muertos. Claro está que, en cada cultura estos procedimientos siguieron reglas distintas y las ceremonias fueron en relación con el estatus del individuo, así como con aspectos sociales, culturales, políticos, económicos, demográficos y religiosos. Por tal razón se considera que en cada una de esas sociedades el significado debió ser muy distinto. La gama tan amplia de costumbres funerarias que existieron durante la época prehispánica y, que existen todavía, muestran como podemos

reconstruir ciertos aspectos de las sociedades antiguas así como de las actuales, y, para buena fortuna, muchas de estas evidencias han quedado plasmadas en algunos materiales que frecuentemente son localizados mediante trabajos arqueológicos.

Los siglos XVII y XVIII

Es hasta 1746, cuando incursionan los mercaderes españoles en busca de vainilla para exportar a España, cuando la demanda internacional de chocolate coincide con la demanda de la vainilla aromática. Al mismo tiempo, que el crecimiento del volumen en productos propios de la región se exportaba, hubo también un empuje para la construcción de grandes embarcaciones. A continuación, esbozaremos una leyenda sobre la parroquia que Villaseñor y Sánchez narra de la siguiente:

En la cabecera de Papantla se venera una imagen de nuestra señora en el Misterio de su Purísima Concepción, peregrina en su hechura y prodigiosa en sus milagros cuyo origen es que a tiempo de cien años (en 1646), que un mercader y traficante halló a las orillas del mar un cajón con un rótulo que decía: para Papantla; y habiéndose hecho cargar en hombros de indios hasta el pueblo, en donde se abrió a vistas de varias personas, hallaron la divina imagen, fabricósele [sic] templo, y se erigió para su culto una devota cofradía (1746: 320).

En poblaciones cercanas como Espinal, Zozocolco y San Mateo, se registraron 800 familias totonacas más. De hecho la gente de "razón", o sea, los españoles, sólo residía en la cabecera y unos pocos en la barra del río. Es importante mencionar que durante el siglo XVIII se dio la compra-venta de esclavos de origen africano. Contratos, avalúos, y denuncias de fuga definían lo que fue un mercado regional de esclavos que abarcaba tanto a Teziutlán y Tuxpan como a Papantla y Tantoyuca (García Payón 1965:82). Por otra parte, Francisco del Paso y Troncoso en su obra *Papeles de Nueva España* (1905 T. I, 176), reproduce la información recogida en las *Relaciones Geográficas*, que anotan lo siguiente:

[...] tiene este pueblo con sus estancias dozientas y diez cassas y en ellas ay quatrocientos y veynte y vn hombres cassados y ciento y ochenta y seis biudos y solteras y quatrocientos y diez y nueve muchachos. Este pueblo de Papantla y Tuspao Tomilco es toda una tierra: esta el vno del otro catoze leguas pero no tiene terminos partidos y las estancias estan entre medidas. Esta tierra doblada y de grandes arcabucos y montes: dase mucho algodón, ay pocas aguas, es tierra humeda y caliente, cogen mucha miel, ay muchos generos de fruta de la tierra y de castilla, passa por sus terminos el Rio de Guachinango. Es tierra muy enferma; danse arboles de cacao. Está de México, cincuenta leguas y cuarenta de Panuco, y Papantla esta de México cuarenta y dos leguas [...]

En dicho lugar residían los integrantes del cabildo totonaca así como la autoridad española representada por el alcalde mayor. En la última parte del siglo XVIII, la Corona española hecho andar un amplio programa de modernización virreinal, mejor conocido como las *Reformas Borbónicas* (1760). Contenían incisos importantes con una serie de medidas que buscaban la obtención de mayores ingresos para la gran ciudad: entre las más sobresalientes se tiene el monopolio real del tabaco, la sal y los naipes; el impuesto a la caña, el aguardiente y las alcabalas impuestas al comercio. Éstas, al mismo tiempo influyeron en una reorganización territorial y administrativa, pues al dejar de lado el sistema de alcaldías mayores y corregimientos, se establecieron las famosas intendencias (AGV 1990: 14).

La Intendencia de Veracruz conformó lo que en el futuro sería la entidad federativa; quedando Papantla en dicha organización como cabecera del distrito del mismo nombre. Estas reformas coincidieron crucialmente con el afilado crecimiento de la protesta social totonaca. Poco después de iniciado el periodo borbónico y sus reformas, en 1767, los totonacas amotinados rodearon la población. Pero el 23 de agosto de 1787 se desencadenó un poderoso estallido. Dicho enfrentamiento se manifestó como rebelión contra el alcalde mayor Alonso de Barga, quien era acusado de monopolizar la vainilla. Después del desatinado encuentro entre la milicia y la muchedumbre, Papantla queda en poder de los insurrectos (AGV 1990: 15).

La sublevación papanteca se realizó dos meses antes de otras dos más, que se manifestaron en Acayucan y Tlacotalpan; es importante resaltar que en ambos extremos del territorio veracruzano se llevaron a cabo insurrecciones sociales equivalentes frente a la modernización en proceso. Existía una generalizada protesta contra el estanco del tabaco, que prohibía la siembra de la hoja de manera libre. Los pobladores se resistían a pagar el dichoso diezmo y los exorbitantes impuestos, así como no se resignaban a perder sus tierras que muchas de las veces quedaban en manos de prepotentes y ambiciosos ganaderos conocidos como “de razón” (Flores 1938: 42). Sistemáticamente, los totonacas se quejaban de que las autoridades españolas les impusieran servicios sin paga, multas, encarcelamientos; así como que los hispanos intervinieran en las selecciones internas de autoridades totonacas (AGV 1990: 16).

El siglo XIX

De esa manera y en constante estira y afloja, Papantla vivió los últimos años del periodo virreinal; al unísono con los acontecimientos, al mismo tiempo se incrementó de manera considerable la producción y el comercio. De los 222 mil kilos de zarzaparilla, un millón 800 mil de pimienta, 110 mil de cera virgen y mil 500 millares de vainilla que registran las cifras de la intendencia de Veracruz, en 1807, sabemos que la gran mayoría provenía de la región papanteca (AGV 1990:17).

Para dicha época la vainilla era estrictamente requerida en ultramar, pues según esto, los franceses la habían añadido a su arte culinario, la cual además de ser aceptada era agradable al paladar y muy apreciada en todo el continente europeo. El barón de Humboldt en su obra *Ensayo Político sobre el Reino de la Nueva España* (1985 T. II, 190-193) se sorprendió por la gran demanda en el Viejo Continente, señalando que las exportaciones del aromático fruto alcanzaban a generar 40 mil pesos. Sin embargo, es menester subrayar que en ese momento, la mayor producción se cosechaba en Misantla y Colipa, incluso en Teuitila, en

Oaxaca. No obstante, será hasta mediados del siglo XVII cuando Papantla se constituyó como el principal centro productor de vainilla.

De esta manera, a mitad del siglo XIX, Papantla era una población que esperaba como en muchos lugares en el país “el cuerno de la abundancia” del progreso. Sin embargo, se acercaba velozmente el auge vainillero que impulsaría la polinización artificial acompañado de un periodo caótico de guerra civil. La memoria colectiva de hoy enfatiza el recuerdo agradable de lo que gozaban ayer al referirse a las ventajas de no tener moscos, los cuales asolaban los lugares más bajos; de que por la tarde corría agradable brisa de mar, y de convivir con habitantes de impecable limpieza (AGV 1990: 45). Desafortunadamente, para esta atribulada época, no contamos con información sobre la mortalidad, la muerte, o sus rituales.

La Independencia, la República, la Reforma

Durante la guerra de Independencia, el Totonacapan meridional fue, quizá en virtud de lo accidentado del terreno, refugio y baluarte de las fuerzas insurgentes, a los que los totonacas aportaron importante contingentes humanos (AGV 1990: 18). En 1812 se realizó un asalto insurgente contra Tuxpan, que fue frustrado. Al año siguiente los relistas tomaron Tihuatlán, Tepetzintla y Papantla. Para 1816 se apoderaron de la atractiva base de aprovisionamiento insurgente que se encontraba en Boquilla de Piedras. Papantla de nuevo es atacada en 1819. Pedro Vega, Simón de la Cruz y Joaquín Aguilar fueron líderes destacados, aunque el caudillo que sobresalió fue -sin duda- Serafín Olarte, quien dirigió numerosos contingentes totonacas y mantuvo una destacada defensa en su bastión de Coyuxquihui, contra las tropas virreinales (AGV 1990:20).

Durante el periodo republicano en la Sierra de Puebla se afianzó el grupo de los Tres Juanes de la Sierra Norte de Puebla; éstos eran liberales de importancia política en el ámbito regional, estatal y federal, que participaron en la batalla del 5 de mayo en Puebla, al frente de tropas nahuas y totonacas. Este

grupo impulsó cambios en la educación, obras públicas y un sinnúmero de plazas comerciales mestizas. Su introducción en la región significó la apertura de espacios para los mestizos, pues al mismo tiempo proporcionaron el despojo de tierras a los totonacas, debido a los famosos “deslindes” (AGV 1990: 25). A pesar de las abundantes lluvias y la formación de manantiales, el abasto de agua potable representaba un problema; no había ni una fuente pública. De esa época data el primer proyecto de bombeo que no fue tomado muy en serio por las autoridades locales (Bauza 1845: 79).

La región papanteca también fue presa de varias epidemias que diezmaron la población. En 1833 el cólera morbos, en 1830 y 1841 la viruela. Durante 1833 fue necesario abrir un cementerio a las afueras de la población, pero esto solo funcionó provisionalmente, ya que los pobladores regresaron de inmediato a enterrar a sus muertos, junto o dentro de la iglesia, de acuerdo a sus posibilidades. A pesar de la insalubridad no se contaba con un médico, pero los totonacas lo resolvían practicando su rica herbolaria medicinal (AGV 1990: 23).

CUADRO: 3
Epidemias en Papantla, 1833

Enfermedad	Año
Cólera morbos	1833
Viruela	En 1830 y 1841

Fuente: Archivo General de Veracruz 1990.

La guerra de Independencia estalló temprano en el norte del Totonacapan y se extendió hasta la incipiente década de 1820. Se aprovechó el inestable dominio militar para tomar las principales plazas. La estrategia de las fuerzas virreinales se basó en la utilización del puerto de Tuxpan como plataforma de incursión hacia diferentes puntos cercanos; incluso se utilizaron lanchas cañoneras y canoas, como fue la expedición que se llevó a cabo a Tecolutla y Nautla (Flores 1938: 38). Durante la época independiente, el comercio había disminuido, quedando atrás los años en que más de 15 buques se empleaban para transportar a Veracruz alrededor de 900 millares de vainilla, de ocho a diez mil

quintales de zarzaparrilla, de seis a ocho mil quintales de pimienta y una sorprendente cantidad de maderas de caoba, cedro, zapote y chijol, con las que se fabricaron muchas casas en el puerto, así como considerables cargamentos de piloncillo, maíz y frijol (AGV 1990: 25).

Para 1828, se empezaba hablar entre la clase acomodada la conveniencia y necesidad social de fomentar la colonización extranjera y con ella crear un emporio agrícola tanto de pequeños como de gigantes propietarios y exportadores. Diferentes gobiernos coincidían con dicha opinión desde 1830, pero los europeos colonizadores no le vieron ninguna atracción al cantón papanteco (AGV 1990: 22). Hacia 1831, el jefe político Agustín Lombardini, al referirse a Papantla en su *Informe sobre el Cantón de Papantla* al gobernador del estado José María Iglesias, expresó la siguiente idealizada visión

[...] la abundancia con la que el Cantón produce sus frutos que recogen con muy poco trabajo, y la diversidad de aves y demás especies de caza que se encuentran en los montes, son circunstancias, por lo que estos habitantes pasan el año entregados a las tareas de sus cosechas durante el otoño y descansando lo más del tiempo (Lombardini 1831: 49-50).

La violenta insurrección se debió a cinco causas debidamente definidas: la primera se refería a la corrupción, la cual se ejerció cuando se efectuó un contrabando en complicidad con la administración de la aduana. La segunda se definió por la prepotencia de los ganaderos que invadían sin ton ni son vainillales y milpas. La tercera, enfatizaba los excesivos abusos de los residentes españoles acaparadores de vainilla. La cuarta, denunciaba las frecuentes balaceras nocturnas quizá conectadas a las fraudulentas elecciones de 1834 y 1835. La quinta se estableció como el detonante explosivo, ya que la jerarquía eclesiásticas prohibía tajantemente la celebración de la festividad religiosa, próxima a realizarse alusiva a la Semana Santa de 1836 (Flores 1938: 60).

Lejana estaba de Lombardini la realidad de la explosión social que se iniciaba en la tierra totonaca. El 5 de noviembre de 1836, el teniente coronel

Mariano Olarte, al mando de un aglomerado de totonacas, sitió y tomó a la población del cantón, dando inicio al movimiento de insurrección que duraría hasta 1838 y que rebasaría los límites geográficos de la región papanteca extendiéndose hasta las zona de Puebla e Hidalgo, donde los totonacas de esos lugares habían conservado su integridad cultural (Flores 1938: 58).

En 1845, la región sufrió una invasión a sus terrenos por parte de los teziutecos, que por ambicionar una expansión económica no respetaron las divisiones políticas de los municipios. Asimismo, debido a la reordenación administrativa, se había subordinado al cantón de Papantla al distrito de Jalancingo, lo que produjo un elevado malestar entre los papantecos que se consideraban una entidad de mayor importancia. Al mismo tiempo, se extendían repetidas quejas sobre la desconcertante costumbre totonaca de enterrar el dinero en lugares a los que no se lo comunicaban a nadie, ni en su lecho de muerte, trayendo como consecuencia la pérdida de ahorro social y el problema del circulante (AGV 1990: 32). Para 1845, Papantla era una población donde los bandos políticos habían tranquilizado sus diferencias y fueron escasos los delitos de robo y asesinato; los caminos se transitaban pacíficamente a cualquier hora. Las comunicaciones vitales eran las mismas que en la época virreinal (Bauza 1845: 82).

Como preparación de la desordenada organización política y militar que invadiría al país desde el punto norte, en 1846 azotó una tempestad del equinoccio de otoño, que afectó extremadamente al territorio veracruzano y a la región de papanteca, en especial donde el huracán con sus fuertes vientos y lluvia derrumbó caseríos y destruyó sementeras, obstruyendo a su vez, por corto tiempo los caminos, causando pérdidas considerables. A finales del mismo año (AGV 1990: 47).

Al iniciar la década de 1850, la controversia agraria y la agitación del ánimo totonaco volvieron a mostrar violentas reacciones. Por un lado, seguía en aumentando el abuso a la propiedad comunal, el incremento a los impuestos y las imposiciones de autoridades y, por el otro, “la obligación para el contingente de

sangre”, la temida y endémica leva, los obligaba a ocultarse en las barrancas y bosques más inaccesibles. Esto provocó la escasez de mano de obra en actividades de mayor rentabilidad. En su lucha por sobrevivir como comunidad los totonacas resistían con aguerrida tenacidad (AGV 1990: 57).

Existen relatos de algunas personas acerca de que, en aquellos años, la mayoría de la población totonaca se daba a la tarea -una gran parte del año- de la embriaguez y, que los alambiques clandestinos emergían por todos lados, provocando a su vez una grave y excesiva tala. Antropólogos que han estudiado al grupo totonaco afirman que el consuno de alcohol está relacionado con las ceremonias rituales y religiosas. Una parte de la explicación social tal vez radica, en la frustración que producía la explotación de sus tierras de los habitantes del Totonacapan por el dichoso progreso que vociferaba la sociedad de la gente “de razón” (AGV 1990: 59). Nuevamente, los gobernantes proponían, sin muchos recursos para efectuarlo, que se les educara cívica y religiosamente, a la vez que se les proporcionara algún pago por adelantado para poder controlarlos (AGV 1990: 55).

No obstante, al término de la intervención francesa los gobernadores veracruzanos volvieron a poner el dedo en la llaga más profunda de la región papanteca, la cual concentraba toda su atención, para privatizar sus tierras. Diversos intentos legislativos y de lotificación impuesta se llevaron a cabo en medio de una resistencia generalizada. Las leyes de Reforma, concentradas en poner a circular los bienes propiedad de la iglesia, atacaron también directamente las posesiones agrarias de las comunidades totonacas, quienes con su tenacidad y dedicación, resistieron con éxito (AGV 1990:57). Ante las disposiciones que difundió el gobierno para dividir terrenos, los totonacas redactaron una solicitud al Congreso del estado para mantener indivisibles sus propiedades.

En 1869 Adolfo Autrey, sureño estadounidense residente en Papantla, registró la compañía exploradora y explotadora de petróleo conocida como “La Constancia”. El gobernador Hernández y Hernández en su informe de 1871 enumeraba los criaderos y manantiales de petróleo que se habían encontrado en

Tulipilla, Coapecha y Cerro de Miradores. Asimismo, informa sobre las minas de chapopoterías, la que indicaban la indudable presencia del petróleo en el subsuelo. Toda esta explotación, en el futuro cambiaría el paisaje y el equilibrio natural de la región completa (AGV 1990: 62).

Al iniciar la década de 1870, la cabecera del cantón se enfrentaba una vez más a edificar un progreso material que se había dificultado a lo largo del siglo varios motivos. La población se recuperó y aumentó notablemente. La demarcación contaba entre 15 y 21 mil personas. Se debe aclarar que, los registros no eran confiables ya que al unísono de los conflictos, se habían llevado a cabo algunas migraciones internas que contribuyeron al crecimiento demográfico (AGV 1990:59). La producción agrícola de la región tuvo una pronunciada recuperación, ya que a partir de 1870 se inició la difusión de la vainilla, que crecía libremente desde tiempos ancestrales y que empezaba a tener aprecio inaudito en los países centrales. Los hidrocarburos por su parte, tenían su asiento en el subsuelo de esta tenaz zona.

La salud pública continuó siendo un problema y los primeros años de la década, la viruela mató a 86 niños y a 42 adultos; por su parte, la fiebre amarilla volvió a cobrar un elevado número de víctimas afectando un 80% de la población. A pesar de lo anterior, en otros aspectos se comprueban algunos signos de mejoría, como lo fue el rubro educativo; para 1873 funcionaban con regularidad escuelas municipales en Papantla, Santo Domingo y El Espinal. Sin embargo, a pesar de las bondades de la mejora económica, en 1878 la epidemia volvería a castigar a Papantla. Entre los meses de septiembre y noviembre la fiebre amarilla se adueñó de la población. El rústico hospital de beneficencia que había funcionado antes, cerró sus puertas desde 1875, que al presentarse la fiebre, se organizaron para fabricar ex profeso un hospital fuera de la localidad y ser atendidos todos los afectados (AGV 1990: 60).

A partir de 1885 y hasta terminar el siglo XIX, la guerra de campesinos iba ser constante; la permanente acumulación económica ejercida por la sociedad integrada por españoles y mestizos, concentrados principalmente en el pueblo

papanteco, vivirían con la zozobra del temor de rebeliones totonacas y al mismo tiempo con el deseo de prosperar económicamente (AGV 1990: 72).

La vida política regional al igual que la climática, finalizaban con la última década del siglo, con tormentas eléctricas y sacando chispas. En 1887 se presentaron lluvias torrenciales ocasionando una gran inundación que dañó cultivos y ahogó mucho ganado. Pero ahí no para la desgracia, en septiembre del año siguiente un fuertísimo ciclón devastó toda la región, provocando el derrumbe de la barda recién construida del cementerio, así como de otras construcciones más. Para 1890 el pueblo de Papantla adquiere el rango de villa (AGV 1990: 79).

Al finalizar la década, la vainilla continuaba el ritmo ascendente de su producción, alcanzando la cantidad de más de diez mil millares. De estos, nueve mil correspondían a Papantla con un valor aproximado de 400 mil pesos. Sin embargo, el mismo año las exportaciones de vainilla en Tuxpan y Veracruz ascienden a casi un millón de pesos. Es válido sustentar que un buen volumen de la vaina movida entre un punto y otro nunca apareció en las cifras oficiales debido a ineficiencias y corrupción (AGV 1990: 81).

La agitada vida política papanteca de la primera mitad del siglo XIX va a quedar marcada y conectada al apellido Olarte. En ese siglo, los totonacas participaron en el movimiento independentista con su líder Serafín Olarte. Entre 1836 y 1838, Mariano Olarte hijo de Serafín, encabezó una insurrección aliado a con los federales en contra de los centralistas. Bajo el gobierno de Santa Anna su territorio fue dividido, la franja costeña fue cedida a Veracruz con lo cual el estado de Puebla perdió su salida al mar; los totonacas se separaron entre los de la costa y los de la sierra (AGV 1990: 18).

En este mismo siglo se asentó población mestiza en la Bocasierra, donde estaban los grandes centros económicos; ellos fueron los que introdujeron programas educativos en la región e implementaron programas de aculturación para la población totonaca, además de que los mestizos afianzaron una red comercial. Todo el país estaba inmerso dentro de la disputa entre centralistas y federalistas, lo cual aprovecharon las fuerzas de Olarte que ocuparon Papantla

cerca de un mes y medio, tiempo durante el cual se realizaron negociaciones referentes a la pacificación, interviniendo para ello el cura de la localidad, así como el comerciante y alcalde de Teziutlán: Francisco Ávila Olarte.

El 6 de diciembre, Olarte presentó a las autoridades un listado de condiciones para entregar las armas. En dicha petición pedía la solución puntual de los problemas que desencadenaron la insurrección, además de un indulto y ser nombrado “Padre de los indígenas para impedir que sean maltratados como lo han sido de tres años a esta parte” (AGV 1990: 22). El general Tornel, ministro de guerra, se definió por las negociaciones indicando al gobernador de Veracruz que procediera a solucionar y satisfacer las peticiones del movimiento. Esto no fue posible debido a que las tropas oficiales retomaron la ciudad el 18 de diciembre, retirándose los insurrectos, como siempre, a refugiarse en los montes (Flores 1938: 67-68). A los pocos días el caudillo emite el llamado Plan de Papantla, en el cual llama a destruir al gobierno de la República. La insurrección duró dos años y agonizó junto con Mariano Olarte al ser emboscado y muerto por las tropas de Guadalupe Victoria (AGV 1990: 23).

La insubordinación totonaca, hasta antes de ser orientada hacia el pronunciamiento federalista por los intelectuales involucrados en ella, fue un movimiento que reflejó las condiciones de explotación y trabajo de las comunidades totonacas. La tierra era trabajada con el tradicional sistema tumba y quema. A las porciones de terrenos que se dejaban descansar se conservaban como acahuals, los que servían para los vainillales. El doble maltrato que sufría la población totonaca de parte del propietario ganadero destructor de siembras y del acaparador de la vainilla, españoles por cierto, los hizo rebelarse (Flores 1938:32-33).

Los totonacas, ante las represalias y acosos, optaron por buscar zonas de refugio más alejadas, asumiendo por corto tiempo el devenir del dichoso progreso. La expansión de la zona urbana se llevaba a cabo en completo desorden. Las casas de la población pobre se definían entre zanjas y elevaciones, que la lluvia transformaba en arroyos y lodazal. El pueblo se dividía en barrios entre los que

destacaban el de Santa Cruz, el Naranjo, el de San Juan y el de Zapote. Al norte, en la parte más baja donde se juntaban los dos arroyos que lo atravesaban, se localizaba el barrio totonaco de “Estancatchuchut”, o agua sin corriente (Bauza 1845: 78).

La aplicación de las *Leyes de Reforma*, con la consecuente privatización de las tierras comunales, suscitó rebeliones a lo largo del territorio totonaco, particularmente en Papantla, Misantla y Jalacingo. Posteriormente, las *Leyes de Colonización* y las concesiones para la explotación del recurso petrolero, agudizaron los conflictos vinculados a la tenencia de la tierra, los cuales persistieron a pesar de la promulgación de una nueva ley, en 1902, de dudosa aplicación práctica, que anulaba los efectos de las leyes anteriores (AGV 1990: 35). Después de la aplicación de las *Leyes de Reforma*, surgen los cementerios civiles, lo que va a modificar también el tipo de enterramientos en la región. Aquí las cofradías jugaron un papel importante pues su objetivo era lograr que los cofrades, que eran de medios modestos, fueran enterrados dentro de la iglesia o muy cerca de ella, con todo el acompañamiento, misas y oraciones adecuadas. Por lo general, las cofradías populares ocupaban imágenes colocadas en altares laterales dentro de la iglesia. El resultado fue que esos espacios llegaron a ser más importantes y elaborados (Domingo Francisco 2005).

El Porfiriato

Varios autores coinciden en señalar que dentro del periodo de gobierno del general Díaz, la época dorada del mismo se situó entre 1890 y 1905. Durante estos tres lustros creció extraordinariamente el comercio exterior del país, impulsado por la construcción de los ferrocarriles, la invasión extranjera y la economía de enclaves. Había pasado la reorganización política inicial y se fortaleció el poder nacional del ejército y la sociedad rural (AGV 1990: 83).

Por otra parte, todavía no hacía acto de presencia la crisis mundial de 1906, ni brotaban las efervescencias de impugnaciones violentas hacia la dominación

impuesta. La villa siguió exactamente los trazos del desarrollo que le habían caracterizado durante la década anterior; la única diferencia notable fue que a la vuelta del siglo la intensidad de los proceso creció dramáticamente. En este sentido, Papantla fue observada desde lo lejos como un pequeño escenario social en el que se reproducía la contradicción total del Porfiriato (AGV 1990: 84).

Bajo la reserva de tomar en cuenta las cifras estadísticas oficiales de ese periodo, podemos enfatizar que la población del cantón mantuvo un crecimiento constante desde la década de 1880 hasta fin de siglo. Alrededor de 30, 000 habitantes que había en 1882, llegaron a 45, 000 para 1845. Más del 90% de los cuales se dedicaban a labores agrícolas. El resto de los pobladores se encontraban dispersos en un amplio territorio aún no deforestado ni comunicado totalmente. En esa época, Papantla fue uno de los cantones menos poblados de la entidad (AGV 1990:105).

CUADRO: 4
Población en Papantla, 1800

Año	Habitantes
1882	30, 000
1845	45, 000

Fuente: Archivo General de Veracruz 1990.

En 1889 se habían repartido de manera individual, diferentes tierras de los propietarios totonacas de Papantla y Espinal; la inconformidad llevó a una delegación totonaca a negociar dicho suceso a la ciudad de México en 1890. Meses después, en 1891 se desencadenó la violencia en un recurrente ciclo histórico de despojo (AGV 1990: 89). Durante el primer lustro de los años 1890 se dio un inusual auge de la aromática vainilla, proponiéndose diversas exhortaciones oficiales para que los papantecos intensificaran el cultivo. Pero, además de la vainilla, otros productos tuvieron un gran incremento entre 1890 y 1905, periodo en el que la reestructuración de la propiedad modificó la formación de grandes propiedades.

Al iniciar 1892 llegaron al lugar una comisión de ingenieros militares encargados de continuar las mediciones y fraccionamientos individuales de las tierras de los condeñazgos. Se midieron y adjudicaron 50, 000 hectáreas en poco tiempo. La intensa y continua medición de terrenos que se llevó a cabo durante esos años, así como todas las irregularidades y favoritismos del proceso se efectuaron en una situación de ocupación de las fuerzas armadas, que si bien mantuvo pacificada la zona, no erradicó de manera alguna la demanda social. Ese mismo año se presentó otra vez un quiebre en el control y una continua represalia gubernamental (AGV 1990: 92).

En 1896, se sumó a lo anterior la escasez de granos, debido fundamentalmente a la gran sequía que se dio el año anterior y a la falta de capacidad de almacenamiento, intensificada por la ambición de los comerciantes que pretendían aumentar sus ganancias basándose en la especulación (AGV 1990: 95). Durante la última década del siglo XIX, aumentó el número de locales comerciales y almacenes. Aumentó la producción en el cantón de Papantla de materiales para la construcción como vigas, ladrillos, teja y cal. Se inició el servicio de hospedaje, cantinas y café, sumados dos establecimientos de baños públicos de varias clases.

También ésta última década del siglo XIX, fue en la que se desarrolló la desesperada lucha de los totonacas alcanzó su punto más alto, sufriendo al mismo tiempo su más grande derrota, reflejada quizá, en la ocurrida desde la época prehispánica. La acción impulsiva de los diferentes gobiernos de ese siglo, de privatizar las tierras comunales alcanzó, con Porfirio Díaz, límites insospechados al utilizar métodos masivos y eficaces de carácter militar. Por su lado, Alfonso Luis Velasco en su texto *Geografía y estadística de la República Mexicana. Tomo III, Geografía y Estadísticas del Estado de Veracruz-Llave* (1890: 85-86), enfatiza que a finales del siglo XIX.

[...] el territorio del Cantón es completamente accidentado, menos al oriente donde se hallan bosques de maderas preciosas, y cerca de la costa los palmares de cocoteros a poca distancia de los arenales

estériles de la playa. La sierra de Coyuxquihui es bellísima hacia el suroeste y al occidente. Riegan el Cantón el San Pedro y San Pablo, Tecolutla, Espinal, que nacen en la sierra de Huauchinango y desagua en el Golfo por la barra de Tecolutla[...]

Los cronistas y viajeros de esta época (Luis Velasco 1890, Paso y Troncoso 1905, Torquemada 1943) por su parte, enfatizaron el carácter montañoso de la topografía que rodeaba a la villa, enclavada entre una vegetación con una variada tonalidad en verde. El relieve accidentado ocasionó que la ubicación de las viviendas fuera irregular y con acentuadas barrancas, sumadas a éstas últimas, varias zanjas de intensa profundidad y rodeada de empinados cerros. A la mitad del poblado cruzaban dos arroyos permanentes de agua salobre y en sus orillas se formaban ciénagas con un hedor penetrante (AGV 1990: 11).

La disposición del terreno y las abundantes lluvias definieron la construcción de casas en un excesivo desorden. La gran parte de las casas estaban hechas de barro y madera y blanqueadas en la fachada. Existían habitaciones construidas de piedra y lodo, con techo de tejamanil. Las residencias más grandes, que muchas veces eran al mismo tiempo vivienda y almacén, tenían techos de tejamanil unas y otras de teja.

El edificio principal era la iglesia de Santa María de Papantla, -ahora dedicada a Nuestra Señora de la Asunción-, está construido con cal y canto, tiene enormes vigas de cedro. Tenía un curato adyacente y como torre, un cerro ubicado al sur de la iglesia sirvió para ubicar el campanario, y que hoy, es conocido como el “cerro del campanario” (AGV 1990: 12).

Algunos comentarios y consideraciones

Con la conquista española se introducen elementos que se sobreponen o entrelazan a los elementos mesoamericanos o bien los distintos grupos étnicos los reinterpretan de acuerdo con su cosmogonía, como dice Enzo Segre (1987:19), las dos cosmovisiones representan e interpretan universos distintos y lejanos entre

si, los rasgos particulares pueden tener semejanzas; ya que el conquistador que llega a tierras mesoamericanas viene influido de la cultura desarrollada en Europa durante el medioevo, donde se ha imbuido de terror y temor a la muerte, al infierno, al Juicio final (Enzo Segre1987:33). Dadas las condiciones higiénicas de las ciudades europeas de ese tiempo, los habitantes eran presa fácil de las enfermedades, de la peste y por consecuencia la muerte se presentaba constantemente arremetiendo con saña inusitada.

Dentro del pensamiento cosmogónico del europeo, el hombre se imagina una lucha constante entre ángeles y demonios que se disputan el alma del que acaba de fallecer. Por eso era importante “morir de buena muerte” es decir, perecer con la esperanza de ganar el cielo; de esta época son los múltiples grabados de la Danza Macabra.

Según Westheim (1985:50-87), con el descubrimiento de los países de ultramar; las expediciones de conquista de los príncipes ávidos de poder como lo eran los de España, Francia y Alemania, que penetraron en el centro de la cristiandad de aquel entonces, todo esto parecía una tormenta que se cernía sobre la Europa y amenazaba a sus habitantes, en tanto que en las tierras recién conquistadas las calaveras que aparecen en los altares de las pirámides de Calixtlahuaca, Tlatelolco y Tenochtitlan, a partir de este momento las encontraremos, al pie de las cruces impuestas por los frailes. La muerte desde ese instante va de la mano de otro personaje de la mitología europea: el diablo.

Durante los siglos XVII y XVIII a la muerte se le va a representar coronada y sentada en un trono, con la hoz en su mano derecha a manera de cetro; ya para finales del siglo XVIII se le reproduce como una figura de ballet, es decir, el personaje se va mostrando, a los novohispanos, menos duro, hasta llegar a finales del siglo XIX y principios de XX, cuando José Guadalupe Posadas da vida a la Muerte Catrina. Los componentes de los rituales a la muerte entre los totonacas, van delineando sus rasgos a través de las ofrendas, que como puede leerse en las fuentes de la época, aún no incluyen todos los actuales (por ejemplos los arcos y

las estrellas), pero mantienen la presencia del agua y los alimentos. Estos últimos, agregan componentes de origen nativo e hispano (pan), en un mestizaje cultural.

CUADRO: 5
Elementos en Ofrendas de la Época Virreinal

Lugar	Fecha	Elementos ofrendados							
		Guajolote	Tamales	Pan	Flores	Frutos	Atole	Agua	Cacao
Cazuelas	S. XVIII	X	X	X	X	X	X	X	X
Cuahuitlán	S. XVIII	X	X		X	X	X	X	X
Papantla	S. XVIII	X	X	X	X	X	X	X	X

Fuente: Lomnitz, Claudio, *Idea de la muerte en México*, 2006: 305-307.

Desde las últimas décadas del virreinato se reactivaron las rutas que se habían diseñado desde la época prehispánica hacia el interior del país. A la mitad del siglo XIX por, el mismo camino, se siguió enviando al Altiplano Central el pescado, frutas como la pera criolla, varios tipos de chiles (chiltepín, chilpocle), pita y peletería en suma variedad. Desde 1845 existían tres vías principales para cruzar la Sierra Madre, que se utilizaban de acuerdo a la época del año; uno por Teziutlán, para encontrarse con Perote; otro por Zacapoaxtla en dirección a San Juan de los Llanos y, un tercero, por Huauchinango y Otumba.

A pesar de que éste último era el trayecto más recto, Teziutlán inició como centro acaparador y distribuidor de la producción papanteca, situación que persistiría por décadas (AGV 1990: 27). Los problemas de mantenimiento y habilitación de dichas vías eran constantes debido a gran parte por las lluvias. Los trabajos para el arreglo de los caminos se realizaba con la ayuda de brazos de la comunidad y se llevaba a cabo año con año. Ante la presencia de gran cantidad de agua corriente se hicieron indispensables los puentes en la ciudad y los caminos cercanos a ella (AGV 1990: 30).

La Revolución

Los habitantes de la villa de Papantla observaban su futuro inmediato cerca de una prometedora solución a sus quejas contra los privilegios extranjeros y el acaparamiento sobre los derechos del subsuelo. No obstante, en el punto central de la población, se inició la conformación de un grupo de oposición, que coincidió con muchos otros en todas las latitudes del país (AGV 1990: 125).

El resurgimiento del radicalismo liberal adquirió entre 1906 y 1910 los ojos visores de una enorme crisis política en la que Papantla no pudo escapar, por lo que se conformó el *Club Democrático Papanteco*. Este organismo agrupó diversas personalidades locales, quienes organizaron el descontento contra el despotismo oficial. Se publicó bajo la supervisión del maestro Donato Márquez Azuara, el periódico *El Tábano*: “animal que pica a las bestias”. El líder del grupo fue Rodolfo Curti, colono de buena posición económica, que jugó un papel protagónico en la política local de los siguientes años (AGV 1990: 131).

Se iniciaba entonces el desarrollo económico que posteriormente ocasionaría una serie de sutiles contraste y varias contradicciones. La deforestación de selvas para su conversión en zonas de pastos aumentó la importancia de la ganadería, que se calculaba en más de 22 mil cabezas. Esta actividad había contribuido, al igual que los cultivos rentables (destinados al comercio), a conformar una nueva panorámica tanto en el paisaje como en la economía regional; obligando a la reagrupación de la población campesina totonaca, tanto de los expropiados como de los desplazados (AGV 1990: 139).

El club Demócrata Papanteco fue despojado de legítimos triunfos electorales en 1906 y 1908, con la candidatura de Rodolfo Curti, sometiéndolo a él y a sus seguidores un sin fin de persecuciones, de las cuales siempre lograron salvarse. El grupo mantuvo su cohesión interna, incorporándose más tarde al movimiento revolucionario apoyando a Madero para las elecciones de 1910. Como en todo el país, la inconformidad derivó en lucha armada, hasta que fue derrocado el Porfiriato (Bauza 1845: 85). Hacia la preparación de la revolución de 1910, la ya

denominada ciudad (el año anterior), contaba con aproximadamente 400 personas dedicadas a diversas industrias y oficios, 571 comerciantes, 90 administradores públicos y 35 sujetos dedicados a la ciencia, las letras y las artes.

Rodolfo Curti, al frente del renovado Club Popular Progresista, protegió a Papantla del ataque que efectuó el vazquista Miguel Arriaga, quien persiguió por los caminos de Tecolutla a los alzados que dirigía Rodolfo Rodríguez. La indisposición política se acentuaba, como en el resto del país, y las fuerzas restauradoras se aglutinaban aceleradamente. Por otro lado, en 1912 Curti, mientras se difundía la noticia de la introducción de contrabando de armas por Tecolutla, logró aprehender al cabecilla Rodríguez que caminaba por la región (Bauza 1845: 90).

Las fuerzas federales se apropiaron con lujo de violencia de la ciudad, imponiendo el terror en poblaciones y campos. El poder militar sin freno, también desarticuló la producción agrícola y con sus abusos aceleró la conformación de grupos que se resistían al militarismo y se les ingeniaron para usar tácticas guerrillera. Esta situación de guerra generalizada se complicaría a su vez por la miserable escasez de alimentos tanto para las personas como para los animales. Las hambrientas bestias de la caballería de guerra arrasaron con todas las sementeras que encontraban a su paso, los totonacas por su parte, volvían a correr a la exuberante vegetación de los montes y las vías comerciales no funcionaban. El hambre y de nueva cuenta las epidemias, azotaron la zona (AGV 1990: 143).

El año de 1915, fue difícil para Papantla pues sufrió las avenencias de villitas, carrancistas y pelaecistas, con una enorme demanda de saqueos, fusilamientos y raptos. En ese mismo año, un tal Peláez tomó la ciudad. Los enfrentamientos sumaron tiroteos en las principales calles y a lo lejos de los cerros, en especial desde el del Campanario. Las familias económicamente poderosas, pudieron irse a refugiar a tiempo en Tuxpan y Tampico, otros habitantes urbanos se dirigieron a los campos petroleros. La producción local se redujo drásticamente (AGV 1990: 149).

La normalidad y la paz social se restablecieron con dificultad, iniciada una década antes del final del régimen Porfirista. Aún no explotaba la rebelión de Agua Prieta -en 1920- cuando en Papantla se efectuaba la creación de nuevas sociedades mercantiles dedicadas a la producción de la vainilla y, a su vez se producían equipamientos urbanos y obras públicas de interés general. En muy poco tiempo, desde la capital del estado se autorizarían los trabajos iniciales para la introducción de agua potable, así como el destinar un presupuesto de 7,500 pesos para la construcción de una escuela sólo para niñas (AGV 1990: 152).

Etapa Posrevolucionaria

Las transformaciones políticas y sociales que emanaran de la revolución, así como la rearticulación y ampliación de las actividades económicas influyeron decisivamente para que, a pesar del aislamiento geográfico de la región, en la ciudad papanteca se dirigiera a una integración creciente a los procesos nacionales de la etapa posrevolucionaria (AGV 1990: 159).

Al terminar la lucha armada, la producción agrícola regreso al camino de la diversificación que se había iniciado a principios del siglo XX. Emergieron repentinamente compañías extranjeras que habilitaron una masiva producción de plátanos a un lado del río Tecolutla. El café y los cítricos también iniciaron su explotación, inclusive, algunos terrenos los dedicaron a la producción de piña, la cual -aunque pequeña- logró colocarse en el mercado de Puebla. La ganadería, por su parte, comenzó su ascenso. Sumado a todo lo anterior, también estuvo la demanda internacional de la vainilla, así como la extracción de hidrocarburos los que engancharon la recuperación económica de la región (AGV 1990: 162).

Para 1907 la potencia productiva del estado de Veracruz había alcanzado su máximo rendimiento bajo las condiciones impuestas por el régimen de Díaz. Las cifras nos indican una producción total de 74 millones de pesos, de los cuales cinco eran del tabaco, ocho del maíz, diez de la caña, seis de la madera, dos del frijol y diez del ganado. La vainilla ocupaba un lugar privilegiado

entre estas cifras, ya que ascendía a casi cuatro millones de pesos, generados en su gran mayoría por el cantón de Papantla (AGV 1990: 120).

En 1917 el Departamento de Fomento y Agricultura solicitó información sobre la situación agraria, a lo que las autoridades locales describieron como una situación lamentable. Existían haciendas que en su interior concentraban hasta siete congregaciones sin fundo legal, y sujetas a rentas abusivas y arbitrarias de parte de los propietarios, los cuales, en su gran mayoría vivían en Puebla y en la ciudad de México (AGV 1990: 215).

El mercado mundial de la vainilla se encontraba dominado hacia 1920 por las colonias francesas de ultramar: Bourbon y Mauricio aportaban 70% del producto aromático, con rendimientos por hectárea muy superiores a los de la región papanteca. La cosecha mexicana sólo cubría el 15 % de la producción mundial y era destinada a los Estados Unidos, mercado también abastecido por Francia. A pesar de esta situación la vainilla veracruzana, por su gran calidad, alcanzaba precios sensiblemente elevados en comparación con los de otras procedencias (AGV 1990: 178).

CUADRO: 6
La Vainilla Dentro del Mercado Internacional, 1920

Productores	% de producción
Bourbon y Mauricio	70%
Región papanteca	15%

Fuente: Archivo General de Veracruz 1990.

A finales de los años 1920, la vida política local enfrentó las contradicciones de la rearticulación y centralización, que trajo consigo la confederación de partidos locales como el PNR y del proyecto de Adalberto Tejada, que proponía la construcción de una base social que le permitiera amarrar sus ambiciones presidenciales. En 1930, Tejada intentó utilizar a la *Liga Campesina* como una maquinaria política de apoyo personal, ejerciendo manipulaciones e imposiciones en toda la región. Sin embargo, estos hechos no duraron más que dos años; a

partir de entonces la columna vertebral del partido oficial empezó a derrumbarse (AGV 1990: 229).

La producción veracruzana beneficiada en el año de 1925 fue de ciento treinta y dos toneladas. Misantla por otro lado había desaparecido del mercado entre 1910 y 1920 debido a los disturbios revolucionarios, así como a los bajísimos precios que impusieron los franceses, no obstante, el 100% de la producción correspondió a la tenaz y productiva región papanteca (AGV 1990: 182).

De 1915 a 1920, las empresas petroleras solo se dedicaron a aumentar la extracción del hidrocarburo sin freno. En 1921, la producción del norte de Veracruz llegó a su máximo, ubicando al país como primer productor mundial. En Papantla desde 1917 y hasta 1925 se presentaron en los juzgados demandas sobre arrendamientos de derecho de subsuelo. Estos trámites, aunque parecían ser contratos voluntarios y legales, muchos de ellos se ejercieron bajo presión y hostigamiento, que de negarse a celebrarlos, desembocaba en la desaparición física de los renuentes (AGV 1990: 198).

En 1923 el presidente Álvaro Obregón confirmó una dotación de 2,536 hectáreas, especificando que los beneficiarios quedaban obligados a mantener, conservar y fomentar la vegetación forestal existente (el hule), y que la explotación de la misma debía realizarse de manera comunal. El triunfo agrarista se vio empeñado por el resurgimiento de conflictos internos, pues en ese mismo año al unísono se presentaron desacuerdos y quejas en contra de algunos directivos, quienes se aprovechaban de manera privada y personal de la explotación de la goma (AGV 1990: 220).

Durante el periodo armado algunas habitantes de la región buscaron refugio y trabajo en las zonas controladas por las compañías petroleras. Al finalizar la lucha, creció el flujo de mano de obra papanteca hacia los campos de la margen izquierda del río Cazones, hacia Tuxpan y hacia Tampico. Los censos de 1930 reflejan un descenso de hombres jóvenes con respecto a las mujeres (AGV 1990: 202). Entre 1920 y 1945 la actividad vainillera ocupó en la economía de la ciudad papanteca, un lugar prestigiado a pesar del estire y afloje de la demanda. Para

1929 se enviaron 93 toneladas y en 1932, en medio de la crisis mundial, las exportaciones ascendieron a 113 (AGV 1990: 185).

CUADRO: 7
Actividad Vainillera, 1920 a 1945

Año	Toneladas
1929	93
1932	113

Fuente: Archivo General de Veracruz 1990.

Sin embargo, la vainilla no era el único producto protagonista importante en reconfortar la económica de la región durante la época posrevolucionaria, tal como ocurrió en varias ocasiones a lo largo de la historia local, también estuvieron presentes los procesos vinculados con el petróleo, los cuales desencadenaron una serie de transformaciones que rebasaron el rubro económico, acarreado un sin fin de consecuencias cuyo impacto se iba a reflejar durante décadas (AGV 1990: 192). Papantla experimentó el desarrollo petrolero como una exagerada y creciente atracción hacia el norte costero del país, donde nunca se habían interesado por su trabajo. Hasta ese momento, Tuxpan era una salida alternativa y un punto tránsito hacia Tampico.

Las actividades petroleras también reanudaron la ruta de comercio que baja desde Teziutlán. Diversos comerciantes se reintegraron a dicha ruta para canalizar una buena parte de la producción de maíz, frijol, chile y frutales de la región hacia los grandes centros de consumo, los cuales eran los campos y poblaciones petroleras. Esta atracción hacia el norte termina cuando Poza Rica se establece como población. Frente a esto, a Papantla le fue arrebatada su posición como centro político y comercial de la región (AGV 1990: 210).

El Totonacapan era reconocido como el productor de maíz más abundante, por ello afirmó Melgarejo Vivanco, “etimológicamente la tierra de los alimentos y el maíz por excelencia no puede ser otro que el Totonacapan, lugar de totonacas, pero también de bastimentos” (Melgarejo 1943:13). Para ese mismo periodo, la agricultura era la actividad principal caracterizada por el cultivo del maíz, la caña

de azúcar y la vainilla. Ésta última se sembraba en Papantla, en forma alternada dentro de un ciclo agrícola conocido como milpa-vainillar, que duraba alrededor de 20 a 25 años. Sin embargo, la producción de vainilla se designaba solamente para el comercio y la venta (Kelly y Palerm 1952: 84-101). A pesar de toda la información económica que encontramos en las fuentes de estas épocas, poco sabemos sobre nuestro tema de estudio.

Algunas consideraciones

La escasez de datos en torno a los totonacas modernos impide reconstruir su historia cultural, la información se limita al estudio etnográfico que realizaron Kelly y Palerm en la comunidad de del Tajín, durante 1947-1948. A partir de esta investigación se da la pauta para conocer un poco más de cerca la dinámica sociocultural y su proceso histórico. Para la inmensa mayoría de los grupos indígenas de México, el registro y estudio de la tradición oral es reciente. Son contados los casos en que se dispone de información documental de la época prehispánica: el registro sistemático de la tradición oral a través de documentos pictográficos y textos coloniales escritos en lengua indígena haciendo uso del alfabeto latino tiene lugar, principalmente, entre los pueblos nahuas (mexicas, tetzcocanos y tlaxcaltecas) y mayas (yucatecos, quichés y cakchiqueles); (León Portilla 1984; Suárez, Jorge 1995).

Así, el registro de la naturaleza indígena inicia propiamente a finales del siglo XIX con Carl Lumholtz, quien en su etnografía, arqueología y geografía *El México desconocido* (Lumholtz, 1986) incluye relatos tarahumaras, coras, tepehuanes, huicholes y tarascos. Años más tarde, Zingg y Preuss (1983:11-12), cada uno de manera independiente, integran un importante material narrativo que incluyen relatos huicholes, coras y nahuas de Durango.

El trabajo de Pablo González Casanova (1946), sobre la narrativa nahua, así como el de Manuel Gamio (1979) en el valle de Teotihuacan, el cual, entre otros temas antropológicos, aborda el estudio de los relatos tradicionales. En el

caso de la narrativa totonaca, encontramos que ésta no ha sido suficientemente estudiada para establecer una clasificación genérica. Los primeros intentos de sistematización fueron emprendidos dentro de un marco de colaboración por la *Unidad Regional Norte de Culturas Populares* en Papantla y la Maestría en Antropología Social del CIESAS-Golfo, bajo criterios temáticos. El resultado de dicho trabajo se reflejó en el *Índice sobre narrativa totonaca* (1992), que agrupa los relatos registrados por la Unidad Regional, bajo los siguientes rubros: el sol y la luna, el maíz, el diluvio, el arco iris, los dueños de la naturaleza, brujos y naguales, personajes y acontecimientos cristianos, la muerte, relatos de animales y temas diversos.

Para el caso que nos ocupa, específicamente sobre el grupo totonaco, el pionero en la investigación sobre narrativa tradicional es Roberto Williams García, quien en 1947 colaboró con Isabel Kelly y Ángel Palerm para realizar una investigación sobre los totonacas de la comunidad del Tajín. Los resultados se publican parcialmente en *The Tajin Totonac* en 1952. Años más tarde, en 1980, se publica *Tradición oral en Tajín*, con su traducción al totonaco, supervisada por el coautor y antropólogo Crescencio García Ramos.

Recientemente, el auge de la industria petrolera en los municipios costeros ha ocasionado, paralelamente a la apertura y mejoramiento de las vías de comunicación, alteraciones en la distribución de los asentamientos totonacas, la reubicación de algunos de ellos y el despojo de pequeños propietarios indígenas. Actualmente se ha establecido una estructura oficial compuesta por el presidente municipal, agentes municipales, secretarios, topiles, comandantes, cabos policías, jueces auxiliares autoridades agrarias. El consejo de ancianos está constituido por fiscales religiosos, mayordomos y caporales, que llegó a ejercer influencia decisiva en la elección de autoridades municipales, pero actualmente ha desaparecido en la mayoría de las comunidades. Para subsanar la carencia de información sobre la muerte y su cultura en los estudios de la región, pasaremos a describir y analizar información obtenida mediante entrevistas, que fueron realizadas en el trabajo de campo.

CAPÍTULO IV SOCIEDAD Y CULTURA EN PAPANTLA

Organización socio religiosa familiar

Si partimos del hecho, de que la comunidad está conformada culturalmente sobre un espacio que conforma un paisaje antropomorfo, tenemos que el ambiente es parte de esta cultura así como la organización social incluida la religión y lo político, y sin duda la economía como portadora del sustento en el hogar. La organización social está conformada por la familia como elemento primordial de la base en la comunidad totonaca, sin la cual no existiría la comunidad culturalmente hablando. La familia actual totonaca es una institución, donde se transmiten los papeles a seguir por los individuos que la conforman. Éstos se establecen de acuerdo a las necesidades de subsistencia o se replantean las existentes. Cada miembro asume su papel ya sea en el campo, en la escuela o en la casa misma, sin embargo, es deber de todos cuidar y mantener a la familia unida.

Organización religiosa, política y civil

En el sistema de cargos religiosos están en primer término los fiscales, después los mayordomos y por último los topiles, en la sección más baja, pero no menos importante de la escala socio religiosa. El topil es un hombre soltero, que vigila la Iglesia y, que a su vez, realiza diversos mandados; los mayordomos patrocinan las fiestas patronales. Existen de cuatro a ocho fiscales que forman un consejo de ancianos, encargados de supervisar las ceremonias, las fiestas y elegir a los futuros candidatos a los cargos. El prestigio que actualmente ofrecen estos cargos, los hacen cada vez menos atractivos.

Los cargos civiles son: presidente municipal, secretario, agente de ministerio público, juez auxiliar, juez de paz, tesorero, regidores de hacienda, salubridad, obras públicas, agricultura, educación y policía. Los cargos se ejercen por tres años, a excepción del cargo que dura un poco más y que los mestizos suelen acaparar. Los jueces y el agente del ministerio público administran la justicia en el interior de las comunidades, en caso de delitos graves se recurre a las autoridades externas. El ejército federal interviene cuando ocurren delitos relacionados con tráfico de armas, el cultivo de enervantes y asesinatos masivos.

En las comunidades totonacas existe un sistema jerárquico de cargos, organizado en dos o tres cuadrillas, que son responsables de las actividades religiosas, así como del cuidado y mantenimiento del templo, los servicios religiosos en apoyo al sacerdote, la organización de fiestas patronales, entre otros. Las mayordomías se conservan en muchos lugares de la región (Martínez Alarcón 1987:87). Por ejemplo, los mayordomos que entregan y reciben el cargo deben, en primera instancia, ponerse de acuerdo con su esposa y familiares pues dependerá de las posibilidades económicas si aceptan o no la responsabilidad de ofrendar al Santo Patrón. Su organización parte de la decisión familiar y después, al aceptar, se coordinan con los demás encargados de la fiesta patronal en la cual también la iglesia y la presidencia municipal tienen su participación en la actividad religiosa.

Entre los totonacas domina la familia extensa. Un nuevo matrimonio procura vivir cerca de la familia del marido. La herencia de padres a hijos se efectúa hasta la muerte del padre, cuando esto ocurre se forman nuevas unidades familiares. Los totonacas de la sierra heredan al primogénito; los de la costa reparten la herencia en partes iguales entre los hijos varones. Los totonacas de una elevada posición económica suelen tener más de una esposa. El matrimonio se lleva a cabo a temprana edad. Tradicionalmente, un intermediario hacía la petición de la novia; hoy, la novia es “robada” sin una petición formal. Sin embargo, aún se acostumbra el “pago” por la novia; esto tiene un significado de compensación por la fuerza de trabajo que la mujer daba a su familia y que se pierde en cuanto se casa; el pago se efectúa con dinero o trabajo.

El compadrazgo entre los totonacas crea una red dentro las relaciones personales y laborales. Hay compadres de bautizo, de matrimonio y de sepultura. Se tiene noticia de una ceremonia para iniciar a un niño en la sociedad totonaca a partir de la edad de ocho años. La fiesta dura varios días y se conoce como “el banquete de los compadres”, o el *compadres tlacuas*; esta ceremonia está en riesgo de desaparecer o se realiza de manera clandestina. Los compadres que ayudarán a preparar al difunto para su viaje serán elegidos por la relación cercana que existe con la familia, ellos, tendrán que purificar a la familia que esté pasando por el duelo de su difunto, lavándose las manos con aguardiente. Están los compadres que llevan la cruz del difunto, con ello, ayudan a que el fallecido no se someta durante mucho tiempo al castigo de Dios.

Cada adulto varón dedica un día a la semana al trabajo comunitario o faena. Los mestizos y totonacas adinerados pagan este servicio a las autoridades. La faena se basa en cuadrillas conformadas por trabajadores que residen en un mismo barrio de la comunidad. También se organizan para limpiar el cementerio, que significa para ellos un esfuerzo y gastos tanto en la iglesia como en el cementerio. El cuidado de las almas de los muertos se combina con el interés compartido de la comunidad para limpiar y recordar a sus muertos dando como resultado una lealtad a la familia, a la comunidad y a la iglesia, para celebrar la misa respectiva cuando así fuera necesario.

Esta situación tenía una importancia especial en relación con los muertos y, en particular, con el cuidado de las almas. Esto se debe a que, desde el la perspectiva de los difuntos, el altar familiar es un lugar de devoción tanto como lo es la tumba en el cementerio para orar por las almas de los difuntos. Así, en día de muertos, hay una doble celebración paralela: en la tumba y en el altar familiar. La importancia de la casa familiar en la ceremonia de día de muertos es significativa pues ahí se coloca el altar que recogerá la ofrenda que se les ofrecerá a los difuntos, y será el altar familiar sinónimo de la tumba del cementerio. La idea de establecer una relación recíproca entre los vivos y sus muertos sigue vigente.

Salud y muerte

Uno de los enlaces entre la salud y la muerte se da en el momento justo, cuando la madre sabe que nacerá su hijo, pues un mes antes consulta a la partera que la atenderá para que madre e hijo no peligren en el parto. Para ello, los padres rezarán ante el altar todos los días a las ocho de la noche, sin salir a la calle después del rezo.

Cuatro días antes del nacimiento, el papá compra cuatro velas, que repartirá a los abuelos paternos y maternos. Estos también rezarán y pedirán durante los cuatro días para que la madre e hijo se salven a la hora del alumbramiento, y una vez que el niño haya recibido el espíritu, rezarán ante el altar para agradecer a los Dioses que el niño y la madre están bien de salud y al mismo tiempo pedir que no reciban un mal viento (espíritu maligno). Sin embargo, en algunos casos, cuando la madre no se puede recuperar muy bien, piensan que se debe al haber peleado con el esposo, o con los abuelos, lo cual ocasiona un castigo al niño que nace muerto o enfermo. Para evitarlo los totonacas practican algunos ritos.

Una vez que el niño ha nacido se limpia con trapos limpios de uso, estos envolverán a recién nacido con un poco de ajo (planta llegada en el siglo XVI) para proteger el espíritu del bebé, después, en un hoyo previamente escarbado cerca de la casa para la ocasión, la partera echará un pollito el cual alrededor de él pondrá huevos, rezando al mismo tiempo, tomará un puño de tierra y lo echará en forma de cruz donde está el pollo, tapa el hoyo y esto permitirá que los espíritus malos se lleven al pollo y no al niño. A los ocho días de levantar al niño, la abuela partera manda conseguir una gallina que aún no haya puesto huevos, a la que se le corta la cresta, o la pata izquierda para que sangre, el líquido lo usará para colocárselo al niño en forma de cruz sobre la frente, en el pecho, en la espalda, en las palmas de las manos y en las plantas de los pies, para proteger al niño de los espíritus malignos. El animal utilizado se lo llevará la partera a su casa.

Al terminar el “levantamiento de cama”, si niños anteriores al recién nacido han fallecido, la abuela partera amarrará a la criatura un listón de dos centímetros

de ancho en la muñeca izquierda y en el pie derecho. Al terminar de colocar el listón, rezará frente al altar para pedir a los dioses que no muera el niño, y a partir de entonces los padres cuidarán de no sacarlo a la calle para evitar los malos aires hasta que aprenda a caminar. El amarre significa que se ha sujetado el espíritu al cuerpo del niño y la partera lo cambiará cada mes, rezando al mismo tiempo ante el altar a los dioses para que lo sigan protegiendo de los “aires malignos”.

Si durante el “levantamiento del niño” se presenta algún problema, ya sea porque los familiares se pelearon, o porque algunos de los que asistieron no participaron con devoción, entonces el ángel conocido también como “abuelita” o “nana de las parteras muertas”, que toca al niño será de color negro. Esta abuelita negra hará todo lo posible por llevarse el espíritu del niño pegándole y regañándolo hasta que enferme. La solución a dicho mal es llamar a la partera que curó al niño para que ofrende a los dioses y a la abuelita negra los rezos y alimentos que se ofrecieron en la ceremonia anterior y así contentar a la abuelita negra para que deje crecer saludablemente y en paz al niño, de no realizarse la ceremonia, en menos de una semana la nana negra se llevará al recién nacido en sus naguas. Aquí el color negro está asociado al mundo oscuro de los muertos así como al color negro que se refiere a la religión católica significando luto.

Salud y enfermedad

El origen de las enfermedades según los terapeutas totonacas es atribuido a diversas causas, entre las que se destacan: sustos, enojos (causa psicológica), descuido en la alimentación, por el efecto del sol, la luna, el frío, el calor, los rayos (causas físicas), la irreverencia y la falta de respeto a los mayores (causas sociales). Se manifiesta la enfermedad en una persona cuando no está contenta, cuando le estorba algo en el cuerpo, manifestándose de diferentes maneras: cansancio, palidez, falta de sangre (baja hemoglobina), falta de apetito y

adelgazamiento, palpitaciones fuertes en el corazón y dolor de cuerpo. No manifestar estos síntomas es estar sano.

Algunas enfermedades según los totonacas, entran al organismo por la boca, los pies y otras partes del cuerpo y salen por el sudor, la orina, el excremento y los poros. Existen enfermedades de las cuales los terapeutas tradicionales actualmente las combaten, como la diabetes, la cual controlan con corteza de “chaca” hervida en agua y, ya colada, se bebe a diario. Hay otros estados anímicos que discuten si son o no enfermedad, como el caso del embarazo, el parto, la “chipiles”⁵, que en opinión de las parteras, todavía las consideran enfermedades.

La manera de concebir a la enfermedad y a la salud inicia con los instrumentos que están dados por los elementos naturales del ambiente y por la consulta que se pide a las curanderas, parteras, amas de casa, pero sobre todo a mujeres de edad avanzada, quienes en muchos de los casos se encargan de atender a los enfermos. Aquí, el papel de la herbolaria sigue vigente.

En lugares del Altiplano central, las madres que mueren jóvenes en edad productiva dejan un cúmulo de bienes y servicios, que colaboran a la supervivencia y funcionamiento cotidiano familiar, como sucede actualmente (Ellú 1993:170). La pérdida de la madre en la supervivencia del hijo del embarazo en el que ella falleció, se manifiesta en el “regalo” del niño huérfano, lo cual significa que el pariente de la familia paterna lo recogerá, por haber querido bien a la difunta y además es garantía de un buen trato (Ellú 1993:171). Entre los totonacas actuales, normalmente, la abuela paterna recoge a los nietos y se encarga de su cuidado; solamente si esta abuela ha fallecido, o es muy vieja, los nietos pasan a la tutela de las abuelas maternas. Siguen en la línea las tías paternas, que ocupan el tercer lugar de preferencia en este respecto; los niños en este caso pasan a la tutela de las tías solteras, o en su defecto a las casadas que tienen menos hijos.

⁵ Es el estado de llanto continuo y repetido del niño, también conocido como “niño llorón”. Se cura hirviendo ramas de quiebrachilla y secapalo en una cubeta y bañando al pequeño durante 8 días.

Vida y muerte

La muerte, en su relación específica con lo humano y, por lo mismo, con las creencias, mitos, leyendas, ritos, elaboraciones de la muerte que se han creado a su alrededor, se ha concebido como principio y fin de un ciclo, una posibilidad existencial. Así, aquellas doctrinas que especulan sobre la iniciación de una nueva vida encuentran su inspiración en el platonismo; mundo de las ideas, separación de cuerpo y alma, metáfora del sol que, en su caso, encuentra simultáneamente el otro en otro lugar. Tonatiuh se oculta para iluminar el mundo subterráneo.

Por otro lado, la muerte, como posibilidad existencial, está siempre presente en la vida humana, pues no constituye término sino condición. Este mito se refiere, también, al hecho de que vivimos muriendo la separación, el duelo, la muerte de los demás; micromuertes, macromuertes, megamuertes. La vida entendida como sucesión de tragedias, que tejemos por el mero hecho de vivir, es una oportunidad para la superación. Vista así, la muerte es el fenómeno más importante de la existencia humana, en su principio y fin. Por lo anterior, es importante analizar diversas concepciones de la muerte, ya que no todas suponen lo mismo. Las principales corrientes de pensamiento en torno a este tema desembocan en tres vertientes: la extinción total del alma y el cuerpo del individuo; la preservación de la personalidad, el espíritu y la materia; y el continuo renacimiento del alma desde el reino de los muertos (Lomnitz 2006:180).

El cuidado de la vida inicia a partir de la ceremonia de “levantamiento del niño” ya que es desde ese momento en que los padres tendrán una lucha constante de proteger a la criatura de los malos espíritus o mal aire. El niño recién nacido depende de los adultos, sobre todo de sus padres, pero si éstos discuten o se pelean con los abuelos durante el primer año de vida del bebé recibirán un castigo, enfermándose o muriendo. Al mismo tiempo la criatura puede enfermar y el remedio para su cura es que los padres vallan a la casa de los abuelos y les lleven un regalo, sinónimo de que el enojo pasó, y que su humildad es más importante que su soberbia. Dicho regalo, lo pondrán en el altar como ofrenda.

Ahora, si los padres desean saber cuantos años vivirá el pequeño, le preguntarán a una de las abuelas o a la misma partera, ellas buscarán en la palma de la mano del niño si morirá viejo o joven, dependerá de la longitud de las líneas de la mano. Cuando el niño cumple un año de vida, los padres lo celebran por medio de una ceremonia en la que se hace la presentación a los dioses, para pedir que la criatura siga con buena salud y los dioses lo guíen y proteja de males que pudiera enfrentar, a cambio, los padres prometen cuidar al niño para que sea una buena persona cuando sea grande. La ceremonia se realizará hasta completar cuatro años, en ella se ofrendarán alimentos y aguardiente para agradecer que los dioses le sigan dando buena salud del niño. En el mundo de los dioses, un sol equivale a un día, en tanto que en la tierra equivale a un siglo.

Los espíritus de los totonacas son creados por los dioses y cuando no han bajado a la tierra o regresaron muy pronto (cuando muere un niño), habitan en la ciudad de los dioses pues todos son buenos. Sin embargo, los espíritus que han bajado a la tierra y regresan por la tarde o por la noche (cuando mueren jóvenes o viejos) ya no son recibidos en la ciudad, los mandan a otro lugar a que paguen sus pecados. Según la cantidad de males que hayan ejecutado, sufrirán un castigo determinado en algunos soles o en el tiempo que sea necesario, si con lo anterior no son perdonados, entonces los mandan a la ciudad de los diablos.

En conclusión, la muerte es un problema de los vivos. De acuerdo a lo anterior, la grieta entre la vida y la muerte es absoluta y ninguna experiencia ante la muerte es suficiente para explicarla. Los totonacas hacen una analogía con la luz de la vela y se preguntan donde va cuando se apaga. Para ello, la vida y la muerte son uno. Sin embargo, el significado de la muerte para los totonacas va de acuerdo con sus creencias culturales, una idea de muerte que es propia, enraizada en su tipo de estructura familiar, sus instituciones educativas, su régimen económico, su organización social, política y religiosa. De acuerdo con su historia, con el valor que le atribuyen a la materia y al espíritu, con el sentido que le otorgan a la vida, definen su idea de muerte, orientando así su existencia.

La muerte está relacionada estrechamente con los mitos, leyendas y ritos, así como en la separación del cuerpo y el alma, confirmando que se continúa después de morir a otro lugar, dejando a los vivos el hecho de experimentar la separación, el duelo y la muerte misma.

En el duelo, el rezandero hace una oración de bendición para el difunto, esto con el fin de que el fallecido llegue al lugar donde se encuentra Dios. Se sabe que algunos sufren durante la agonía, pues cuando es hora de su muerte llaman a toda su familia para poder descansar en paz, pero si faltara alguna persona, se piensa que el difunto sufrirá más tiempo su agonía y hasta que el espíritu se canse de esperar por alguno de los miembros de su familia, morirá el cuerpo.

Entre los totonacas, los rituales que acompañan a la muerte reflejan la conceptualización y el simbolismo que les corresponden dentro de su cosmovisión, su manera de concebir el mundo, la vida, la muerte y el destino de los muertos; las relaciones que sostienen los individuos al interior de los grupos sociales y las que guardan con quienes les han precedido en el devenir humano. Para los totonacas, la muerte representa el inicio de un viaje difícil hacia lugares desconocidos de los cuales se han logrado aprender elementos que permiten prepararse para recorrer el camino con éxito. Para ello se cuenta con el poder de las oraciones que son los mecanismos de comunicación con los “dueños” de la naturaleza, que detentan poder en ambos mundos y para las cuales no existe la separación que la humanidad impone.

CAPÍTULO V LA POBLACIÓN DE PAPANTLA

Historia y descripción de la población

La idea centrada en la relación entre población y recursos y en el problema poblacional fue contemplada durante el siglo XIX por el interés antropológico en la variabilidad de las características de la población humana, el papel de la herencia y el linaje en la explicación del comportamiento humano, en la evolución y en el ambiente, produjo una serie de estudios que abarcaron y desarrollaron tanto los problemas concretos como las técnicas de la demografía. Estos intereses de la ciencia natural se concretan a su vez en nuevos avances y exigencias con respecto a genética humana, biometría y ciertos aspectos de ecología y geografía humana. Al mismo tiempo, aparecieron nuevas inquietudes sobre los fenómenos vitales, a partir del rápido crecimiento en el campo de la salud pública y de la profesión médica (Hauser y Duncan 1975: 26).

El estudio de la dinámica demográfica con un enfoque antropológico supone investigar el impacto de la cultura en la manifestación de los componentes de la población como la fecundidad, la mortalidad y la migración y de que manera incide en la estructura de dicha población. Sin embargo, la escala de estos estudios es macro, aunque da un contexto para comprender los fenómenos en la escala micro. El análisis de la información proporcionada por los registros parroquiales es de escala local y ayuda al conocimiento del pasado en la estructura demográfica de las distintas regiones en México. Un ejemplo de esto lo da la información sobre la estructura demográfica de Papantla, donde con base en la información registrada por Villaseñor (1746:317-320) sabemos que la población absoluta era de 750 personas, de las cuales sólo el 2% eran españoles, mientras que el 71.3% eran indios y 26.6% familias de mulatos; es decir, la población era predominantemente indígena.

CUADRO: 8
Población de Papantla en 1746

Familias	Habitantes	%
Españolas	15	2%
Totonacas	535	71.3%
Mulatas	200	26.7%
TOTAL	750	100%

Fuente: Villaseñor y Sánchez *Theatro Americano*, 1746: 317-320

Para analizar esta información tenemos que partir de tiempos anteriores, especialmente si queremos conocer la tasa de crecimiento poblacional. Luis Salas García en su texto *Juu Papantlan* (1979: 33-34) calculó que entre 1535 y 1550 la población de Papantla y sus 15 estancias eran de 1, 685 habitantes; es decir, 935 más personas que casi dos siglos después, lo que representaba un decrecimiento del 55.5%. El decrecimiento estuvo relacionado con las epidemias y hambrunas que impactaron demográficamente la región. Para 1746, Villaseñor y Sánchez en su texto *Theatro Americano* (1746: 317-320) afirmó que había 15 familias de españoles, así como 535 familias totonacas 200 familias de mulatos, eran divididas en dos compañías milicianas Estas fueron fundadas bajo pretexto de defender la costa de los frecuentes ataques de los piratas ingleses y holandeses, que motivados para el abastecimiento de agua y alimento, saqueaban y quemaban literalmente las casas.

La población del cantón de Papantla contaba con 7, 500 habitantes en el quinto lustro del siglo XIX, distribuidos en 12 poblaciones (Velasco, T III, 1990: 85). Antonio Peñafiel en su obra *División Territorial de la República Mexicana. Estados del Golfo* (1905: 53-57), describe la división territorial del estado de Veracruz que cotaba con 11 ciudades; 23 villas; 128 pueblos; 1095 congregaciones; 370 haciendas; 1733 y 3132 rancherías. Es decir, la entidad era principalmente rural. En el cantón de Papantla había una población total de 23, 967 habitantes, con 12,

222 mujeres y 11, 745 hombres. En la villa de la municipalidad de Papantla habían 1, 875 hombres y 2, 192 mujeres, sumando en total 4, 067 habitantes.

CUADRO: 9
DIVISIÓN TERRITORIAL DE VERACRUZ EN 1825

Lugar	Total	%
Ciudades	11	.17
Villas	23	.36
Pueblos	18	.28
Congregaciones	1095	17.1
Haciendas	370	5.8
Ranchos	1733	27.15
Rancherías	3132	49.1
Total de asentamientos	6382	100%

Fuente: Antonio Peñafiel, División Territorial de la República Mexicana. Estados del Golfo, 1905: 53-57.

CUADRO: 10
POBLACIÓN DE PAPANTLA EN 1825

Lugar	Hombres	Mujeres	Total
Cantón	11, 745	12, 222	23, 967
Villa	1, 875	2, 192	4, 067
TOTAL	13,620	14,414	28, 034

Fuente: Antonio Peñafiel, División Territorial de la República Mexicana. Estados del Golfo, 1905: 53-57.

La reconstrucción del inicio de la historia poblacional de Papantla se basa en evidencia arqueológica, en el estudio de los restos óseos de sus antiguos habitantes, de ahí que resulte un trabajo difícil debido a las limitantes propias de este tipo de estudios. El siglo XVI es considerado históricamente como catastrófico demográficamente hablando. Durante los siglos XVI y XVII la población nativa disminuyó drásticamente por causa de las nuevas enfermedades, el hambre y el exceso de trabajo. La mortalidad por la guerra fue la segunda causa más importante y las enfermedades virales, la primera. El sarampión y la viruela causaron estragos en una población desprotegida biológicamente. Los grupos más afectados fueron los niños y los ancianos.

Para los siglos XVII y XVIII se identificaron varios brotes de viruela, lo que acontecía cada 15 o 20 años; hasta que en 1803 se llevó a cabo la campaña masiva de vacunación contra la viruela en toda la población de la Corona española. Con respecto a la esperanza de vida, no hay información suficiente para dar cifras concluyentes. Todo indica una supervivencia corta e incluso menor a la alcanzada por poblaciones europeas en épocas tempranas (Levi Baccio 1990: 22).

Para el siglo XIX el crecimiento demográfico fue lento, hasta la segunda mitad del siglo: menos del 0.5% al año. Las guerras de 1810, 1840 y 1860 fueron la causa de esta recuperación. A partir de 1876 el crecimiento se aceleró hasta 1.5% anual (Hernández 2004: 92). El lento crecimiento de la urbanización, la inmigración y la emigración estuvo acompañado por un modesto descenso en la mortalidad. La epidemia de cólera de 1833 contribuyó a que la esperanza de vida fuera tanto para hombres como para mujeres de 30 años. Para el siglo XX, la transición demográfica inició a finales de la década de 1930 con el continuo y acelerado descenso de mortalidad. En cambio, la tasa de natalidad permaneció invariable hasta principios de 1970, cuando inició su descenso.

El acelerado incremento del número de personas de los años 1970 se explica porque la declinación de la tasa de natalidad está desfasada 40 años con respecto a la mortalidad (Hernández 2004: 93). Como consecuencia del aumento de población iniciaron acciones importantes en el terreno de la planificación familiar. La esperanza de vida pasó de 27 años en 1895, a más de 75 años a finales del siglo XX. La mortalidad infantil se redujo sobreviviendo cada vez más cada año (Valdés 1999: 26).

Las nociones sobre el significado de la demografía varían según el lugar y de acuerdo con la época, conforme perspectivas y predilecciones diferentes. El número de científicos que se ocupan de investigar a la población es mayor que los que se identifican a sí mismos como demógrafos. El estudio de los fenómenos de la población humana cubre una amplia gama de aspectos que tratan las ciencias naturales y sociales. Los especialistas de otras disciplinas realizan estudios que requieren del curso del análisis demográfico subordinado a otro tipo de análisis,

como es el caso de la antropología, por lo que es correcto decir que se realizan “estudios sobre la población” (Hauser y Duncan 1975:3-4).

En el caso de Papantla, según Peter Gerhard (1986:225) la población disminuyó los años siguientes a la conquista. Los límites de Papantla se extendían hasta la costa del Golfo y posiblemente incluía la antigua Nautla, sobreviviendo como ranchería de pescadores la Barra de Tecolutla, en 1743. Para 1570 había tan sólo 1, 750 tributarios, los cuales se redujeron aún más a 835 en 1626. En 1640 se realizó una enorme inmigración, cerca de 942 tributarios. En el recuento de 1743 se registraron 1, 543 familias totonacas. En 1795 había ya 2, 269 tributarios.

CUADRO: 11
CRECIMIENTO POBLACIONAL, 1570-1795

Año	1570	1626	1640	1743	1795
Tributarios	1, 750	835	942	1, 543	2, 269
Incremento/Decremento	2.1	.88	1.6	1.5	1.3

Fuente: Peter Gerhard Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821, 1986: 225.

Para el siglo XIX, Papantla conformaba 12 pueblos, con una población de 7, 981 habitantes. Cultivaban maíz, frijol, caña de azúcar; la vainilla es abundante y se recoge sin mayor cultivo ni necesidad de de sembrarla; hay abundancia de maderas como el ébano, caoba, zapote y cedro, así como zarsa, pimienta, cera, hule y copal. Su comercio se reduce a efectos del país y algunos extranjeros (AGV 1990:245).

Se establece la división de las tierras comunales en Papantla, la coacción, el mal reparto, los altos impuestos, así como la pérdida de cosechas y la especulación de españoles e italianos, sobre la comercialización de la vainilla, fueron detonadores de las rebeliones en la región pero inmediatamente se reinició el reparto (AGV 1990:251).

Varias epidemias diezman la población, como el *Cólera morbus* y la viruela. Durante el endémico fue necesario abrir un cementerio a las afueras de la población, pero éste sólo funcionó provisionalmente, ya que los pobladores regresaron de inmediato a hacer los entierros junto a la iglesia, o dentro de ella, de acuerdo con sus posibilidades. A pesar de la insalubridad, no se contaba con médico. Algunas tiendas expedían ciertas medicinas, pero los indígenas usaban su herbolaria medicinal, mientras que los de recursos económicos enviaban por el doctor a Tuxpan, muriendo algunos antes de la llegada del médico (Gomezjara 1998:88).

Una idea sobre Papantla a principios del siglo XX, la da el censo, donde la población contaba con 50, 826 habitantes, que comparada con la población obtenida en 1895; de 44, 647 habitantes, muestra un incremento de 6, 109 pobladores (13.69%) su densidad era de 11.54 habitantes por km². Para esa misma fecha había 10, 277 habitaciones de un solo piso, de ellas eran 9, 173 jacales. Funcionaba un hotel conformado por cinco jacales; donde vivían cinco personas. Además, cuatro mesones con 91 personas, un hospital civil con 23 personas, cinco prisiones con 143 reos, tres cuarteles con 24 soldados. También se registran dos parroquias, cuatro iglesias, seis capillas y un templo sin especificar el culto al que estaba destinado. El grupo de extranjeros era reducido, se conformaba por 103 italianos, 82 estadounidenses, 75 españoles, 18 cubanos, ocho alemanes, ocho franceses, tres marroquíes, dos hondureños y un chino (AGV 1990:258).

El rápido crecimiento demográfico en México de 1940 a 1970, alcanzó el 3.5% anual, después de una larga estabilidad de 1900 a 1930. Después disminuye a 1.6%. En Veracruz ocurrió el mismo proceso, de 1900 a 1920, estabilidad. La transición demográfica inició a finales de la década de los 1930, con el continuo y muy rápido descenso de la mortalidad. En cambio, la tasa de natalidad permaneció invariable hasta principios de los años 1970, cuando inició su descenso. El acelerado incremento del número de personas de los años 1970 se explica porque la declinación de la tasa de natalidad está desfasada 40 años con respecto a la mortalidad.

**POBLACIÓN ABSOLUTA POR GRUPOS DE EDAD Y SEXO
PAPANTLA CENSO 1970**

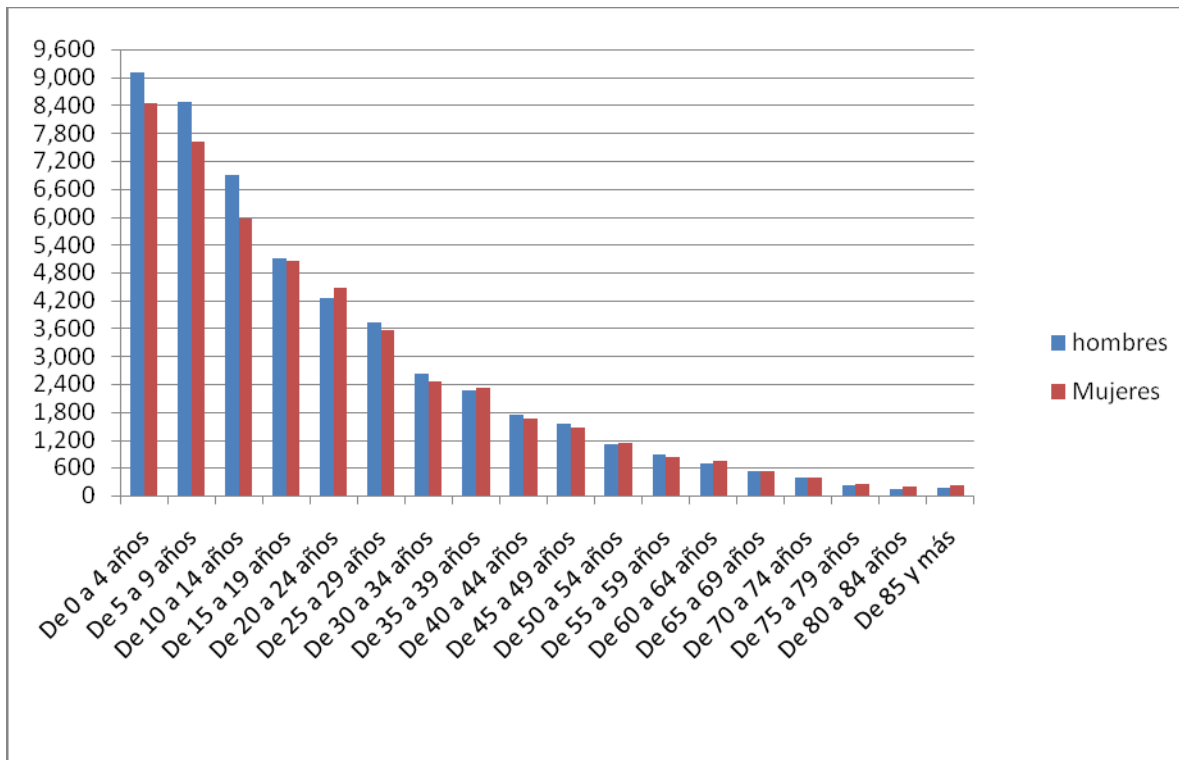
Población total por grupos de edad y sexo

Años	Hombres	Mujeres	Población total	% incremento
Total	49,849	47,243	97,092	3 818
De 0 a 4	9,099	8,435	17,534	12.2
De 5 a 9	8,481	7,627	16,108	13.6
De 10 a 14	6,883	5,960	12,843	12.2
De 15 a 19	5,113	5,057	10,170	10.3
De 20 a 24	4,246	4,465	8,711	8.8
De 25 a 29	3,713	3,547	7,260	7.1
De 30 a 34	2,628	2,454	5,082	5.9
De 35 a 39	2,257	2,324	4,581	5.9
De 40 a 44	1,745	1,663	3,408	5.1
De 45 a 49	1,555	1,463	3,018	4.1
De 50 a 54	1,104	1,121	2,225	3.6
De 55 a 59	877	821	1,698	3.1
De 60 a 64	701	749	1,450	2.6
De 65 a 69	531	513	1,044	2.0
De 70 a 74	389	377	766	1.4
De 75 a 79	231	247	478	0.9
De 80 a 84	141	202	343	1.2
De 85 y más	155	218	373	0.2

Fuente: INEGI, IX Censo general de población. 1970

La población era joven, conformada por niños y jóvenes menores de 19 años (48.3%), mientras los mayores de 60 años eran el grupo minoritario (8.3%). Las mujeres entre 25 y 34 años de edad (166+174=340) eran un grupo de menor tamaño que el de los varones y la diferencia entre ambos grupos de edad era de 340 mujeres, un 5.7% del total de mujeres en dichos grupos de edad. Esta cifra pudo resultar de la mortalidad materna en el momento del parto, o como efecto del mismo.

POBLACIÓN ABSOLUTA POR GRUPO DE EDAD Y SEXO PAPANTLA CENSO 1970



Fuente: INEGI, IX Censo de Población y vivienda 1970

Existen altas tasas de natalidad y el inicio de una mortalidad descendente lo que provoca una explosión demográfica. Este rápido crecimiento proporcionó un aumento en la población de niños y jóvenes lo que significaba que la mayor parte de la población no fuera productiva, pero que requería de grandes inversiones en educación, salud y servicios (Gomezjara 1998:160). En esta década, la población de mujeres es mayor a la de los varones pues estos últimos se desplazaron a trabajar de la sierra, en la zona baja, donde se emplearon en Petróleos Mexicanos (PEMEX).

PAPANTLA CENSO 1980

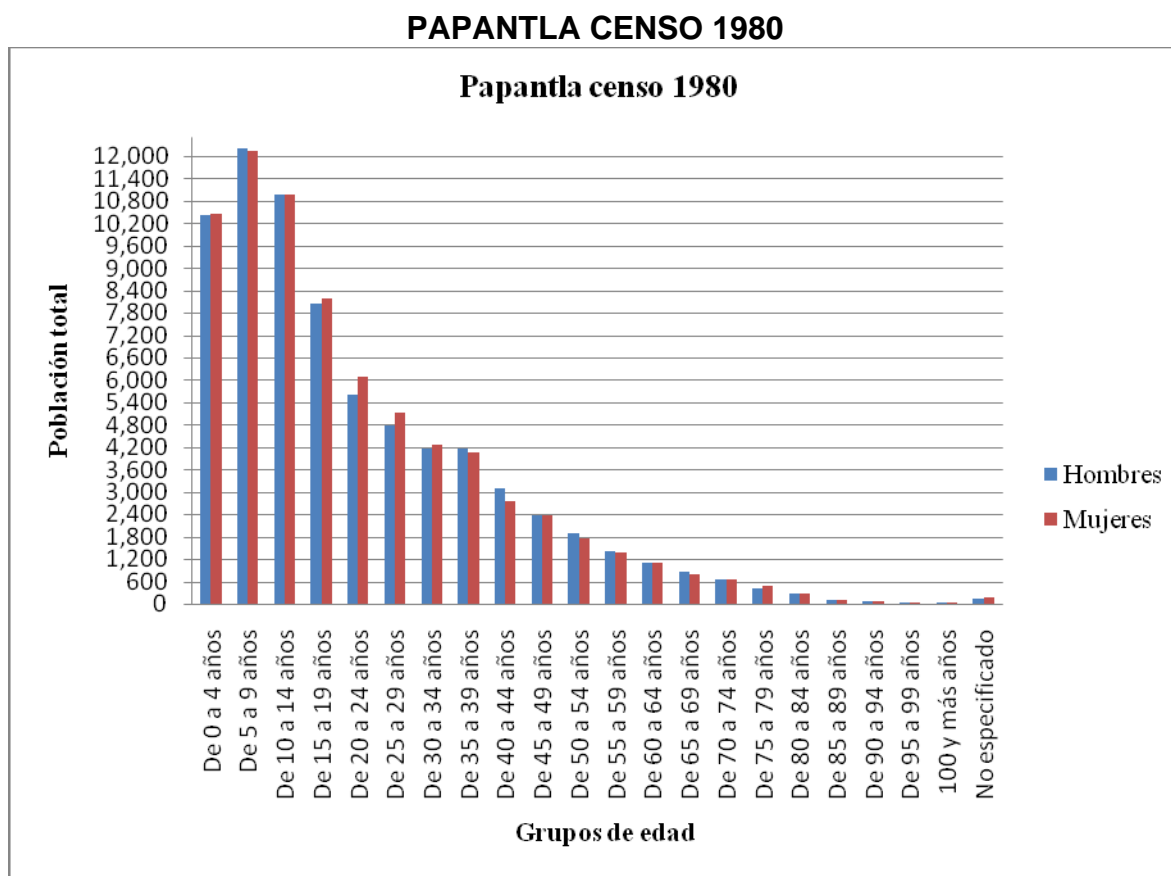
Población total por grupos de edad y sexo

Años	Hombres	Mujeres	Población total	% incremento
Total	72,743	73,388	146,131	4.030
De 0 a 4	10,429	10,477	20,906	1.092
De 5 a 9	12,210	12,146	24,356	1.051
De 10 a 14	10,985	10,981	21,966	1.071
De 15 a 19	8,067	8,187	16,254	1.060
De 20 a 24	5,595	6,093	11,688	1.034
De 25 a 29	4,767	5,136	9,903	1.033
De 30 a 34	4,163	4,269	8,432	1.062
De 35 a 39	4,150	4,073	8,223	1.079
De 40 a 44	3,095	2,752	5,847	1.071
De 45 a 49	2,368	2,371	4,739	1.057
De 50 a 54	1,877	1,770	3,647	1.063
De 55 a 59	1,417	1,373	2,790	1.064
De 60 a 64	1,103	1,110	2,213	1.052
De 65 a 69	836	798	1,634	1.056
De 70 a 74	657	646	1,303	0.022
De 75 a 79	405	489	894	0.039
De 80 a 84	275	280	555	0.026
De 85 a 89	96	113	209	0.056
De 90 a 94	64	72	136	0.033
De 95 a 99	21	49	70	0.021
100 y más años	24	45	69	0.009
No especificado	139	158	297	0.003

Fuente: INEGI, X Censo de población y vivienda. 1980

En la década de 1980, con el aumento de población, iniciaron campañas en el terreno de la planificación familiar. El cambio fue notable, de un régimen de fecundidad natural que equivalía de cinco a seis hijos por mujer, se pasó a un régimen de fecundidad controlada. La demanda de mano de obra de jóvenes y de adultos jóvenes se incrementó más, pues en ésta década migraban mucho más

jóvenes, a partir de los 15 años, a trabajos fuera del municipio, quedándose las mujeres al frente del hogar, muchas veces a partir de los 20 años.



Fuente: INEGI, X Censo de población y vivienda 1980

Continúan bajas las tasas de mortalidad gracias a la amplitud de los servicios sanitarios, de salud, educación y comienzan a disminuir las tasas de natalidad, sobre todo la tasas de fecundidad (15 a 45 años); (Gomezjara 1998: 161). En la gráfica observamos que las mujeres del rango de 0-4 años disminuye pues se da un alto número de embarazos y el descuido de los lactantes es prioritario en comparación con los infantes de 4 años, sumado a que las mujeres que trabajan fuera de su casa tienen menos descendencia, un 50% menor que las mujeres que permanecen en el hogar (Gomezjara 1998: 162).

La crisis petrolera que se inició a mediados de 1980 se reflejó en la disminución de la población masculina en la zona costera pues los varones que trabajaban en PEMEX migraron a la ciudad del estado y a la capital del país.

PAPANTLA CENSO 1990

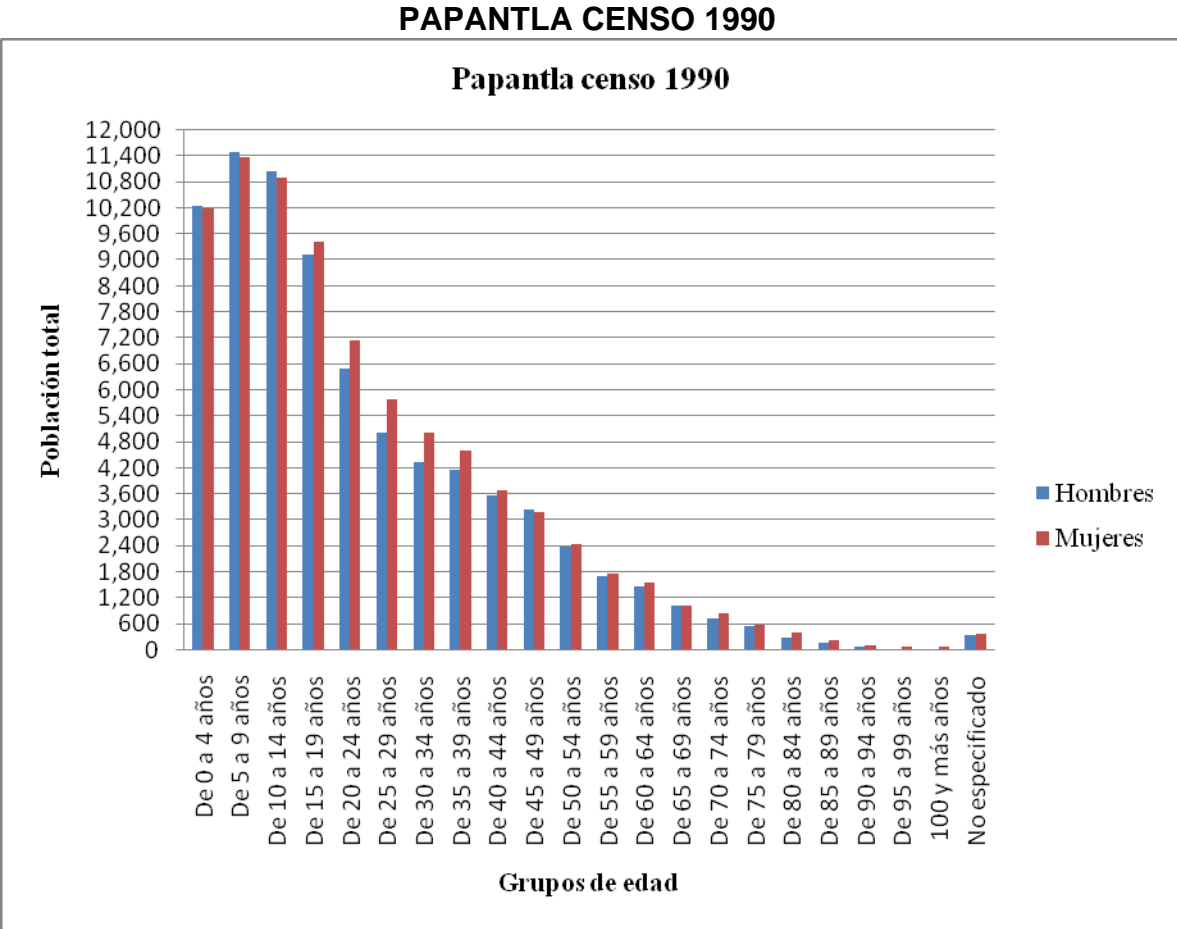
Población total por grupos de edad y sexo

Años	Hombres	Mujeres	Población total	% incremento
Total	77,514	80,489	158,003	0.813
De 0 a 4	10,250	10,189	20,439	0.977
De 5 a 9	11,501	11,387	22,888	0.939
De 10 a 14	11,049	10,892	21,941	0.998
De 15 a 19	9,138	9,434	18,572	1.426
De 20 a 24	6,505	7,141	13,646	1.675
De 25 a 29	5,018	5,763	10,781	0.886
De 30 a 34	4,325	5,000	9,325	1.059
De 35 a 39	4,171	4,594	8,765	0.659
De 40 a 44	3,568	3,687	7,255	1.240
De 45 a 49	3,231	3,157	6,388	1.347
De 50 a 54	2,382	2,416	4,798	1.315
De 55 a 59	1,699	1,758	3,457	1.239
De 60 a 64	1,466	1,546	3,012	1.361
De 65 a 69	1,016	1,007	2,023	1.238
De 70 a 74	740	819	1,559	0.011
De 75 a 79	540	553	1,093	0.012
De 80 a 84	290	374	664	0.011
De 85 a 89	162	221	383	0.018
De 90 a 94	87	89	176	0.019
De 95 a 99	23	62	85	0.012
100 y más años	20	48	68	0.009
No especificado	333	352	685	0.002

Fuente: INEGI, XI Censo General de Población y vivienda. 1990

Los servicios de salud y la mejor alimentación de las mujeres permitieron tener a sus hijos más sanos. La esperanza de vida se incrementó a más de 75 años y la mortalidad infantil se redujo a 26 defunciones de niños menores de un

año por cada mil nacimientos. Cada grupo de 5 años, se reduce debido a la mortalidad y, eventualmente por migración. En ésta década la mayoría de la población era joven entre los 15 y los 29 años. Aquí disminuye la natalidad y la mortalidad infantil por igual, la proporción de adultos –respecto al total de la población- varía poco en el curso de este proceso. El conjunto de jóvenes y de ancianos se vuelve una proporción estable y se reduce en el rango de 0 a 4 años y se amplía en el rango de 25 a 44 años.



Fuente: INEGI, XI Censo General de Población y vivienda 1990

En la gráfica se observa que el flujo de población masculina de 15 a 45 años migra de las pequeñas rancherías a los municipios cercanos, para obtener un empleo y mejorar su modo de vida. El tipo de empleo era de agricultor que sin tierras propias se agudizaba el sustento de la familia.

PAPANTLA CONTEO 1995

Población total por grupos de edad y sexo

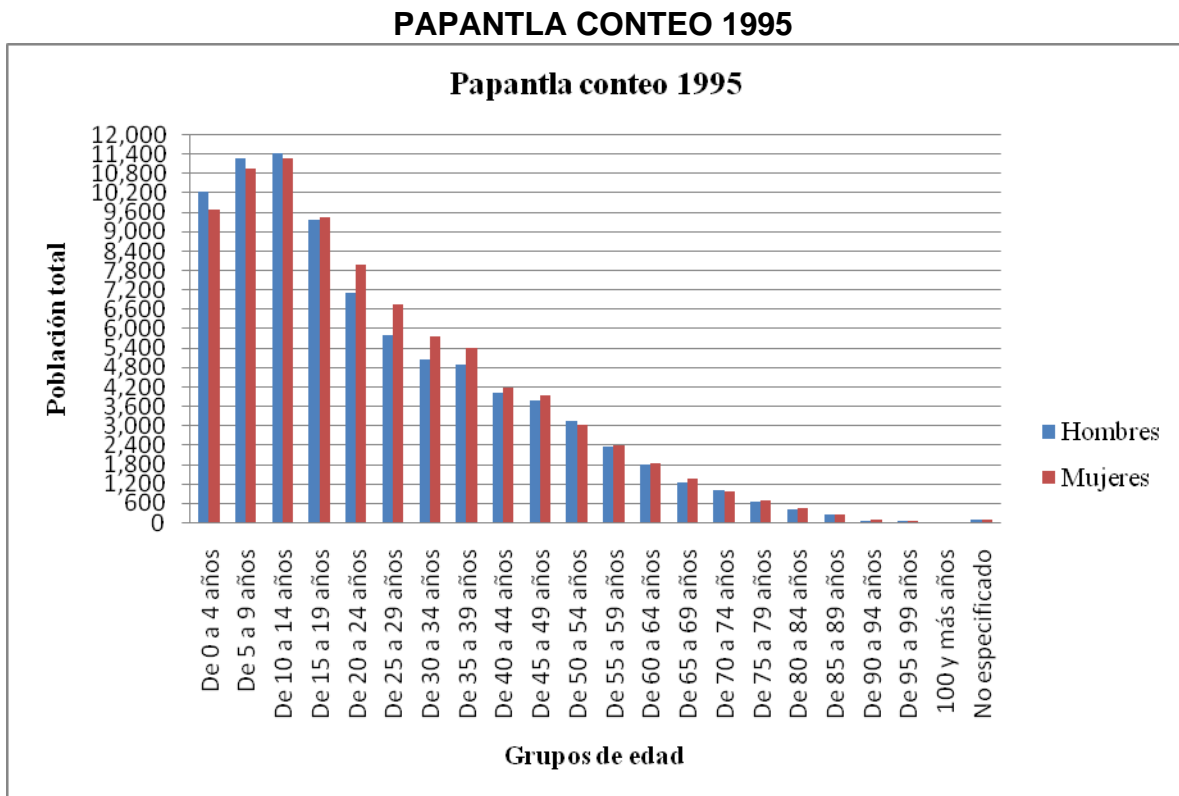
Años	Hombres	Mujeres	Población total	% incremento
Total	84,170	86,997	171,167	0.813
De 0 a 4	10,266	9,690	19,956	0.976
De 5 a 9	11,305	10,977	22,282	0.973
De 10 a 14	11,456	11,274	22,730	0.359
De 15 a 19	9,394	9,473	18,867	0.158
De 20 a 24	7,124	7,980	15,104	0.110
De 25 a 29	5,816	6,767	12,583	0.116
De 30 a 34	5,053	5,789	10,842	0.116
De 35 a 39	4,910	5,438	10,348	0.118
De 40 a 44	4,039	4,200	8,239	0.113
De 45 a 49	3,792	3,937	7,729	0.120
De 50 a 54	3,147	3,057	6,204	0.012
De 55 a 59	2,342	2,410	4,752	0.013
De 60 a 64	1,800	1,846	3,646	0.012
De 65 a 69	1,251	1,381	2,632	0.013
De 70 a 74	995	1,002	1,997	0.012
De 75 a 79	642	699	1,341	0.012
De 80 a 84	395	489	884	0.013
De 85 a 89	234	263	497	0.012
De 90 a 94	58	132	190	0.010
De 95 a 99	46	63	109	0.012
100 y más años	15	34	49	0.007
No especificado	90	96	186	0.002

Fuente: INEGI, Censo de población y vivienda. 1995

La proporción poblacional entre la Sierra y la Costa cambió a lo largo del siglo XX. En la zona serrana el crecimiento fue constante pero débil. Algunos investigadores opinan que esta dinámica se debió a que la zona serrana se mantuvo aislada del desarrollo urbano industrial que vivió la llanura costera hasta la década de 1980, cuando se registró el mayor crecimiento del siglo. Las causas fundamentales para explicar la baja población masculina de 20 a 49 años como se muestra en la gráfica son:

- El proceso de pérdida de población (emigración) de los totonacas del municipio de Papantla, ya que en 1940 tenía un 50% de población, mientras que para 1995 pasó a tener sólo el 23%
- La expulsión de la población de la costa hacia la sierra por la crisis de la industria petroquímica. Al igual que en la zona sur del estado, se vive el proceso de regreso al medio rural y re-campesinización de trabajadores urbanos industriales desempleados durante la crisis.

En 1995, el municipio de Papantla contaba con 377 localidades, 228 más que en 1970, situación que puede responder a la fuerte movilización de la población de la sierra a la zona baja. En ese año, el municipio tenía casi el doble de población que toda la sierra y el doble de localidades, sólo dos de ellas urbanas (Gomezjara 1998: 165).



Fuente: INEGI, Censo de población y vivienda 1995

PAPANTLA CENSO 2000

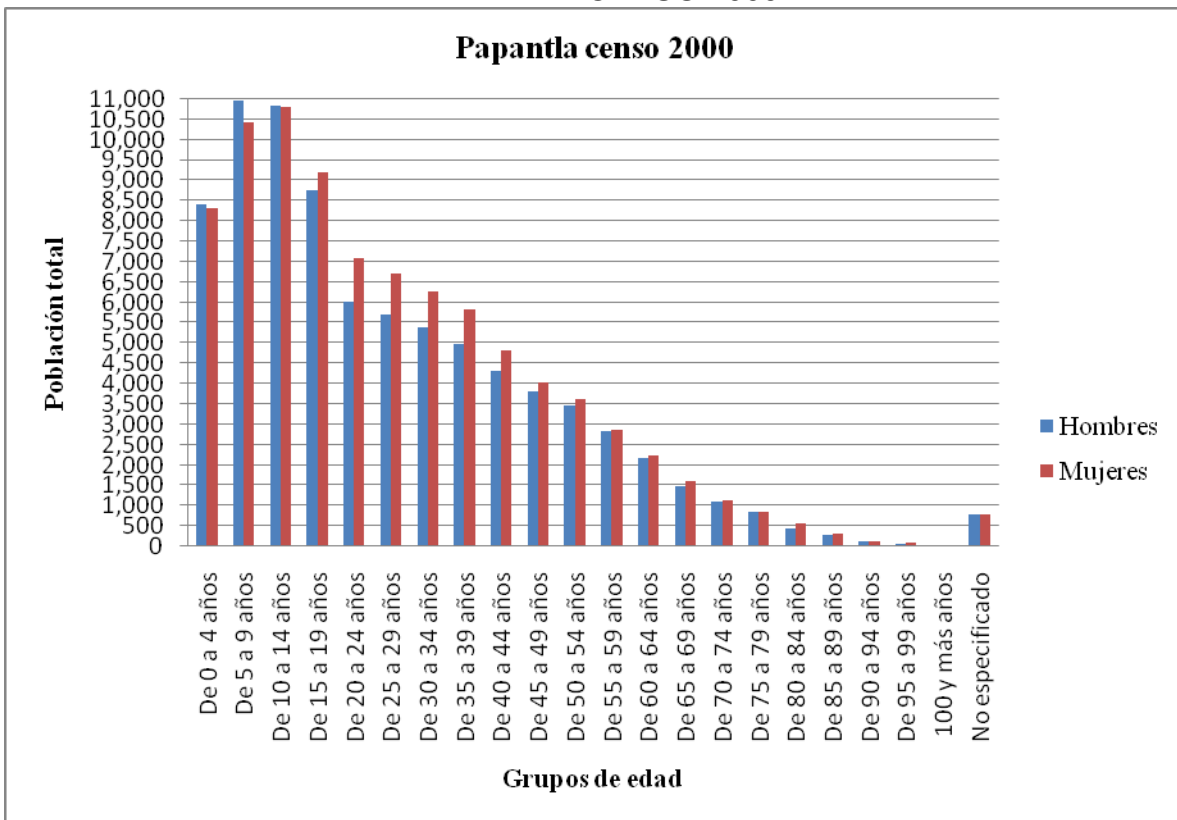
Población total por grupos de edad y sexo

Años	Hombres	Mujeres	Población total	% incremento
Total	82,587	87,717	170,304	0.3
De 0 a 4	8,398	8,312	16,710	0.8
De 5 a 9	10,966	10,422	21,388	0.9
De 10 a 14	10,850	10,796	21,646	0.9
De 15 a 19	8,752	9,208	17,960	0.9
De 20 a 24	6,016	7,098	13,114	0.8
De 25 a 29	5,689	6,700	12,389	0.9
De 30 a 34	5,390	6,277	11,667	0.7
De 35 a 39	4,969	5,844	10,813	0.4
De 40 a 44	4,311	4,823	9,134	0.11
De 45 a 49	3,804	4,037	7,841	0.14
De 50 a 54	3,444	3,611	7,055	0.13
De 55 a 59	2,836	2,865	5,701	0.19
De 60 a 64	2,152	2,240	4,392	0.12
De 65 a 69	1,459	1,600	3,059	0.16
De 70 a 74	1,082	1,134	2,216	0.10
De 75 a 79	846	838	1,684	0.12
De 80 a 84	422	569	991	0.11
De 85 a 89	256	310	566	0.13
De 90 a 94	108	127	235	0.12
De 95 a 99	54	87	141	0.012
100 y más años	19	46	65	0.014
No especificado	764	773	1,537	0.8

Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000

En este censo se observa un aumento en el grupo de edad menor a los 25 años. El cambio más notable se da en el rango del envejecimiento, pues la edad promedio es de 45 años, mientras que la población de 0 a 4 años se reduce a 2.5 veces.

PAPANTLA CENSO 2000



Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000

Como se observa en la gráfica el movimiento migratorio de la población masculina continúa de manera permanente pues se desplazan hacia municipios y a la capital del estado, así como hacia otros estados como Tamaulipas, Ciudad Juárez y Monterrey, otros se desplazan a los Estados Unidos. Esta población se ve obligada a migrar por difíciles condiciones económico sociales y culturales en las que se encuentran, como el no tener tierras para trabajar y el no obtener empleo en comunidades cercanas por no saber leer y escribir o por no hablar el castellano, por lo que deciden irse a probar fortuna lejos de su comunidad.

PAPANTLA CONTEO 2005

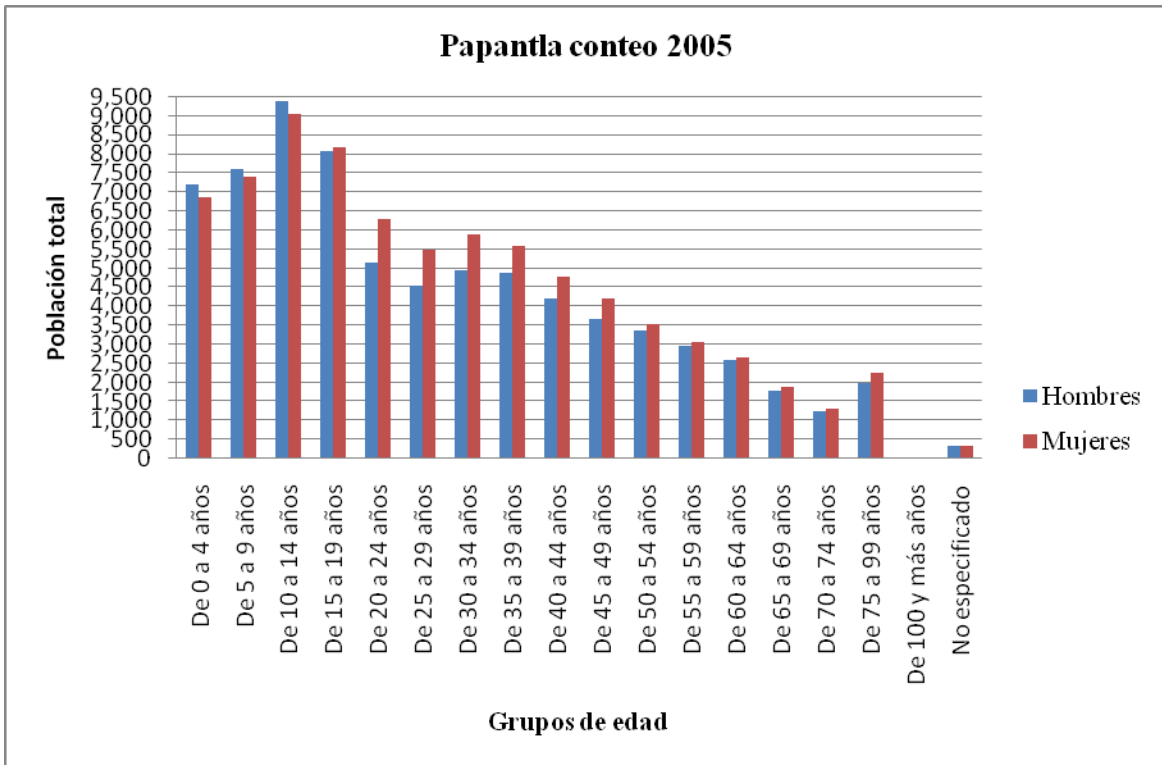
Población total por grupos de edad y sexo

Años	Hombres	Mujeres	Población total	% incremento
Total	73,954	78,909	152,863	0.3
De 0 a 4	7,218	6,881	14,099	0.8
De 5 a 9	7,615	7,421	15,036	0.7
De 10 a 14	9,389	9,066	18,455	0.8
De 15 a 19	8,080	8,172	16,252	0.9
De 20 a 24	5,158	6,304	11,462	0.8
De 25 a 29	4,551	5,486	10,037	0.8
De 30 a 34	4,936	5,911	10,847	0.9
De 35 a 39	4,897	5,599	10,496	0.9
De 40 a 44	4,209	4,778	8,987	0.9
De 45 a 49	3,673	4,196	7,869	0.3
De 50 a 54	3,366	3,543	6,909	0.9
De 55 a 59	2,954	3,073	6,027	0.5
De 60 a 64	2,580	2,677	5,257	1.19
De 65 a 69	1,776	1,879	3,655	1.19
De 70 a 74	1,230	1,300	2,530	1.14
De 75 a 99	1,970	2,246	4,216	2.5
De 100 y más años	27	47	74	1.13
No especificado	325	330	655	0.42

Fuente: INEGI, Censo de población y vivienda. 2005

Aquí, el peso porcentual del grupo de 15 a 64 años aumentó y se pronostica que disminuirá y alcanzará un peso semejante al del censo del 2000. La transición demográfica se completará para el censo del 2010, puesto que el crecimiento poblacional será en el futuro negativo.

PAPANTLA CONTEO 2005



Fuente: INEGI, Censo de población y vivienda 2005

La población masculina como se observa en la gráfica, es menor en el rango de 15 a 49 años ya que se trasladan a laborar por poco tiempo a otros municipios para recoger cosechas de temporada, acuden a ferias o son jóvenes en actividad educativa. En otras ocasiones es más largo el tiempo para regresar a su lugar de origen y emigran para emplearse de albañiles, fontaneros, mozos y lavatrastes, en la ciudad de México, Guadalajara y Monterrey.

Natalidad

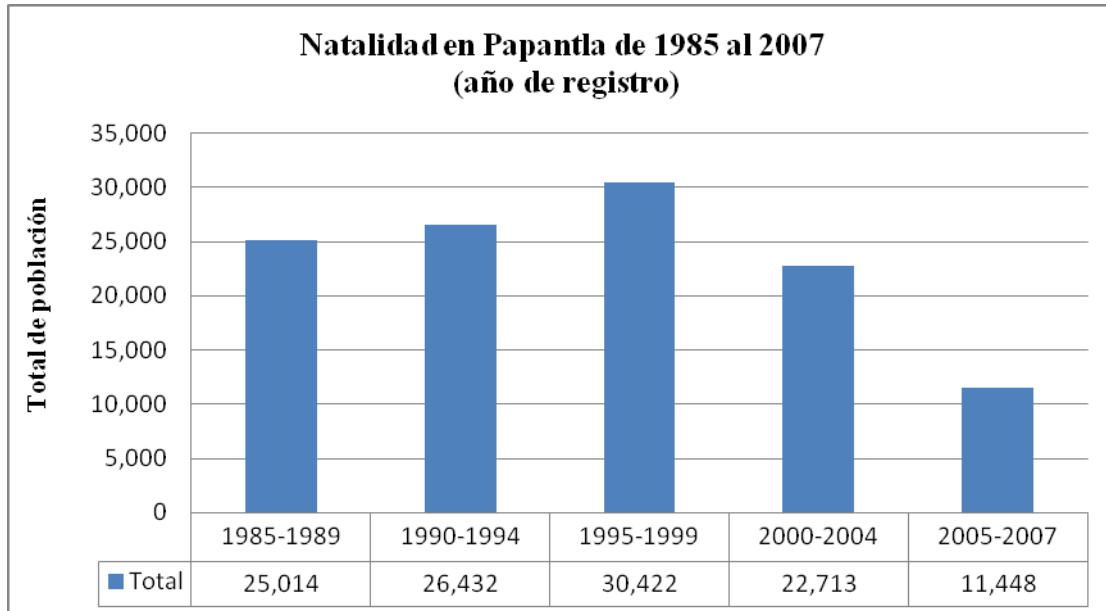
A principios del siglo XX el crecimiento es lento debido a una alta mortalidad (epidemias, revolución). Entre 1930 y 1980 se da la llamada explosión demográfica, ya que existen altas tasas de natalidad y se inicio un descenso en la mortalidad. Este rápido crecimiento propició un aumento en la población de niños y jóvenes, que requería de grandes inversiones en educación, servicios y salud.

A partir de 1990 vuelve a moderarse el crecimiento demográfico, ya que las tasas de mortalidad continúan bajando gracias a la amplitud de los servicios sanitarios, de salud y educativos; comenzando a disminuir las tasas de natalidad, sobre todo la tasa de fecundidad. Así, en 1950 la tasa de fecundidad marcaba 7 hijos por mujer, y para 1990, era de 2.5 hjos. De igual manera la proporción de edades laborales (15 a 64 años) subió de 48% a 61%.

La disminución de la fecundidad mayor ocurre en las ciudades y entre la población con mayor número de estudios; permaneciendo un alto número de embarazos en las zonas rurales pobres o en áreas urbanas y suburbanas con escasa escolaridad. Entre las mujeres que trabajan fuera de su casa, su descendencia en 50% menor de las que permanecen en el hogar.

De ahí que la educación femenina sea importante en la baja mortalidad y fecundidad , ya sea porque atienden mejor a sus hijos o porque les fomentan el afán de logro y superación personal y obviamente aumenta la productividad y los beneficios de ésta en el hogar.

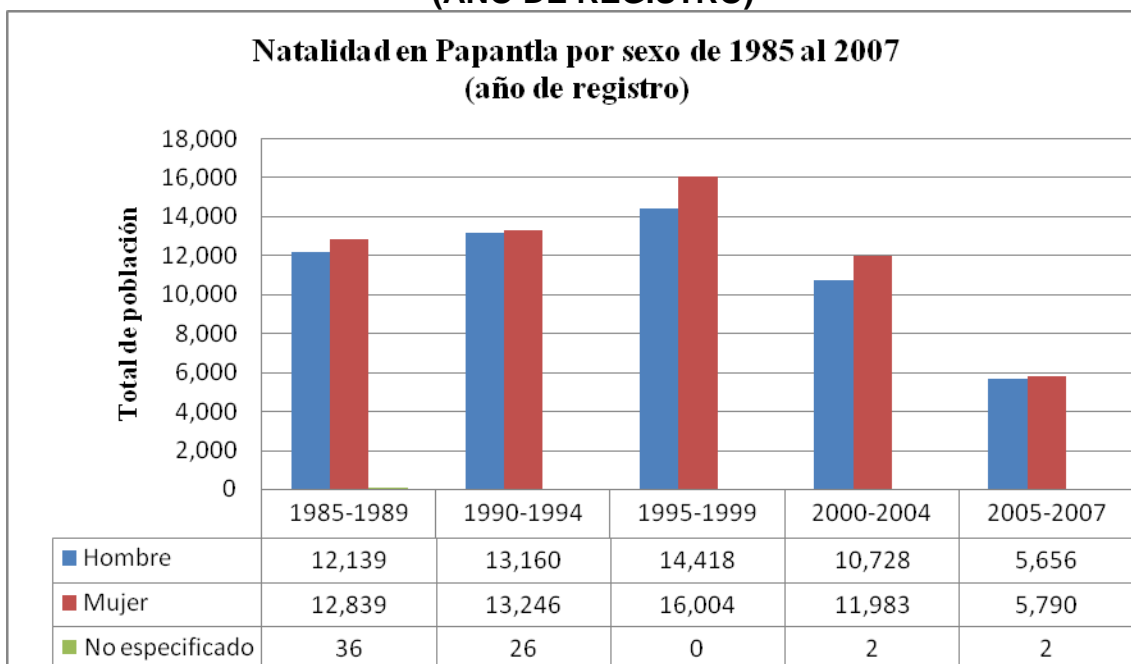
NATALIDAD EN PAPANTLA DE 1985 A 2007 (AÑO DE REGISTRO)



Fuente: INEGI, Natalidad en Papantla de 1985 a 2007

Ahora, la natalidad de 1995 a 1999 como se expone en la gráfica se distinguió por mujeres que tuvieron hijos sin tomar en cuenta su estado civil. Esto ocurrió por los factores socio económicos del casamiento, ya que la situación económica era precaria, sumado a la preparación educativa de las mujeres. Los factores culturales como los tabúes y las leyes que se relacionan con las unidades o formaciones de pareja tuvieron un impacto en los niveles de fecundidad entre los totonacas de Papantla. Para los años 2000 a 2004 la natalidad disminuye aún más pues la adopción de métodos anticonceptivos es más frecuente en el grupo.

NATALIDAD EN PAPANTLA POR SEXO DE 1985 A 2007 (AÑO DE REGISTRO)



Fuente: INEGI, Natalidad de Papantla por sexo de 1985 a 2007

Los nacimientos de 1995 a 1999 y de 2000 a 2004 están relacionados con los adelantos de la ciencia médica, la aceptación con prácticas de higiene y la sanidad, mejores niveles nutricionales, de educación y de empleo. Ahora bien, las defunciones de niños estuvieron ligadas a epidemias y desastres naturales, aunado a factores asociados con una situación económica baja que se reflejó en ambientes insalubres, en la atención médica inadecuada y en un nivel educativo frecuentemente bajo. Se incluyen también los accidentes de parto o malformaciones congénitas 33%, así como causas respiratorias 24%, accidentes alimenticios 35% y en general, por alguna causa externa como las infecciones 51% (Hernández 2004:70-71).

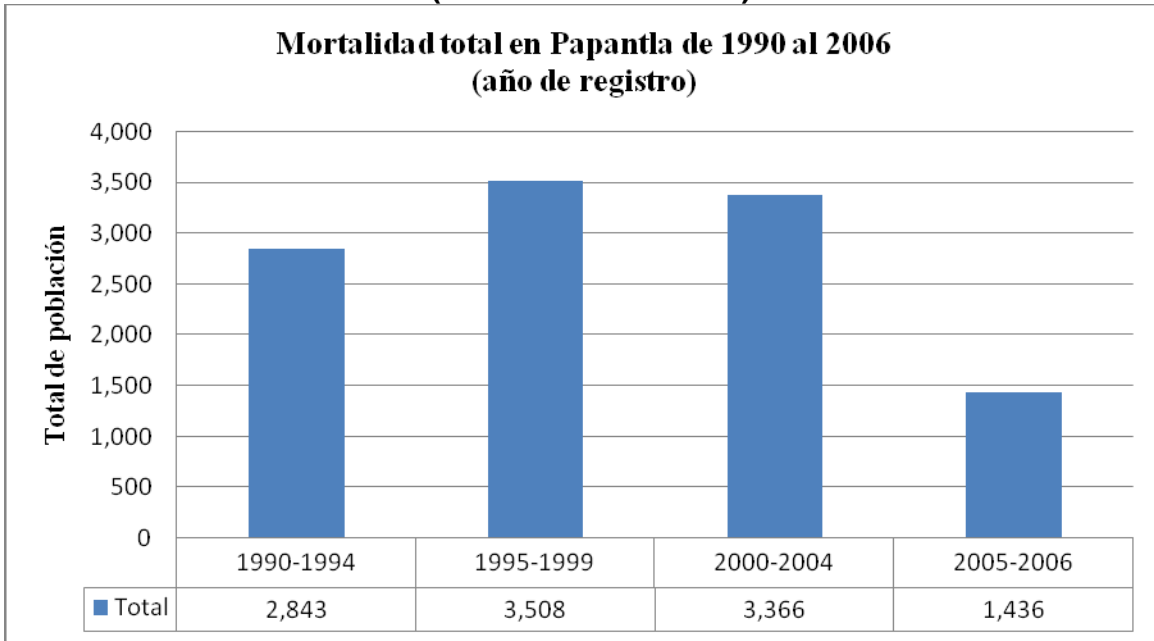
Mortalidad

Las causas de fallecimientos pueden ser de manera natural, por accidentes o sociales. En efecto, a lo largo de la historia económica, social y sanitaria de la humanidad han variado las principales causas sociales de mortalidad, determinadas por las condiciones laborales, alimenticias, de vivienda y de recreación. En una etapa de la historia demográfica de la mortalidad en el municipio de Papantla, encontramos a una población que vive en áreas rurales y que padece las patologías infecciosas (gastrointestinales y respiratorias) muriendo un 59% de la población, las hambrunas, violencia interpersonal y las epidemias mataron al 90% de los pobladores y debido a la insalubridad y a la desnutrición murió el 85% de la población (AGV 1990: 163).

Cuando se inicia la industrialización, existe una disminución de las pandemias, y al unísono el proceso de urbanización y mejoramiento sanitario, pero se inicia la era de las patologías laborales-urbanas y los accidentes de tránsito. Una vez desarrollada la sociedad industrial y de servicios, aparecen las enfermedades degenerativas (cáncer, diabetes, arteroesclerosis, insuficiencia cardíaca), y las producidas por la alimentación química, las aglomeraciones, la competencia, las tensiones urbanas, los procesos laborales psicotensos y los accidentes viales. Así, la salud aparece como un “costo” más en el presupuesto de la vida (Gomezjara 1998: 163).

En Papantla existen los perfiles característicos de las tres fases, lo que resulta de un traslape de las etapas y que en la práctica se combina. A esto se le denomina transición dilatada. Es decir, hay que enfrentar padecimientos del primer período con los nervios, generados por la rápida urbanización (Gomezjara 1998: 164).

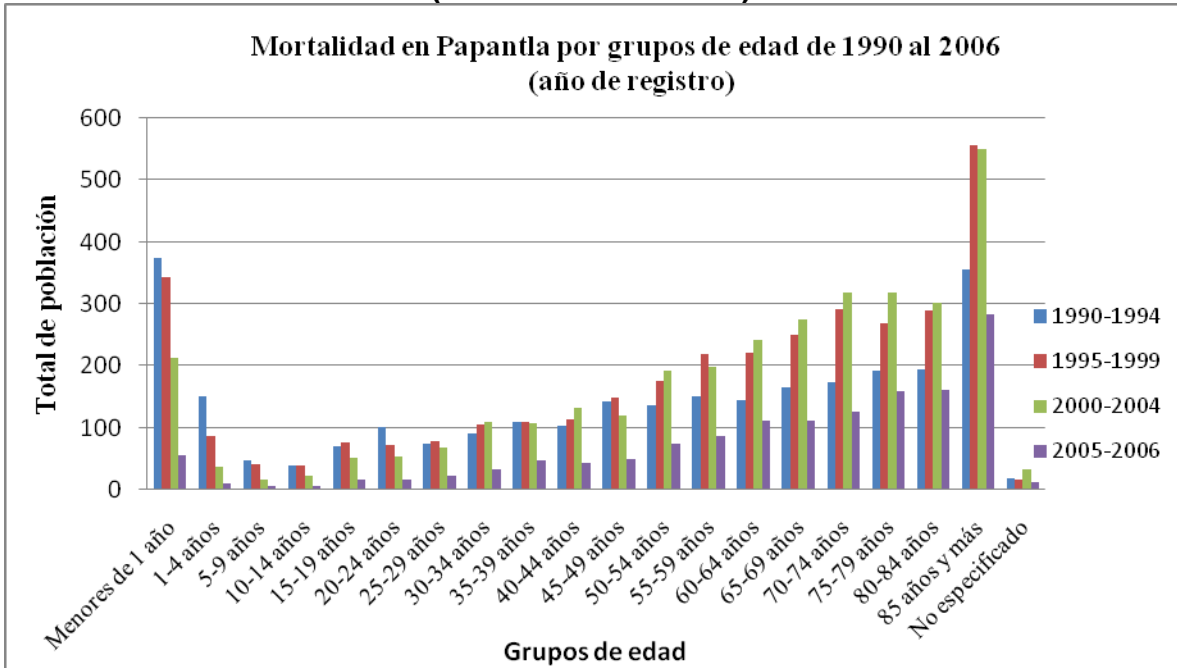
**MORTALIDAD TOTAL EN PAPANTLA DE 1990 A 2006
(AÑO DE REGISTRO)**



Fuente: INEGI, Mortalidad en Papantla de 1990 a 2006

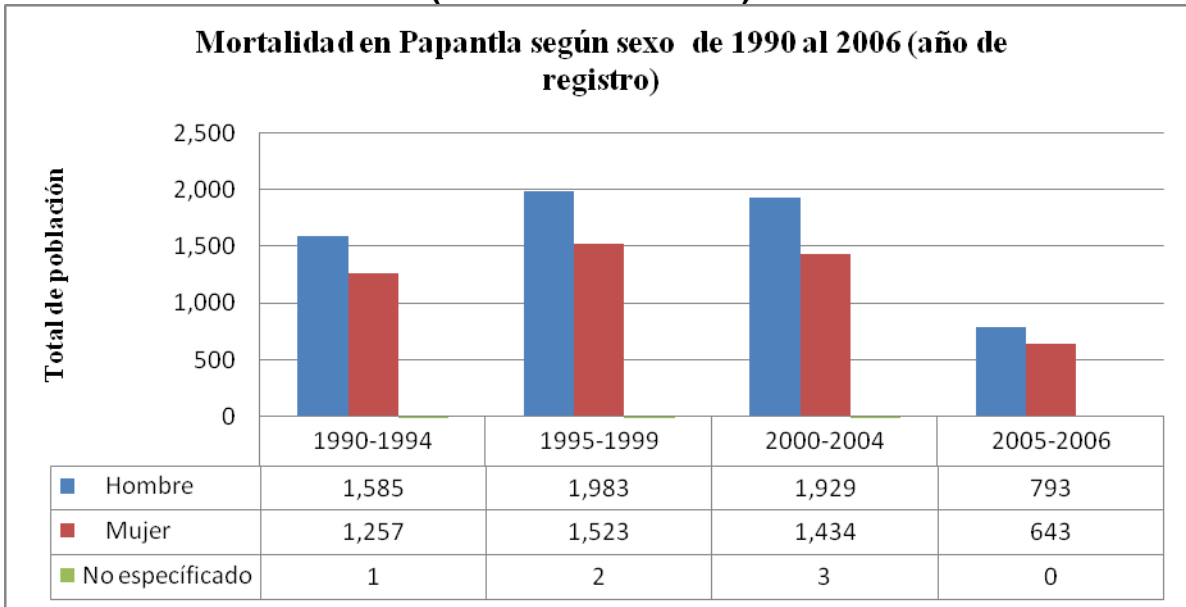
El descenso de la mortalidad de niños de 2000 a 2004 y de 2005 a 2006 ocurrió en forma acelerada pues de cada mil nacimientos no llegaban a elebrar su primer aniversario. Están también los nacimientos de niños muertos, así como el aborto de un embarazo no deseado.

MORTALIDAD EN PAPANTLA POR GRUPO DE EDAD DE 1990 A 2006 (AÑO DE REGISTRO)



Fuente: INEGI, Mortalidad en Papantla por grupo de edad de 1990 a 2006

MORTALIDAD DE PAPANTLA SEGÚN SEXO DE 1990 A 2006 (AÑO DE REGISTRO)



Fuente: INEGI, Mortalidad en Papantla según sexo de 1990 a 2006

La mortalidad de 1995 a 2004 en el género femenino se debió a enfermedades tales como aborto 24%, accidentes 15%, complicaciones de parto 35%, hemorragia en el embarazo 13% y cáncer 70%. En el caso de los varones, la mortalidad se debió a enfermedades como anomalías congénitas 12%, bronquitis 24%, disentería bacilar y amibiasis 13%, úlcera péptica 10%, enfermedades de las arterias 15% y enfermedades del corazón 22% (Gómezjara 1998:168).

Aunque la evidencia global apunta hacia enfermedades como las infecciosas y las parasitarias, es un hecho que también una dieta basada en carbohidratos y el consumo de frutos de estación, hortalizas y productos animales como pollo y pescado favorece a la buena salud. Entre los totonacas tenemos que la causa de muerte no se acerca a la general, aunque hay que referirse a los datos estadísticos con cierto cuidado. Los resultados arrojados por las genealogías indican que las principales causas de muerte, en los casos que se presentan aquí, fueron, la muerte ocurrida “por edad avanzada” fue de 4 personas; “antes de los 5 años” fue de 2 casos; “por enfermedad” sumaron 5 personas entre menores y adultos y “por causa criminal” sólo se obtuvo un caso.

Migración

A principio del siglo XX, los totonacas de la sierra migran temporalmente a comunidades de la costa veracruzana. A partir de 1950, con la apertura de carreteras y el fortalecimiento del sistema educativo, sus desplazamientos fueron hacia las ciudades cercanas y el Distrito Federal. Actualmente, se observan inmigraciones permanentes y temporales; éstas últimas son de corto, mediano y largo plazo. Los estados con mayor población totonaca son Veracruz y Puebla, les siguen el Distrito Federal, el Estado de México, Quintana Roo, Campeche, Tlaxcala y Tamaulipas. La migración se da por la escasez de empleo, de tierras y condiciones de marginalidad social, o por la búsqueda de mayores expectativas económicas, sociales y educativas en las ciudades.

En el municipio de Papantla entre los principales cambios sociales se encuentra el mejoramiento del nivel de vida y del traslado de residencia. Existe la *movilidad vertical* y es de ascenso o descenso social dentro del sistema de estratos existentes, es decir, los cambios de niveles de vida de la población. El que se refiere a la *movilidad social horizontal*, la cual provoca cambios en la ubicación física de los pobladores, ya sean definitivos, temporales o pendulares.

En Papantla se da la emigración pues mucha gente se va a vivir a otras poblaciones sin regresar. También ocurren la migración estacional, en la cual las personas se van a vivir a otro lugar por un tiempo determinado, tal como sucede con trabajadores que van a laborar de uno a dos meses a otros municipios en tiempo de cosechas o de frías, o de jóvenes en actividades educativas. En el caso de la migración, el tiempo de traslado es más corto, ya que consisten en los viajes diarios de ida y vuelta que realiza la gente entre una ciudad y sus alrededores, puede ser entre dos municipios o poblados vecinos. Desde el punto de vista de la migración en Papantla existen 5 tipos de poblaciones:

1. Las de fuerte atracción: que por sus condiciones económicas, culturales y sociales, atraen a personas de otras comunidades, por lo regular más pequeñas y circundantes a dicho poblado. Hay una fuerte inmigración de 1.5%.
2. Las de atracción: aunque en menor escala que el anterior, se trata de pobladores que reciben un mayor número de gente de las que salen de dicho núcleo de población. Aquí también la inmigración sigue siendo el factor predominante de 1.5 a 0.5.
3. Las de equilibrio: en las que tanto el número de personas que llegan, como los habitantes que salen, es prácticamente igual de 0.5 a -0.5.
4. Las de expulsión: corresponden a los poblados que por sus difíciles condiciones económico-sociales o culturales expulsan, de manera natural, a un buen número de habitantes. Hay una fuerte emigración que va de -0.5 a -1.5.

5. Las de fuerte expulsión: son poblados en los cuales las condiciones de marginación y su cercanía con poblados de mayor auge económico, provoca un gran éxodo masivo de sus habitantes. La emigración es elevada y superior a la gente que recibe y son menores de 1.5 (Gomezjara 1998: 168-168).

Para la década de 1980 la tasa de crecimiento social fue de 0.5 a -0.5% y se definió con la categoría migratoria de equilibrio. En la década de 1990 la tasa de crecimiento social fue de 1.5% y se le definió con la categoría migratoria de fuerte expulsión. En las siguientes décadas se ha incrementado la fuerte expulsión de población pues no sólo se van a otros municipios, ciudades o localidades cercanas, se van hasta al extranjero, por lo regular a los Estados Unidos (Gomezjara 1998:169).

LA ORGANIZACIÓN FAMILIAR TONACA⁶

La Familia Totonaca

En Papantla, la familia totonaca es el ámbito donde se aprenden las cosas elementales de la subsistencia. El padre enseña al niño los ciclos de la luna, los períodos de siembra temporales, las principales estaciones del año y le indica quienes son los dueños de la naturaleza. La madre instruye a la niña acerca de los quehaceres del hogar: lavar, zurcir, cocer maíz, hacer tortillas, preparar alimentos y conocer la medicina tradicional. A la familia totonaca se le considerada hoy como la célula de una fuerte organización social indiscutible, pues ella se erige en base a una organización agrupada que comparte conocimientos e

⁶ En adelante, los párrafos que no tienen cita fueron obtenidos en la investigación de campo. Las comunidades donde se trabajó fueron Cazuelas, Cuahuitlán, Coatzintla y Papantla.

identidad, un bastión que les ha permitido resistir los embates de la cultura occidental.

La familia extensa sigue predominando sobre la nuclear y el patrón de residencia es generalmente patrilocal. Se mantiene vigente la ayuda mutua o “mano vuelta” entre hermanos, parientes y vecinos. En caso de presentarse condiciones adversas o festividades religiosas, la comunidad se organiza para solventar los gastos correspondientes.

No obstante, hoy la familia totonaca enfrenta factores sociales que la modifican, que entre otros se tienen: el resquebrajamiento de la propiedad, y el incremento de la población implica la emigración a otros lugares de la región o fuera de ella, ante la insuficiencia de tierras productivas; y la creciente comunicación de las comunidades, que propicia contactos interculturales con la consecuente incorporación de nuevos elementos y patrones culturales, como la recreación de otros.

En esta manifestación de su cultura la familia ha jugado un papel importante, ya que entre los totonacas la base de la familia se manifiesta a través del cariño y el profundo respeto a sus ancestros. Por ello, la familia constituye uno de los ejes principales de continuar sus tradiciones y conservar su cultura. En el seno familiar se asientan las bases fundamentales del conocimiento de los antepasados; ahí está el espacio donde se inculca al infante desde sus primeros años el respeto a los mayores, a la naturaleza, a los alimentos, a la vida, al cuidado de la siembra, la limpieza, el culto a sus dueños, el amor a sus padres y el cariño a sus hermanos.

La forma más representativa de familia entre los totonacas es la “familia extensa” pues a partir de la “familia nuclear” formada por padres e hijos, integra también a los bisabuelos, abuelos, tíos y primos, quienes comúnmente mantienen una buena relación activa con los parientes consanguíneos y de afinidad. Lo tradicional en este tipo de agrupación familiar, indica que los hijos varones se quedan con los padres al contraer matrimonio; las mujeres por su parte, se

trasladan al hogar del suegro, adaptándose a las formas de vida de la suegra y así recibir en el ámbito familiar del marido un trato de hija.

El padre en vida, permite a los hijos casados construir sus viviendas dentro del terreno del mismo solar, aunque en ocasiones la casa del padre es utilizada por los hijos casados y sus familias. Bajo este régimen se pueden observar manifestaciones extremas del sistema de parentesco. Este sistema establece que los hijos casados trabajen donde lo hace el padre, quien toma toda decisión. Cuando el padre fallece y no tuvo tiempo de repartir los bienes, el hijo mayor casado o no, por acuerdo de la madre y los tíos paternos, asume las riendas de los trabajos y actividades de la familia, pues al considerarlo el más cercano al padre debe saber el rumbo a seguir.

Estas manifestaciones de la jerarquía familiar, aportan un aspecto distintivo de la familia totonaca en cualquiera de sus formas; el respeto profundo a los mayores que se prodiga en forma especial a los familiares, y en su sentido patriarcal se muestra en el saludo al pronunciar las palabras “tío” o “abuelo”, acompañadas de una reverencia, en la cual los varones se agachan ceremoniosamente despojándose del sombrero y poniendo la mano derecha a la altura del corazón, mientras que el adulto mayor “abuelo” corresponde colocando su mano sobre la cabeza del joven es señal de bendición.

La Casa Totonaca

La casa es el recinto sagrado de la familia. Los totonacas realizan rituales en el momento de edificar su hogar pidiendo buena salud y alejando enfermedades y desgracias naturales. Antes de levantar una casa, realizan un ritual consagrado y dirigido a los dueños de la tierra, del agua, del aire y del fuego, a fin de obtener de su parte augurio de un buen porvenir para los futuros moradores. El espacio que ocupa la construcción tiene un carácter sagrado, pues su estructura reproduce la imagen del cosmos totonaco y semeja la arquitectura de los poderes sobrenaturales que rigen el universo.

La primera ceremonia relacionada con la nueva edificación tiene que ver con el permiso al dueño del monte para cortar la madera. Antes de salir al monte a talar un árbol, el interesado debe acudir al altar para invocar al dueño del Monte, patrón del bosque, y así obtener su consentimiento para llevar a cabo la tarea sin peligro de sufrir algún percance. Alejandrino García comenta:

[...] sabemos donde poner la cocina, el altar, el chiquero, el dormitorio de los niños y los nuestros. La nueva familia decide donde acomodar las cosas, pues el hogar es un espacio muy sagrado para cada uno de los que habitamos en esta tierra. Allí también están los recuerdos de nuestros abuelos y padres, quienes nos dieron la vida y la educación. Por ello, nosotros los totonacas conservamos nuestros valores culturales y los respetamos, además de que procuramos transmitirlos con mucho orgullo a nuestros hijos [...]

Una vez acarreada la madera hacia el sitio elegido para la construcción, inician los rituales. Las cuatro esquinas destinadas a los horcones que sostendrán la casa, simbolizan los puntos cardinales. Las paredes darán soporte al techo, representando la bóveda celeste que acoge a las constelaciones. La acción de abrir los hoyos para colocar los horcones se acompaña de una ceremonia en la que se alimenta a las 12 en punto del día a la Madre Tierra con bebida y comida, con el fin de proteger a los constructores y a los habitantes de la casa de cualquier desgracia. Los elementos que se suman al rito ceremonial incluyen: una mesa de madera, un mantel sencillo con motivos decorativos totonacas, flores de la región, agua bendita, una veladora, ocho velas, un incensario, un vaso de barro y una cubeta de ½ litro. Para la comida: mole, tortillas, agua, cuatro gallinas o gallos colorados, un guajolote y un litro de aguardiente.

El Altar

Lugar sagrado de la casa totonaca es el altar familiar o *puchaw*, dedicado a los dueños del universo. Se coloca la centro de la casa, ahí se colocan las ofrendas

para que haya abundantes cosechas y animales sanos. Las ofrendas contienen comida como: mole con carne de pollo o guajolote, tortillas, café, agua y aguardiente. El incensario es un elemento importante, pues es el vehículo para llevar los aromas y colores a los dueños. A un costado del altar, tendida en el suelo, se ubica la cama fabricada con bagazo extraído de la caña, y como petate se amarra con fibra de jonote.

El Fogón

El fogón totonaco tiene una personalidad dual pues significa vida y muerte al mismo tiempo. La luz que mana de sus entrañas es la luz que representa a la familia, en el se recibe la fuerza para sobrevivir y, donde se preparan los alimentos. Se sabe que cuando se va a cocinar, las piedras “se queman” pudiendo enojarse y ocasionando enfermedades, provocadas por supuesto por el dueño del fuego. Los niños no deben jugar cerca de él, pues si caen su espíritu queda atrapado enfermando de tos seca. Para curarlo, deben llevarlo con una curandera anciana para evitar la muerte.

Al fogón se le dedican varias ceremonias rituales: una consiste en apagar el fuego con aspersores de agua que contienen hojas refrescantes, a lo que sigue el lavado de las piedras de manera ritual con agua y jabón neutro, tepache y agua ardiente. El fuego se vuelve a encender de nuevo en 4 días, pues deben refrescarse las piedras. El fogón se coloca con dirección al sur, tomando en cuenta la circulación del aire y para que el humo circule fuera de la casa.

EL CICLO DE VIDA

En el noviazgo, se le enseña tanto a la mujer como al varón a trabajar para que cuando se casen no tengan problemas con los suegros. Cuando se elige a la muchacha, ésta debe ser honrada y seria, debe ir acompañada por la madre al

pueblo, ayudar a la madre a lavar la ropa, acarrear agua, poner y saber hacer el “nixtamal”, barrer al interior y al exterior de la casa, comportarse con respeto ante los demás y si los padres del muchacho la aprueban, será la futura esposa. En cuanto el muchacho decide que se casará con la mujer que eligió, su madre le pregunta si esta seguro de la decisión, ya que le sugiere que ella necesita de alguien más que le ayude en la casa. El futuro esposo debe saber que la muchacha no es su prima ni una ahijada de su padre para no tener problemas. Al quedar de acuerdo tanto los padres como el hijo de la elección, deciden el día para ir a visitar a la novia, que por lo regular lo hacen por la noche.

Los padres del muchacho comentan que su hijo los mandó para hablar sobre el noviazgo con su hija y que en un futuro le den permiso para casarse con ella. El padre de la novia le argumenta que todavía no está lista para casarse, pues no sabe muy bien trabajar, pero la madre del novio le dice que con ella aprenderá lo que le haga falta. Quedando de acuerdo ambas partes preguntan el plazo de espera para realizarse la boda y por lo regular deciden que sea en dos meses.

Matrimonio

Dicen los abuelos que antes se casaban los varones cerca de los 30 años y las muchachas a los 25 años, pues tenían que aprender a trabajar solos para poder sostener el nuevo hogar. Hoy se casan muy jóvenes, los varones entre dieciocho a veinte años y las mujeres entre catorce y dieciséis años.

Cuando un muchacho se quiere casar, los padres observan el comportamiento de la elegida, y si les agrada, acuerdan una fecha para hablar con los padres de la muchacha. Se presentan regularmente por la noche ante ellos para hablar de cualquier tema, pero se toman el tiempo necesario para preguntar si la muchacha se quiere casar con su hijo. Si responden que no, regresan una segunda vez en quince días más para volver a preguntar.

En la segunda visita, los padres de la muchacha le preguntarán a ella si acepta al muchacho o no. Al paso de diez días regresan por tercera vez a la casa de la muchacha para saber definitivamente la respuesta tanto de los adultos como de novia. La condición para que acepten al novio depende de que el joven sea del agrado de padres y novia, pues pondrán atención a su comportamiento, seriedad, respeto hacia los mayores, así como el que no beba alcohol.

Al acordar la mutua aceptación de los novios, proponen la fecha para la futura boda, pero si los padres de la muchacha reconocen que todavía no está lista para el trabajo del hogar, piden un plazo de dos años para que la ceremonia se celebre. Si ya tiene experiencia en los quehaceres del hogar entonces la boda se celebrará en dos meses.

El día antes de efectuarse la boda, en casa del novio preparan los alimentos que ofrecerán a los comensales. Preparan el nixtamal, matan un puerco y varios guajolotes. El día de la ceremonia religiosa muy temprano, invitan a las mujeres de la comunidad para que ayuden a preparar la comida, así como arreglar y proporcionar todo lo que se usará en el transcurso de la ceremonia.

Al mismo tiempo, también muy temprano, el novio lleva flores para adornar el altar de la casa de su novia. El joven lleva el traje a la novia y al llegar los su madrina ésta la ayuda a vestirse. Al mismo tiempo los huapangueros comienzan a tocar para preparar la salida hacia la iglesia. Por la noche, después de la ceremonia y la comida, los padrinos bailan con sus ahijados, los compadres con sus compadres, después los novios bailan con sus abuelos, padres, tíos, hermanos y, finalmente vuelven a bailar con sus padrinos. Al amanecer del siguiente día, la novia lleva comida a sus padrinos y padres.

El Embarazo

Antes de que se lleve a cabo la procreación de un nuevo ser, se debe preparar a la futura pareja. Los abuelos totonacas dicen que para que alguien nazca en este

mundo, primero debe desarrollarse sanamente un cuerpo, ya que cuando una mujer se embaraza la criatura aún no tiene vida propia y es hasta cuando nace que recibe el espíritu, y con él, la vida.

Sin embargo, cuando la criatura nace en la noche se le recibe con una vela en el altar, la cual representa la luz del camino del espíritu. Pero hay espíritus malos que andan cerca pensando sus culpas y aprovechando que el cuerpo del recién nacido es débil para apoderarse del él, si sucede, el espíritu bueno pasa al lugar del malo a sufrir y el niño enfermará o morirá.

La partera es consultada por la mujer en el momento en que deja de menstruar, para que la sienta o sobe, de esa manera, la partera se dará cuenta si está embarazada o no. En el segundo y tercer mes, se le realiza otra sobada para que el niño esté en su lugar. Entre el cuarto y quinto mes de embarazo, la mujer siente movimientos en su vientre; a los siete meses, es revisada de nuevo para que la criatura esté en la posición correcta, de no ser así desde el inicio, se sobará a la mujer cada dos meses. Al octavo mes es preciso seguir las indicaciones de la partera las cuales son entre otras que, no debe golpearse el vientre, alzar cosas pesadas, ni automedicarse y mucho menos purgarse.

Cuando completa los nueve meses y al sentir los dolores más intensos pide traer a la partera de su confianza, pues debe ser aquella que por experiencia ha demostrado su calidad de trabajo; a veces le avisan con anticipación para que esté preparada y sepa exactamente en donde tiene que trabajar y no comprometerse con alguien más. Al llegar a la casa de la futura mamá, la partera siempre lleva consigo sebo y aceite pues no en todas las ocasiones tienen en la casa en donde va a realizar su trabajo. Revisa a la mujer y si apenas inician los dolores la soba para saber si está en posición la criatura y si no, la acomoda bien para que nazca sin problema.

Si no se soba a la mujer, sufriría en el momento del parto, retorciéndose por horas sin poder conciliar el dolor y el peligro de que nazca la criatura de pies. Si es la primera vez que se embaraza la mujer, corre el riesgo de sufrir ese problema y por ello le receta medicina la partera, la cual consta de raíz del jengibre molida

para luego hervirla con agua; después se enfría un poco y así beberla todavía caliente; esto le servirá para que en el futuro su embarazo no sea complicado y la criatura nazca sin dificultad.

En el momento del parto, la partera recibe a la criatura en sus manos con un trapo viejo y espera un instante para cerciorarse de que salga completa la placenta, ya que, si no es así la mujer enfermará. Cuando termina de expulsar todo, la partera le pide al esposo de la mujer que chamusque un olote y ponga en la lumbre una navaja para rasurar; luego de estar un rato en el fuego estas dos cosas, las retira y se las da a la partera; primero amarra el cordón umbilical con un hilo de alguna tela, coloca el olote debajo de ésta y con la navaja lo corta exactamente en la parte que ya no le servirá a la criatura, lo debe hacer con muchísimo cuidado, ya que debe cortar exactamente en donde está la siguiente semilla⁷.

Después de atender a la mujer, la partera pide se caliente agua, mientras limpia a la criatura con trapos viejos, los que entierra con el resto de la placenta; en tanto que el esposo excava un hoyo de 70 centímetros de profundidad cerca de la casa, ahí se echan los trapos sucios que se usaron para limpiar a la criatura y que servirán a la vez como envoltura de los retos de la placenta. Al agua hervida le echan hojas tanto de acuyo (*Piper auritum*), como de *Flor de San Juan*, dejándola enfriar un poco, ya tibia, la partera baña a la criatura; si es de día, también la mamá se baña, pero si es de noche, entonces lo hará al día siguiente. Cuando se termina de bañar a la criatura le untan aguardiente en todo el cuerpo. A la mamá le dan a beber lo que le recetaron antes de parir, para que termine de expulsar lo que haya quedado rezagado.

Algunas mujeres tardan en arrojar el resto de la placenta de ocho a quince días más. Por lo que diario se le da su medicina, en la mañana antes de consumir alimento. La partera cuidará a la mamá por una semana; ya sea diario o cada

⁷ Se hace una analogía de los ovarios con una vaina de frijol, la representación simbólica se encuentra a lo largo del cordón umbilical, donde la partera ve el número de hijos que va procrear en el futuro la mujer; las semillas son los coágulos que se forman en el interior del cordón y el más próximo al corte será la semilla siguiente a germinar.

tercer día, al llegar a la casa juntará la ropa sucia de la mujer y la criatura para lavarla en el arroyo. Al terminar, acarea agua para bañar a la criatura y después a la mamá, ya que ésta última todavía no debe alzar cosas pesadas. Cuando termina el baño se viste a la criatura con ropa nueva y le cuelgan al cuello una semilla conocida como “ojo de venado”, la cual servirá para proteger a la vulnerable criatura contra el mal aire y para que no le hagan ojo otras personas.

Al terminar la partera el primer día de trabajo, pide un poco de aguardiente para lavarse las manos; los familiares de la mamá la invitarán a comer o solamente le sirven una taza con café. Al despedirse avisa que vendrá al día siguiente o al tercer día, según sus actividades pendientes, pero debe asistir por una semana.

El Nacimiento

Ya que el niño recibirá la luz, desde un mes antes los futuros padres se preparan para que la mamá y a la criatura tengan salud y fortaleza y no corran peligro de muerte. Una vez que ha nacido el niño, la abuelita portera limpia los restos de la placenta restregándose en las manos hoja de “xlixteq Chat” y con el jugo que le quedó en la mano, lo aprovechará para sobarle la columna a la criatura “sacándole de ahí un gusanito”, el cual todos los recién nacido traen. A este animalito lo lleva a milpa para que se encargue de proteger al niño del frío en el campo, así como ocurre con los animales que viven en el monte, pues aunque llueva o hiele no sienten frío.

Después baña al niño con agua tibia y hojas molidas de acuyo, para que lo proteja del mal viento o alguna otra enfermedad, al terminar, lo envuelve en una tela roja, pues se sabe que este color aleja los espíritus malignos y evita a su vez que lo alcance y dañe un rayo, de no efectuar esta última recomendación, el cualquier momento podría caerá el rayo.

Concluido lo anterior, colocan un “ojo de venado” -el cual guardarán en la almohada y lo llevará en su mano durante cuatro años- en la sien derecha mientras le frotan en la frente, en la ropa y en la almohada ajo para protegerlo de los malos espíritus, posteriormente lo llevan junto a la madre, quien también vestirá con falda o vestido rojo y a partir de ahí colocarán una cruz de madera en la cabecera de la cama y encenderán un candil, el cual permanecerá alumbrando cada noche hasta que el niño cumpla un mes.

Durante los ocho días de vida del niño, los familiares de la madre le llevan agua y alimentos, pero se debe tener cuidado pues al llegar de fuera pueden traer consigo mal aire y contagiar al pequeño. Si sucede, el niño llorará sin consuelo y vomitará. Si contagian a la madre, enfermará.

La manera de saber si tiene mal aire, sobre todo el niño, es echando a la lumbre chile piquín seco envuelto en papel, si no huele a quemado, quiere decir que si absorbió el mal aire y, para remediar dicho mal se frota al niño, con un manojo de hierba negra, estafiate y albahaca hasta que deje de llorar, señal de que se alejó el espíritu maligno.

La Niñez

Un niño al cumplir un año y medio de edad aprende a comer solo y reconoce a sus tíos, abuelos y primos. A los tres años además de jugar, imita a los animales que ve y viven cerca de su casa, en el caso de las niñas imitan a su madre moliendo sobre un piedra. Al cumplir los seis años van a la escuela pero la mayoría de ellos prefieren acompañar al padre a la milpa, ayudándole a llevar agua y a limpiar el terreno así como a cortar leña. A partir de esta edad el niño aprende a trabajar en el campo haciendo pequeñas labores y van sumándose cada día más hasta que cumple los diez años.

La Juventud

Cumplidos los 12 años, la niñez que da atrás y da inicio la juventud. A esa edad el joven realiza actividades relacionadas con la casa y la milpa, trae leña del monte, recoge mazorcas de maíz y ayuda a su padre a limpiar la milpa. La joven por su parte le ayuda a su madre a moler la masa para las tortillas, acarrea agua, escoge frijoles para guisarlos, lava ropa y prepara el almuerzo del padre y el hermano para llevarlo después a la milpa. Los jóvenes se dedican a ayudar a sus padres mientras deciden casarse, lo cual harán en cuanto cumplan los 18 años de edad.

La Edad Madura

La edad ideal para tener compadres es la que le sigue del matrimonio o cuando los jóvenes tienen más de 20 años y ya han madurado. Es común entre los totonacas tener compadres de bautizo, de casamiento y de bendiciones. El más importante es el que se contrae por el bautizo de un niño, ya que el padrino velará por su bienestar además de comprar la ropa que usara en la ceremonia. Cuando se lleva a cabo la ceremonia, los padrinos dan gracias por ser aceptados por los padres del niño y pidiéndole a dios que lo ayude a crecer sano y fuerte.

La Ancianidad

Cuando los ancianos ya no pueden trabajar se quedan en casa para cuidar a sus animales y su huerto. A las plantas les quitan los animales dañinos y cortan la maleza acreedor del mismo, mientras los hijos trabajan el campo. Por lo regular van a la casa de sus hijos seguido para saber como están de salud sus nietos, las abuelas van por la mañana pues saben que sus nietos podrían estar solos, pues

los padres salen a trabajar. Los abuelos prefieren visitar a sus hijos por la noche para platicar largo rato con ellos.

Cuando el abuelo tiene que heredar a varios hijos, indica que uno de ellos debe quedarse con él para que ayude en el trabajo de la milpa, al morir, éste hijo, hereda parte de la parcela. Se dice que si los demás hijos no le ayudaron al trabajo de la milpa pues no les hereda nada.

A los ancianos a quienes todavía les gusta trabajar, realizan actividades en casa como apilar las mazorcas cuando ya se cosechó todo el maíz para darles de comer a los animales o para venderlo. Otra actividad que llevan a cabo es el de cortar madera cuando hace falta leña en la casa. Las abuelitas por su parte, coordinan el trabajo del a casa de las hijas y las nueras, que por lo general se dedican al cuidado de los nietos, así como de mantener el orden dentro del hogar.

LA VIDA COTIDIANA

La vida cotidiana de los totonacas está ligada en espacio y tiempo ligado a las parcelas y a los potreros, que se dividen en propiedades ejidales en las que se manejan los recursos necesarios para dar paso al cultivo y al cuidado de la parcela. Es la manera de percibir a la naturaleza y conocer el universo que les rodea a través de las formas de representación de su cosmovisión, unidas estrechamente con sus prácticas productivas. El conocimiento totonaca de la naturaleza es un sistema organizado de percepciones, representaciones y gestiones con respecto a los recursos que van a utilizar a lo largo de su vida.

La percepción totonaca sobre sus recursos naturales les da una aproximación de ajuste económico-ecológico de la proporción de sus recursos. Entre los campesinos totonacas de Papantla se presenta una cosmogonía considerada como parte de su sistema religioso, que no se separa de la representación y apropiación del mundo que les rodea. Así, la vida cotidiana de los totonacas está presente en el espacio del hogar que se revitaliza y reorganiza a

través de los ajustes a los nuevo cambios socio culturales que día a día viven en la región, lo cual, constituye importantes cambios en la fisonomía totonaca.

Tres Historias de Vida⁸

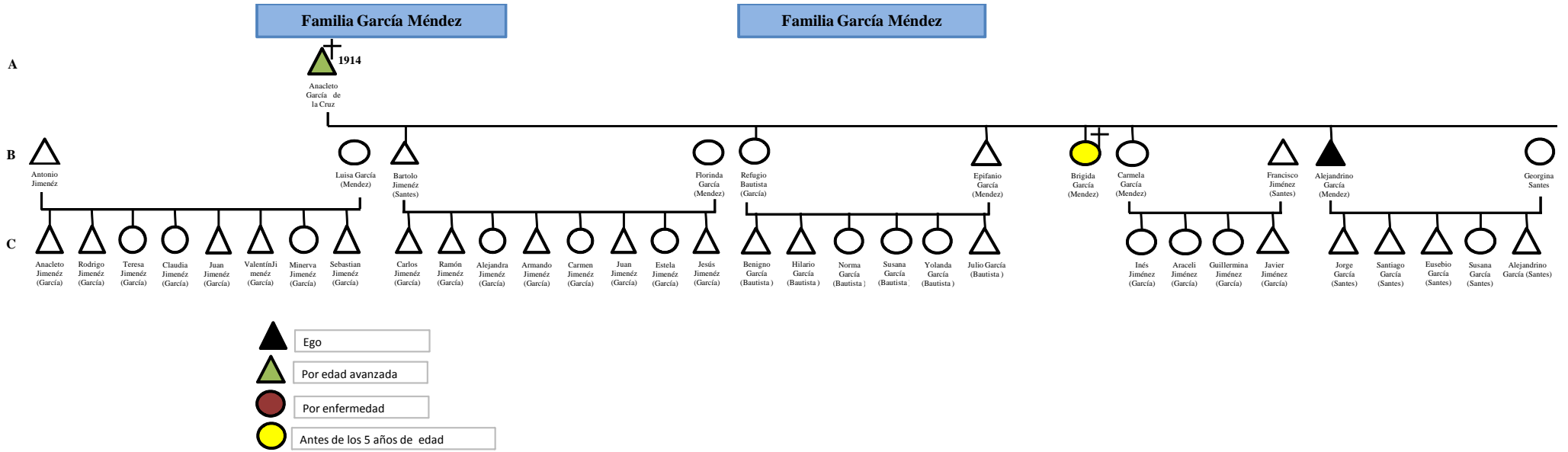
Enfocar la atención sobre el origen y las consecuencias del hecho de morir permite analizar la organización familiar y su estructura interna, los mecanismos mediante los cuales se reproduce la identidad y la conducta de los totonacas, así como el papel de las diversas expresiones sociales asociadas con la vida y la muerte. Las presentes historias de vida buscan perfilar mediante la reconstrucción de hechos cotidianos, el transcurso vital de mujeres y hombres por diferentes momentos de su existencia, develando las normas de comportamiento al manifestarse la pérdida de una ser querido y los pasos que siguieron después de su fallecimiento.

Familia García Méndez

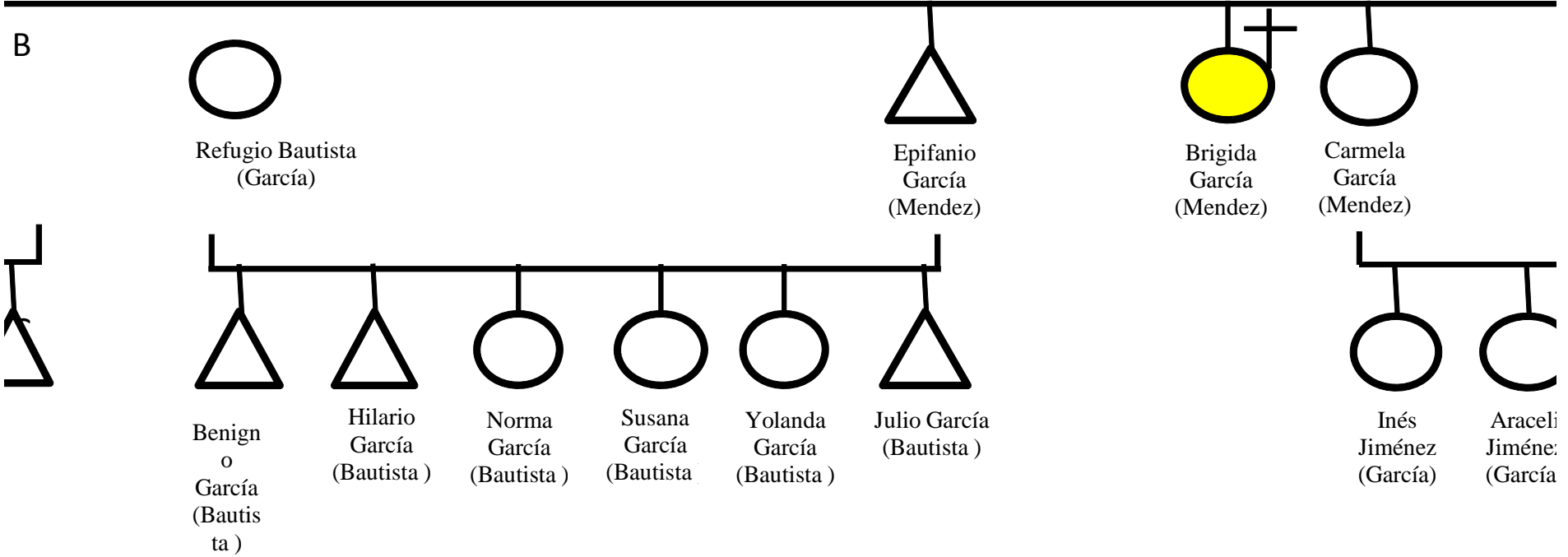
En la familia García Méndez las actividades inician en su milpa a partir de la cinco de la mañana, el padre, el señor Anacleto García, por ejemplo, se dirigía al chiquero de los puercos para darles de comer, maíz, pero antes lo deshojaba y desgranaba, le daba también un poco de bejuco y agua, esto le llevaba media hora; enseguida pasaba con las ganillas, a las que les daba maíz desgranado y agua, a los guajolotes les daba una hierba llamada mosote blanco y agua.

Concluida su labor, desayunaba enchiladas de tomate con frijoles y café. Al terminar, alrededor de las 6:30 AM, afilaba machete y coa para dirigirse a la milpa, llevando su ánfora, o guaje con agua. La milpa queda a un kilómetro de distancia,

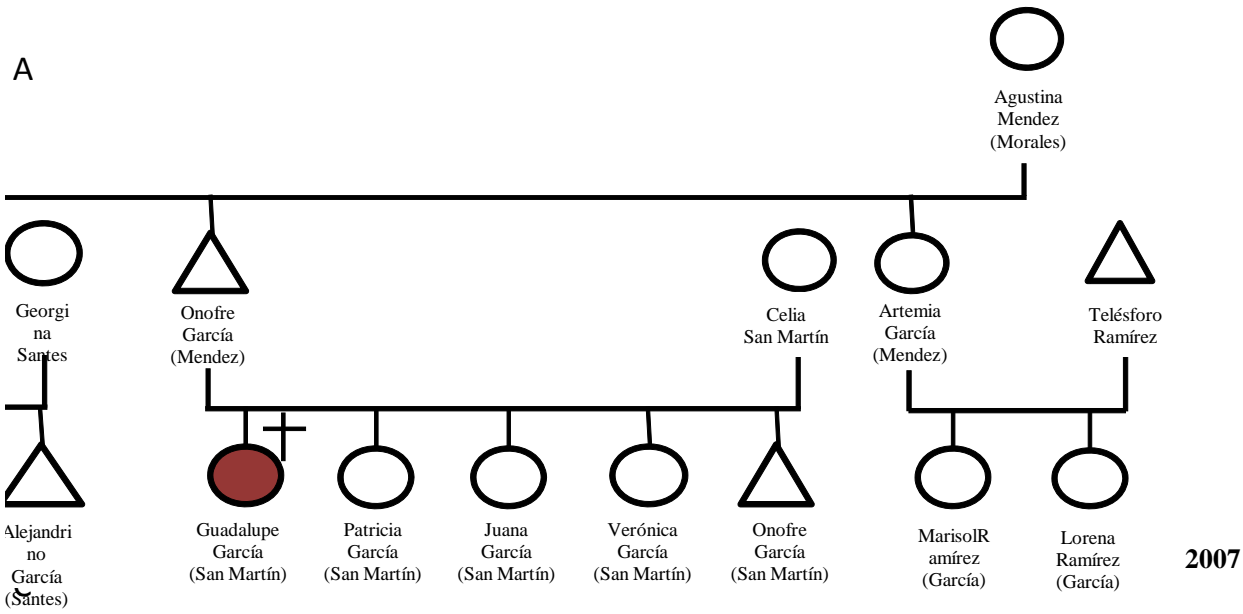
⁸ Para conservar la confiabilidad de las personas involucradas que amablemente me ofrecieron información sobre su vida personal y la de su familia, se omitieron las poblaciones donde residen.



Familia García Méndez



Familia García Méndez



en ella, escardaba la hierba mala como el mosote amarillo y blanco, así como retoños de espino blanco, la mala mujer u hortiga, papatla, hierba lagarto, tripa de pollo, retoños de guásima, cornasuelo y sacate grama o sacate guinea.

Más tarde, podaba el naranjal quitando las ramas secas sin frutos y un parásito conocido como seca palo. A la caña de azúcar le quitaba las hojas secas y limpiaba el pie. Estas actividades las realiza de las 6:30 y hasta las 13 horas. De una a dos de la tarde, se dedica a comer lo que le preparó su esposa, que entre otros alimentos hay enchiladas, frijoles, huevo de gallina de patio hervido, atole de maíz blanco o morado y agua.

De las dos a las seis de la tarde se dedica a cortar la caña para triturlarla en el trapiche, el producto que se obtenía de esto era un agua miel la cual fermentaba para elaborar aguardiente que vendía al otro día en botellas de un litro a \$25.00 pesos. Al terminar la jornada del día, alrededor de las 19:00 PM, cortaba zacate para alimentar al burro al que le colocaba un tanto de leña para el fogón. Al llegar a casa, desensillaba al burro y le daba agua, tirándole el zacate para que comiera toda la noche. Después revisaba a los puercos para darles de comer maíz y agua; a los pollos los revisaba dentro del corral, ya que las gallinas dormían en las ramas de los árboles. En estas actividades invertía una hora con quince minutos.

Alrededor de las 20:30 PM cenaba con su familia, enchiladas de chile seco con frijoles, “patlache o torito” el cual es un frijol silvestre, que no necesita cultivarse en un lugar estratégico, pues donde caía la semilla, ahí crecía y, café. Si no había pan de trigo, entonces se elaboraba yuca asada, la cual se puede consumir por la mañana, tarde y noche, así como el camote hervido o asado. Al terminar de cenar, como a las 21:00 PM se bañaba y a las diez de la noche se reunían en el patio de la casa alrededor del padre a escuchar cuentos, entre los que destacaban el coyote y el conejo, la luna y el sol, el gavilán, el armadillo, la tuza, la víbora, la tortuga del monte, la acamaya y el chacolito.

La familia García Méndez comenta que cuando es al momento de enterrar a un familiar le colocan una vela entre sus manos, para que la luz le alumbre el camino donde debe llegar. En seguida buscan a un rezandero para que le de las

últimas bendiciones y rezos; así se encamina con tranquilidad al lugar que le toca ir. Le piden a un amigo o pariente muy cercano que sea el padrino de cruz, para que la lleve al cementerio al cumplirse 80 días del fallecimiento. Velan al difunto toda la noche con rezos y al día siguiente lo llevan a enterrar. A los 4 días de fallecimiento le ofrendan en el altar todo aquello que le gustaba comer, así como los utensilios y herramientas que usaba diario en la casa y en su lugar de trabajo. El noveno día es el último para rezarle al difunto. Cuando se cumplen los 80 días, se vuelve a ofrendar en el altar lo que se ofreció el día del fallecimiento, pidiéndole de nuevo al rezandero haga las plegarias para el buen descanso del difunto.

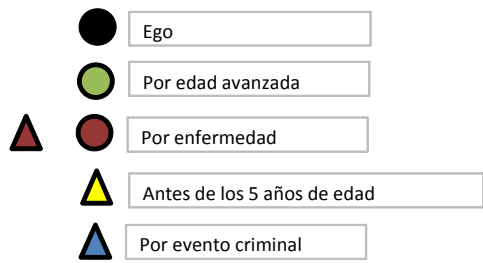
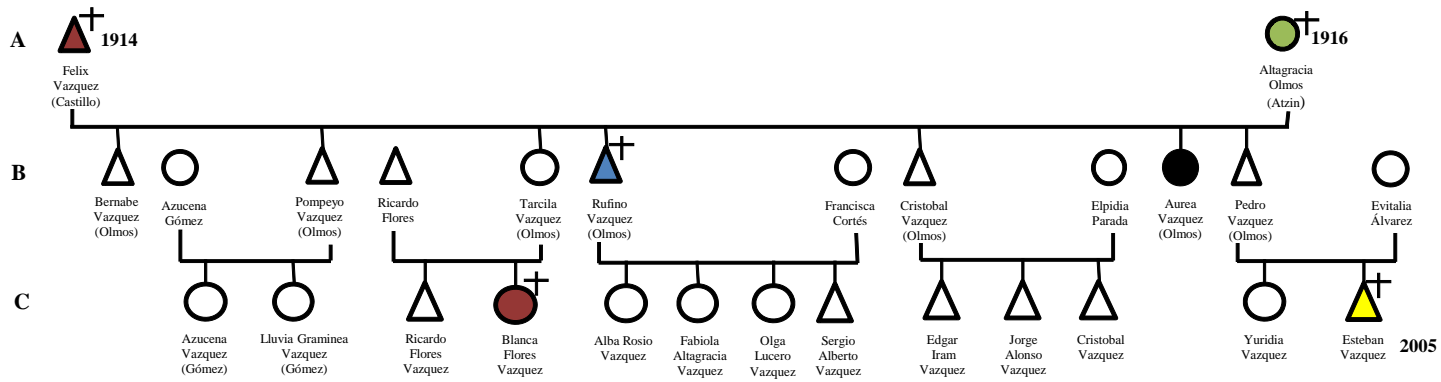
Finalmente, cada año honrarán la presencia de sus muertos ofreciendo en el altar todo aquello que los hizo felices en vida, colocando sus fotografías para que sepan que están presentes en el corazón de cada uno de los miembros que conforman la familia.

Familia Vázquez Olmos

En la familia Vázquez Olmos las actividades inician alrededor de las cuatro de la mañana, la madre, la señora Altagracia Olmos Atzin, por ejemplo, prepara el almuerzo que llevarán a la milpa, al mismo tiempo prepara café, lava el nixtamal para molerlo en el molino de mano y prepara los alimentos del desayuno para diecisiete personas. A las seis de la mañana, el padre, el señor Félix Vázquez Castillo, iba a despertar a sus hijos y a los peones que le ayudaban en los trabajos del campo, los cuales se quedaban en el rancho por temporadas largas para chapear el naranjal, escardar la milpa y sembrar maíz, frijol y chile.

Ahora, mientras estaba listo el desayuno, una de las hijas ayudaba a moler el nixtamal en el molino de mano, mientras la madre preparaba salsa de tomate con huevo, frijoles fritos, quelites y café. Una vez que la masa estaba lista para hacer las tortillas, la hija iba a acarrear el agua que se ocuparía en la cocina, vaciándola en el lavadero y destinada a lavar los recipientes donde se almacenaría más agua, que por lo general eran ollas grandes de barro. Una vez

Familia Vazquez Olmos



listo el desayuno comían los familiares y peones antes que la madre y las hijas, para después marcharse a la milpa a trabajar. A los perros se les daba de comer pues también van a la milpa. Todos llevaban botellas o garrafas grandes con agua para beber durante la jornada de trabajo.

En cuanto se iban a la milpa, la madre e hijas desayunaban para después continuar trabajando en la cocina y darles de comer a las gallinas y guajolotes. Si hacía falta más agua, entonces iba al pozo o manantial por ella, dejando mientras tanto en la lumbre, los alimentos para la comida que llevaría a la milpa alrededor del medio día.

Si podía lavar un poco de ropa lo hacía, el resto la terminaba de lavar por la noche, cuando el trabajo era un poco menos, pero esto es solo un decir, ya que en la cocina siempre había muchísimo trabajo. Para la comida, preparaba mole con tres pollos. Las vecinas e hija ayudaban a la madre a preparar los alimentos.

A las 11:00 AM, la madre mandaba a uno de sus hijos pequeños a la milpa para llevar más agua, atole blanco y atole morado. En la casa, además de preparar los alimentos, había que realizar otras actividades como barrer tanto dentro de la casa como en el patio, alisar el bracerero y el piso de tierra, después de haber retirado la basura.

Una vez que la comida está lista, la madre con otra persona llevaban a la milpa en una batea de madera sobre la cabeza los alimentos, platos, tortillas y atole para que los peones y la familia los consumieran en el lugar de trabajo. Ella, como siempre, comía al final. Al terminar de comer todos, doña Altagracia se quedaba para ayudar a cosechar algo de maíz. Después de un largo rato, regresaba a la casa con las cosas que se utilizaron en la comida para nuevamente seguir con el trabajo en la cocina y preparar ahora la cena. Esta constaba de masa cocinada en el comal acompañada con café.

Alrededor de las diez de la noche, todos iban a dormir, menos doña Altagracia, pues se dedicaba a terminar todo aquello que durante el día no terminó, como lavar ropa y preparar los alimentos del siguiente día, así que, su

horario de trabajo era veinte horas corridas pues alrededor de las doce de la noche se iba a descansar.

En la familia totonaca los niños y niñas ayudan a trabajar en el campo desde muy pequeños. Los niños se dedicaban a llevar agua a los trabajadores en la milpa, así como de limpiar y tirar la hierba mala. Cuando cumplen doce años se integran al trabajo de la milpa. Ahora, las niñas además de ayudar en la cocina también las llevan al campo para trabajar. Así que, las mujeres totonacas además de ir a la milpa, atienden a sus hijos pequeños y les dan de comer a todos sus animales, tienen mucho trabajo y poco descanso.

Los hombres al llegar a la milpa se distribuían las semillas para sembrarlas, cada uno de ellos tomaba un tanto de ésta para verterlas en un morral del cual tomarán un puñado de semillas de maíz para posteriormente sembrarlas. Aquí, el jefe de familia, don Félix Vázquez encabezaba la fila al iniciar la siembra, por lo regular se concentraban de ocho a quince hombres para realizar la actividad del cultivo. Sólo se detenían un momento para comer y beber agua. La jornada de trabajo era de ocho de la mañana hasta las seis y media de la tarde.

Al concluir el día de trabajo, los hombres cortaban madera para llevarla como leña a la casa, pues servía entre otras cosas, a cocer los alimentos que se consumían diario. Cuando no les daba tiempo para cortar la leña cada uno de ellos se llevaba al hombro una rama larga y en la casa lo cortaban en trozos más pequeños para acumular la leña necesaria.

La familia complementaba su alimentación con los frutos de algunos árboles como el aguacate, pagua, guayaba, zapote chico, poan, chalahuite, zapote mamey, zapote amarillo, el ojite, entre otros. Recolectaban a su vez quelites, hongos, piñón y liliaque. En la milpa cultivan yuca, camote, ajonjolí, papaya, melón y sandía. Estos últimos, cuando eran abundantes los llevaban al mercado a vender y en el rancho se cambiaban por jabón, ropa y otros productos que necesitaban para la casa. También poseen árboles maderables para construir sus casas, entre otros está el cedro, el chijol, la ceiba, el tabaquillo, de los cual

utilizaban el tallo para las paredes y para el techo colocan la palma real o palma redonda.

Además de criar animales de patio para complementar la dieta diaria también hasta 1989 se alimentaban de la carne de animales del monte como el armadillo, conejo, mapache, paloma de monte, la codorniz, el pato silvestre y la tuza real. Aunque hoy todavía consumen armadillo, mapache y tuza real.

El entierro de un ser querido para la familia Vázquez Olmos es significativo y profundo, pues saben que si no se le ofrenda y reza en el momento del fallecimiento su alma penará y no descansará cuando llegue a su última morada. En este caso, buscan rápidamente al rezandero para que le ofrezca las oraciones que harán más comfortable su partida. Bañan y visten al difunto pues cuando inicié su camino pasará por lugares fríos y húmedos. Colocan en la caja una muda de ropa para que se proteja del viento, la tierra y el agua. La ofrenda dedicada al fallecido la colocan en el momento de la muerte, a los 4, 9 y 80 días, la última de ellas será al cabo de un año de fallecido y después en la festividad de día de muertos.

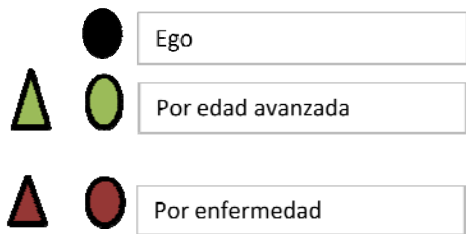
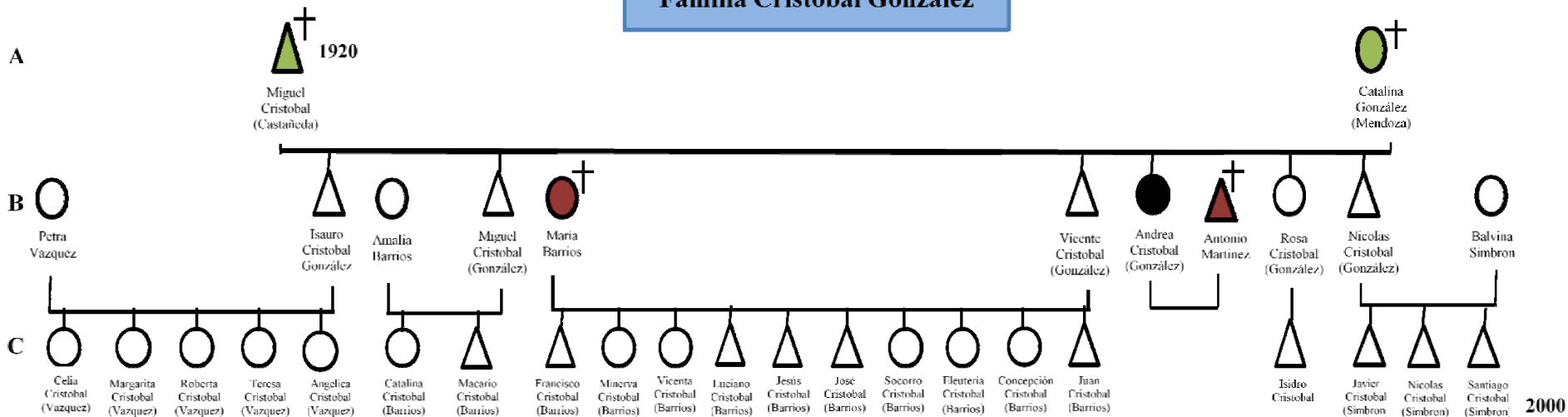
Familia Cristóbal González

En la familia Cristóbal González las actividades inician alrededor de las cuatro de la mañana. Doña Catalina González se bañaba antes de comenzar el día, después de eso, se dirigía hacia la cocina para preparar el desayuno y los alimentos para llevar a la milpa. El desayuno constaba de bocoles⁹ y café. Ella desayunaba después de que se retiraban todos a la milpa. Alrededor de las siete de la mañana se dirigía hacia el río para lavar la ropa y regresaba a las once.

Después de ir a la milpa a dejar la comida regresaba a la casa a seguir las actividades de la cocina y al mismo tiempo iniciaba la elaboración de los alimentos

⁹ Especie de molote echo de maíz, en forma redonda como las famosas gorditas pero de menor tamaño sin relleno. Se sirven con frijoles, salsa de jitomate y queso.

Familia Cristobal González



2000

que se consumirán en la cena, la cual constaba de pescado, frijoles, ejotes y café. Al llegar a la milpa repartían las actividades a desempeñar, algunos de los trabajadores escardaban el lugar de cultivo para quitarle las hierbas malas y otros parásitos dañinos. A la hora de la comida les mandaban enchiladas, ejotes hervidos, verdolagas y agua en varios guajes. Cultivaban maíz, tabaco y chile. El esposo de doña Catalina, don Isauro, al regresar de la milpa se iba al río a bañarse a caballo y aprovechaba su estancia para pescar y llevar el pescado fresco para cenar.

Los animales domésticos que cuidaban eran entre otros gallinas, pollos, puercos y patos, les daban de comer maíz principalmente y los utilizaban para su autoconsumo. Vendían su café anualmente sólo en la comunidad el cual cultivaban en la comunidad de Paso de Correo. La jornada de trabajo terminaba alrededor de las ocho de la noche.

LAS CAUSAS E IDEAS SOBRE LA MUERTE

CUADRO 12
CAUSAS DE MUERTE

Genealogía	Antes de 5 años			Por enfermedad			Por un evento criminal			Por edad avanzada		
	H	M	T	H	M	T	H	M	T	H	M	T
1		X	1		X	1				X		1
2	X		1	X	X	2	X		1		X	1
3				X	X	2				X	X	2
Total	1	1	2	2	3	5	1	0	1	2	2	4

La transición demográfica inició a finales de la década de 1930 con el descenso de la mortalidad con 0.4 por mil cada año. Por su parte, la tasa de natalidad se mantuvo invariable hasta principios de 1970, cuando inició su descenso. Aquí, como lo muestra la tabla el factor de mortalidad más frecuente fue

la muerte por enfermedad con 5 casos, seguido por el de edad avanzada con 4 casos, después el de muertes antes de los 5 años de edad con 2 casos y finalmente, muerte por evento criminal con un caso.

Aun cuando la ausencia de algún miembro afecta siempre a la familia, en los casos de muerte inesperada se produce una acumulación de efectos por la diversa actividad a la que se dedicaba en vida el fallecido. La muerte priva a la familia de un proveedor de bienes, por lo que deben efectuar una serie de ajustes para enfrentar su pérdida. La cultura opera en las circunstancias y hechos que afectan la vida del difunto desde joven, ante todo, los totonacas se han enfrentado al dolor y a la tragedia, al duelo y al alivio a través del aprendizaje de sus generaciones pasadas con respecto a lo que se debe realizar en el momento justo del fallecimiento.

CAPÍTULO VI LA CULTURA DE LA MUERTE.

La Vida y La Muerte: Cosmovisión, Sociedad y Cultura

Los mitos cosmogónicos y la religión fueron los recursos de los que se valieron los pueblos prehispánicos para explicarse la vida y su sentido, la muerte y sus consecuencias, o simplemente lo terreno e incomprensible, para así obtener orden y tranquilidad ante lo inexplicable.

En cuanto a los orígenes de los cultos funerarios en México, investigaciones arqueológicas encontraron que en Tlapacoya, hacia el año 1350 aC, se edificaron tumbas con cuerpos flexionados y ofrendas ya suntuosas, además de posibles sacrificios humanos. Para el período de 1300 800 aC, aparecen los cuerpos envueltos en petates y mantas de algodón, acompañados de objetos como vasijas, ornatos, comida, bebida, objetos personales, juguetes, y en ocasiones, perros sacrificados. Estos entierros denotan cierto desarrollo material de las culturas prehispánicas (Zarauz 2000: 35).

Hacia el año 200 aC, el culto a los muertos es más elaborado, las tumbas son hechas de paredes de piedra, e incluso se practica la incineración de cuerpos en Teotihuacan. De acuerdo a los testimonios de los primeros cronistas que llegaron a México, la vida individual y colectiva de los pueblos mesoamericanos giraba en torno a la religión y sus mitos de la creación, la agricultura, la guerra, la vida y la muerte.

La vida productiva y religiosa, estaba organizada en función de las deidades y sus ritos. En ese contexto de profundo misticismo, la religión también suministraba al hombre la convicción de que la existencia no terminaba con su “fugaz paso por la tierra”, representado en el “más allá” los anhelos frustrados de los pueblos. Así, como otras religiones, las prehispánicas ofrecían una respuesta a las preocupaciones y angustias frente a la muerte (Zarauz 2000: 35-36).

Para el totonaca agricultor, los días de muertos en realidad están dedicados a la vida, ya que la vida brota de la muerte, como la pequeña semilla que “muere” para dar paso a una planta, tal vez, por ello el campesino conjuga en la fiesta de muertos y en las ofrendas los productos derivados de los cereales, el amor a la madre-tierra, la fecundidad y la inmortalidad.

En los albores del siglo XXI se continúa con la celebración de los Días de Muertos, algunos rasgos de esta tradición se han perdido otros se han adquirido, bien por préstamos o creación original. “A pesar de ello hay constantes modificaciones a veces imperceptibles en las prácticas cotidianas que a primera vista parecen siempre las mismas, recurrentes, idénticas” (Bonfil 1993:3).

El significado de la muerte está conectada a la armonía del hombre con la naturaleza, su trasgresión a ésta causa enfermedad y muerte. Entender el sentir y concepción que se tiene sobre la muerte, nos lleva a establecer qué conocimiento adquieren los jóvenes totonacas a través de los abuelos sobre el tema de la muerte.

Cuando “se pierde el respeto” y se olvida a los dueños y dioses de la naturaleza como son: la tierra, el agua, el fuego, el monte, el viento y los cerros, éstos envían enfermedades o malestares para alterar el estado de salud de las personas; para evitar enojarlos hay que pedirles perdón y permiso para usar los recursos que protegen.

¡Hay que tenerlos contentos! Para esto se realizan ceremonias donde se ofrenda comida, bebidas y flores, las cuales van acompañadas de invocaciones, de rezos, música y danza, sin olvidar nunca a los dueños y dioses porque son los que dan vida.

A los elementos como el agua, la tierra y al fuego se les atribuye un contenido simbólico importante dentro de la cosmovisión totonaca, para localizar agua, se usan los camarones de río conocidos como *cozoles* o burritos; la tierra silvestre, las espinas, porque las plantas son espinas, crecen en tierra virgen, el humo representa lo que sube donde están los dioses.

Se utilizan una serie de símbolos que representan a los dioses y dueños, otros al medio ambiente en que viven, a los astros, a los cuatro puntos cardinales; el tlacuache, por ejemplo, es un símbolo de fertilidad por eso se usa en los rituales que marcan el paso de la pubertad a la adolescencia en la mujer.

Los fenómenos naturales y los astros son causantes de enfermedad, por ejemplo, el sol contiene demasiado calor y la luna, es extremadamente fría. La cosmovisión totonaca refiere de manera lógica todo aquello que afecta su ambiente, cuerpo, espíritu y mente. Esta cosmovisión mantiene la cohesión e identidad de la comunidad: reforzándose la relación entre los individuos que la integran, solidificando así lazos de parentesco, sociales, económicos, religiosos, de armonía, incluida aquí la salud, y de sobrevivencia ante elementos externos que puedan desequilibrar su organismo y su espíritu.

El culto a la muerte es parte del ejercicio colectivo que reflejará mejor la práctica ritual, y el acercamiento entre los individuos y sus ancestros se fortalecerán con procedimientos como la introspección, para descifrar la voluntad de los dioses.

La Importancia de la Naturaleza

El totonaca enfatiza que son los agentes naturales los que provocan las enfermedades como los cambios climáticos, el sol, la lluvia, el viento, el agua, la tierra, el frío, el calor, los animales, el ruido, la contaminación, la mala higiene y la deficiencia en la calidad de los alimentos. Estos elementos dañarán según sea el comportamiento del individuo con sus semejantes, el respeto que tengan tanto a la naturaleza como a los “dueños”¹⁰, pues para los totonacas todo lo que existe en el universo tiene vida. El beneficio y malestar que reciban los individuos de estos elementos estará en relación directa con su forma de comportarse a lo largo de su vida social y espiritual.

¹⁰ Nos comenta Áurea Vázquez que los “dueños” son los que cuidan el medio natural para que haya armonía y respeto entre los totonacas y la naturaleza.

De esta manera, es necesario pedir perdón al árbol por derribarlo que, después de caído, se debe rendir honores rituales al dueño del monte, los cuales están asociados al arrepentimiento de los participantes por su comportamiento y a ofrecer ofrendas y rezos, pues de no ser así, será causa de enfermedad y muerte.

El totonaca por medio de las plegarias, ofrendas, promesas, rezos y ceremonias rituales invoca la ayuda de los dueños y de Dios, particularmente cuando las enfermedades son de origen maligno. Esto dependerá del comportamiento que el paciente haya tenido, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, así como el haber respetado las prohibiciones establecidas en el marco de su cosmovisión.

Una de las constantes universales de la conducta humana se refiere a la relación que guarda con el medio natural que le rodea, con ello manifiesta su capacidad de adaptación, para dar solución a los obstáculos y a la satisfacción de sus necesidades. Cuando se le falta el respeto a la naturaleza, a las plantas, a la tierra, a los alimentos, a los animales, se provocan cambios en la naturaleza y éstos ocasionan enfermedades y malformaciones a las personas, la tierra está contaminada y la salud se deteriora (Lomnitz 2006:250).

Otro elemento importante es el vinculado a las actividades en torno a la milpa; la cosmovisión es una dimensión plenamente significativa que se encuentra en la vida doméstica, en los rituales de la casa, en las ceremonias de curación y en las ofrendas a los muertos. Una de las ceremonias comunitarias, que se articula con algunas práctica domésticas es la dedicada a los “dueños de los cerros”, que se realiza dos veces al año.

La Importancia de las Parteras

Para que este orden natural y universal tenga continuidad, se precisa de la participación de las parteras, para que la transmisión y práctica de estos conocimientos involucren a todos sus integrantes. En esta tarea, la comunidad del

grupo totonaco en sí, invierte diariamente mucho de su tiempo y de su esfuerzo recreativo y transformador, de sus recursos materiales y espirituales y no sólo monedas. De alguna manera, la presencia, la ausencia o la pérdida de alguno de los miembros será sentida en todos los rincones de la comunidad.

Desde el momento de su nacimiento hasta su muerte, el grupo totonaco estaba plenamente convencido que su único destino era ayudar y sostener a las deidades, que eran encarnaciones de las fuerzas de la naturaleza. Sólo con la ofrenda de su sangre y corazón podía el hombre conservar la armonía del cosmos, asegurar su bienestar y el de su comunidad.

La Cosmovisión entre los totonacas

A la cosmovisión se le define como la imagen o perspectiva que es característica de un pueblo; es decir, la concepción que tienen los miembros de una sociedad acerca de las características y propiedades de su entorno. Es la manera en que un hombre, en una sociedad específica, se ve a sí mismo en relación con el todo, es la idea que se tiene del universo. Cada cosmovisión, añade Johanna Broda, implica una concepción específica de la naturaleza humana. Aquí se propone que el término de cosmología se remite a la concepción del mundo realizada por un pensador especializado (Broda 2001:205).

Definiendo cosmovisión como “el pensamiento cosmogónico de los antiguos mexicanos que está reflejado en su representación del mundo basado en ciertas prácticas como la mitología, la astronomía y la adivinación; la ciencia del calendario impregnada de religión y de magia; el ritual que regulaba las fases más importantes de la vida privada y de la vida colectiva” Soustelle (1982:95). Así, Soustelle (1958: 101) define la cosmovisión otomí “como la representación del mundo presentes en sus diferentes sistemas rituales y en su rica mitología”.

Podemos definir la cosmovisión, según Johanna Broda (2002: 475) como “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de

manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”.

El ingreso al complejo simbólico en el que reconocemos la polarización que rige la cosmovisión otomí habrá que hacerlo a partir de los ejes espacio-temporales y de los corporales. Uno de los temas principales para la cosmovisión es el simbolismo de la casa que, como en gran parte de las comunidades mesoamericanas, remite a la estructura del universo Galinier (1990:45).

Félix Baez (1998:24) por su parte, afirma que las cosmovisiones operan como entidades integradoras del imaginario colectivo; son productos históricos resultantes de relaciones sociales en permanente transformación. La muerte está íntimamente relacionada al sistema social, así como es inherente a las necesidades funcionales de cada individuo.

Así una persona contenta está sana, tiene buena salud. Si está seria, no habla y se le ve triste, entonces tiene alguna enfermedad y puede morir. La salud significa para los totonacas que una persona no está enferma, que se siente feliz, sin importar el que no tenga mucho dinero. La salud es sinónimo de no estar enfermo. La enfermedad está reflejada en la tristeza, cuando se hizo corajes y cuando ocurrieron hechos desagradables dentro del seno familiar.

El sistema de creencias de los totonacas es una combinación de símbolos y de signos reelaborados en mitos, rituales y ceremonias, cuyo origen se piensa están basados en la cultura totonaca mesoamericana combinada con aspectos del cristianismo popular ibérico. El catolicismo impuesto a los totonacas cambió elementos de su cultura, para crear una religiosidad propia; ésta enfatiza la existencia de seres sagrados que tienen dominio sobre aspectos y entornos particulares del mundo, como son las iglesias, las cuevas y los cerros.

Sus Dioses y la Religión

Los seres sagrados fueron asociados a los santos católicos y, las figuras prehispánicas definidas muchas veces como “antiguas”, pero que antes y aun hoy poseen poderes mágicos, exigieron atención por parte de los totonacas, lo que les llevó a ejercer las celebraciones religiosas, a cambio de lo cual les retribuyen salud, buenas cosechas y bienestar en general. Son, sin duda, los curanderos y parteras quienes conocen mejor esta “costumbre”, transmitida como tradición cultural.

Algunos de estos seres se vinculan con la agricultura; el sol o *Chichini* es el dueño del maíz y se le asocia con la figura de Cristo. En la mitología totonaca, éste aparece como un héroe civilizador que encuentra el maíz y enseña a la humanidad cómo sembrarlo y cosecharlo. Por otro lado, la luna es un ser sagrado masculino, también conocido con el nombre de Manuel, que atrae a la mujeres y es muy útil en las peticiones de magia. Es rival del sol y lucha contra él durante los eclipses.

El dueño de los truenos, *Aktsini*, hace llover e influye en la milpa. Se le asocia con algunos seres celestiales como los arcángeles católicos y al apóstol Santiago. El trueno es uno de los dueños (dioses) totonacas más antiguos, es representado por un viejo y se relaciona con el agua. A la Virgen María se le vincula con el agua contenida en los pozos y manantiales. El señor o dueño del monte o dueño de los animales *Kiwikolo*, cuida el bosque y la fauna que habita en él; para cazar o talar árboles se le debe pedir permiso. A pesar de la caza y la tala inmoderada, aún se le tiene un enorme respeto (Oropeza 1992:45).

A partir de la década de los 1950, el Instituto Lingüístico de Verano se dio a la tarea de convertir a la población totonaca al protestantismo; sus tácticas de conversión dividieron a muchas comunidades en fracciones religiosas; que en ocasiones llegaron a enfrentamientos violentos. En los últimos seis años de esa década, su presencia se redujo. A finales de los años 1970 se fundaron templos Pentecostés en la zona, cuya doctrina tuvo gran aceptación entre los totonacas.

Los totonacos ante la muerte

Entre los misterios que rodean la existencia del hombre, han sido constantes y fundamentales los de la vida y la muerte, así como los que de ello derivan: el destino del cuerpo y el alma, las posibilidades de una existencia después de la muerte, y los deseos de trascendencia en el espacio y en el tiempo.

En la búsqueda de explicaciones se han manifestado todas las culturas, pues las preocupaciones sobre el origen de la vida y el destino del hombre al sobrevenir la muerte son universales. Si bien éstas son interrogantes que se ha planteado toda sociedad, pocas culturas han consagrado sus reflexiones y ritos a la muerte de la forma en que lo ha hecho los pueblo indígenas: la espiritualidad, imaginación, talento y fervor que ha vertido el grupo totonaca en su culto a los muertos “con los que establece estrecha comunicación”, así como en sus fiestas, percepciones artísticas, relacionadas con lo funerario, se han convertido en un elemento distintivo de su cultura (Zarauz 2000:11-12).

Para las culturas mesoamericanas, la muerte era sólo parte de un ciclo y no tenía una connotación intimidatoria o terrible; por el contrario, se le podía considerar como liberadora. Paul Westheim (1985:45-46) dice:

En el México prehispánico es fácil morir. Quizá para aquellos hombres la muerte no significaba más que el fin de una situación no precisamente muy afortunada y de cualquier manera solamente provisional.

Entre los pueblos prehispánicos la idea de la muerte estaba asumida plena y perfectamente (Zarauz 2000: 19). En gran medida esta cultura funeraria totonaca se mantiene vigente en la actual forma de celebrar a los muertos en Papantla. Lo que tradicionalmente se considera como la celebración del Día de Muertos, se sustenta en la fiesta prehispánica, a la que se han añadido elementos de la cultura española.

Por otra parte, la percepción católica de la vida y la muerte que trajeron consigo los españoles a América, no está exenta de angustia y temor. Aunque contempla la posibilidad del descanso eterno en el paraíso, el alma del individuo corre el peligro de caer en el infierno o el purgatorio, lo cual depende de su comportamiento moral en vida (Zarauz 2000:13).

En nuestro país, actualmente la relación entre el individuo y la muerte tiene múltiples expresiones. Particularmente entre los grupos indígenas tiene un mayor arraigo que tiende a desbordarse, en su cosmovisión, lenguaje, artesanías, pintura, poesía; percibiéndose actitudes que van desde la ritualidad hasta la desacralización, del rito a la fiesta, del rezo a los neologismos funerarios, del altar de muertos al chiste, del temor al desafío, de la ceremonia al ludismo.

La muerte contiene elementos comunes entre diferentes culturas, (incluso similitudes) y los pueblos prehispánicos: las descripciones del inframundo y algunos ritos y formas funerarias, por ejemplo, coinciden de manera sorprendente. Ello deriva de que siendo pueblos agrícolas y guerreros, encontraban explicaciones similares a sus preocupaciones y necesidades de comprensión sobre el devenir del mundo, la agricultura, la naturaleza, la vida y la muerte (Zarauz 2000:20).

Son recurrentes las descripciones del inframundo como un lugar oscuro y húmedo, del paraíso como un lugar luminoso con abundancia de comida; también es frecuente la noción de que el paso de las almas hacia el mundo de los muertos se lleva a cabo al cruzar medio acuoso, río o lago, conducido por alguien más o por un animal que muestra el camino; otro elemento importante es el de ofrendar a los difuntos, ofrecerles comida, flores e incienso.

La muerte por su parte, es considerada también como un elemento del sistema simbólico, estructuralmente unitario y susceptible de manifestarse de diferente manera, como por ejemplo en la lengua, ya que por medio de ella se identifican los significados comunes en el ritual religioso implícito en el sistema de creencias de los totonacas.

Existe el “*calinin*” el cual describe los dos lugares sagrados caracterizados por los totonacas. Las concepciones sobre lugares sagrados como el Tamoanchan y Tlalocan son, según (López Austin 2001:62), polémicas y variadas. También lo son, a su vez los estudios sobre el mito y la religión, en particular sobre las creencias, prácticas e instituciones religiosas mesoamericanas. Las religiones indígenas actuales no son, evidentemente, una mera versión del pensamiento y de las prácticas prehistóricas; pero, además de la fuerte influencia del cristianismo, continúan sus viejas y “nuevas” tradiciones y ceremonias.

La buena muerte es la que se cumple según la tradición según las normas establecidas en la comunidad, es decir, “las condiciones del lugar”, como el morir en la comunidad; “de tiempo”, morir cuando se ha llegado a la vejez, así como el haber criado muchos hijos, los cuales llorarán y se sacrificarán por sus padres y, de la “manera de morir”, sin sufrir, sin accidentes, sin enfermedad, sin resentimiento, ni rencor.

Por su parte, la mala muerte es la que se considera impura y en desorden, al mismo tiempo provoca la ira de los “dueños”. Ésta les llega los individuos que han cometido una falta grave y se manifiesta en circunstancias específicas, por ejemplo, morir brutalmente a golpes, fulminado por un rayo, ahorcado, ahogado o asesinado; insólitas o anormales, como las mujeres que mueren antes de culminar la gestación o en el momento del parto. Otra manera de morir es la espiritual, pues cuando se deprime una persona, por algún problema sin resolver, llega al extremo de enfermarse físicamente y finalmente morir.

De esta manera, en las actuales religiones indígenas se encuentran vivas tantas creencias y prácticas, hay tantas bases resistentes al cambio, que siempre es fructífero, según el autor (López Austin 2001:71), recurrir a ellas para el estudio de la religión mesoamericana y, recíprocamente es posible explicarlas en el contexto histórico de una tradición milenaria.

Así, los preparativos en vísperas de día de muertos como el de colocar ofrendas, pedir por el descanso de las almas de los difuntos, rezar durante períodos de tiempo como a los cuatro días de haber fallecido, a los nueve o doce

días, a los ochenta días y al cumplirse el año del deceso; en otro orden de ideas, se celebra la vida al recordar a sus muertos, pues se trata de restituir lo que la muerte les quitó. Así, para que los recuerden todo el tiempo, cada año se les dedicará una ofrenda en la que colocarán todos aquellos objetos personales, así como la comida y las bebidas preferidas del difunto.

Tenemos que, las alabanzas son importantes en estos períodos de duelo ya que se cantan en grupos que van de dos a quince personas. Al acordar el grupo en donde van a cantar, se decide quien llevará la primera, segunda y tercera voz; en ocasiones son acompañados por los rezanderos, así como adolescentes, jóvenes y adultos que se agrupan por decisión propia para acompañar a los dolientes.

El objetivo de esta práctica es honrar a los muertos. Es una ceremonia impregnada de espiritualidad y misticismo, es al mismo tiempo, una celebración alegre en la cual participa toda la familia y la comunidad, estrechándose con más énfasis las relaciones sociales. Parece que, la función de estas celebraciones como hechos sociales religiosos expresan, como lo confirmó Durkheim, el sentimiento de solidaridad, tanto dentro de la familia como de la comunidad en general. Es reafirmada y repetitiva por medio del ritual para que se lleven a cabo tal y como se indica en las deberes y derechos de la comunidad.

Así, la religión y los ritos permean toda la actividad ceremonial a dedicar tiempo para ofrendar a los muertos es la institución que reglamenta los deberes y derechos de los individuos al indicarles la manera adecuada de comportarse como elementos de la sociedad. Esto permitirá que todos respeten y sean respetados cuando se realice una ceremonia colectiva como la de día de muertos, en la cual cada uno de los participantes ofrendarán a sus difuntos y al mismo tiempo recordarán a todos los fallecido de la comunidad.

El destino de los Muertos

Entre los totonacas cuando se muere una persona, no importa su edad, la acuestan de este a oeste. La cabeza debe quedar en dirección al este si la persona muere entre la una y las doce de la noche, y si muere entre la una de la mañana y las doce del medio día entonces su cabeza debe quedar al oeste. Esto significa que el que muere hacia el este llevará el sol y no lo perderá de vista y de esa manera podrá encontrar rápidamente el camino hacia el cielo.

En el momento de fallecer alguien se le coloca una vela entre las manos a la altura del pecho, ésta será la luz que alumbrará el camino hasta llegar al lugar donde va. Si no hay vela, entonces se le coloca una cruz de palma bendecida y se busca a un rezandero así como un crucifijo prestado para colocarlo en la cabecera del difunto, el cual se devolverá a los 4 días del fallecimiento con comida y ropa.

Antes de introducir al difunto en la caja, se baña y se viste, dentro de la caja se coloca una muda de ropa y se le prepara una almohada con hojas de chaca blanca, estas hojas simbolizan que el muerto revivirá en el otro mundo, limpio y con una nueva vida.

Su ropa es guardada dentro de la caja, algunas prendas se las colocan en la cabeza y otras en los pies, para que no tenga frío, así como su calzado para que no ande descalzo. Si al llevarlo al cementerio se encuentran con una cruz se detienen y lo descansan ahí, el rezandero reza a la Santa Cruz y a Jesús para que reciban bien al espíritu.

En la velación se quedan los familiares, parientes y amigos durante veinticuatro horas, si murió de día. Si falleció de noche lo velan dos noches y al tercer día lo llevan a enterrar. Durante la velación, las mujeres se encargan de que el incensario no se apague y siempre esté ahumando, así como de encender las veladoras en cuanto se terminen las que ya estaban encendidas.

Al día siguiente lo llevan a enterrar, pero antes, lo pasean por los lugares de la casa en los que le gustaba estar con los pies dirigidos siempre hacia la puerta.

Camino al cementerio, se pone sobre la caja maíz, una jarra nueva con agua que debe romperse y “tochones” o tortillas hechas el día antes, para que el difunto no se preocupe por el alimento. El maíz representa la nueva vida que va a retoñar en el otro mundo y el agua significa la nueva vida, la alegría y que no le faltará durante el viaje al lugar donde se dirige.

El entierro debe ser de con la cabeza al occidente y los pies al oriente. Al echar la tierra se bendice al difunto. Se coloca provsionalmente una cruz hecha con madera de chaca, que será sustituida a los nueve días por una hecha con madera de cedro. Después de que se enterró al difunto, su espíritu va a caminar por polvo y el agua que le acomodaron en su caja le servirá para que no le de sed. Enseguida, pasa por un lugar frío, por lo que sus ropas le servirán para protegerse del él.

Después caminará por un lugar oscuro, y la vela que le pusieron entre sus manos le servirá para alumbrar el camino. El siguiente camino será largo y sin comida, esto dependerá de los pecados acumulados y del comportamiento que haya tenido en vida y durará hasta que encuentre la luz verdadera.

La siguiente travesía será cruzar el río grande con la ayuda de un perro. Aquí es importante mencionar que en vida no se le debe de dar la comida al perro de la mano, porque cuando muera el perro desconocerá al difunto. Ya en la orilla del río el perro carga al difunto en su lomo y lo atraviesa al otro lado. En su camino se encuentra con una cruz blanca la cual representa la salvación. Continúa su camino y observa una cruz de árbol de chaca y en ese momento es cuando llega al lugar donde sana y se purifica de sus pecados.

Las Fiestas y Ceremonias

Uno de los lugares de la República Mexicana donde la festividad del día de muertos se celebra todavía con mucho apego a la tradición, es la región totonaca

al norte del estado de Veracruz, donde encontramos algunos elementos festivos específicos y únicos.

Se considera que quienes murieron ahogados en accidentes permanecen en la tierra hasta el 30 de noviembre, día de San Andrés (Cabrera Vargas 1991:165). En la zona totonaca, para el 31 de octubre se espera la llegada de los niños y se les recibe con juguetes, frutas y dulces; las tumbas se adornan y se ofrendan flores de varios colores, blancas, azules y rosas. También se acostumbra que en las casas se abran las ventanas y puertas para que las almas puedan entrar y salir libremente.

El día 1° de noviembre se van las almas de los niños y llegan las almas de los adultos, para quienes hay tamales, mole, pan y frutas, además de preparar el pan de ánimas, dulces de camote, calabaza, miel, alfeñiques, leche y agua.

Al terminar la celebración la ofrenda se reparte entre los compadres, amigos y familiares. La ofrenda incluye flores, imágenes religiosas puestas sobre papel de china y velas; en el piso, frente a la ofrenda, se coloca un sahumerio con copal (incienso). Para indicar el camino a las almas de los muertos del cementerio a su casa, se utilizan veladoras, aunque también se esparcen pétalos desde la ofrenda hasta la puerta de la casa (Cabrera Vargas 1991: 166).

Promesas de curación. Están referidas a aquellas personas que se van a curar, así como de los diferentes tipo de comida ofrecidas por éstas de acuerdo a sus posibilidades económicas; pueden ser “promesas chicas” o “promesas grandes”, nombradas así por los curanderos. En las promesas chicas se realizan entre otras el levantamiento de sombra; las promesa grandes son dedicadas a ceremonias conocidos como “Canario”, “Malintzin” o *tamacachaqat* (lavamanos), principalmente en éstos rituales se ofrendan de 4 a 6 y hasta 15 guisos diferentes como son tamales, pulakles, pan, capitas, totopos, pintos, sacahuil de cabeza de puerco, bollitos de anís, café, cacao, entre otros.

Levantamiento de mesa. Esta tiene que ver con el nacimiento de un nuevo ser, la partera responsable de tal hecho pide a los “caseros” que preparen *stakala* (tamal de masa), *saqsiquela* -atole de masa con canela- y mole; los alimentos se

colocan en el altar y ahí mismo se sahuma al niño recién nacido. La ofrenda representa el alimento para las “nanitas” que son las parteras muertas, esto con el fin de que no le hagan daño al niño y pueda crecer sano. Al niño o niña se les “casa” con una muchacha o muchacho sano según sea el caso, para que el espíritu de estos jóvenes proteja a la criatura.

La familia de la criatura le envía a su “yerno” o “nuera” comida de la que se colocó en el altar para que se den por enterado de que los han casado y deben corresponder con un pequeño regalo, que por lo general es ropa para la criatura. La familia que recibe la ofrenda sabe que no debe de calentar los tamales en el comal, porque de hacerlo, el niño empezará poco tiempo después a “pelarse” como si se hubiera quemado.

Comida de velorio. Cuando alguien muere, en el momento mismo de la velación del cuerpo, a los presentes se les da de comer lo que haya en casa, como arroz o frijoles con chicharrón; cuando la familia del fallecido tiene solvencia económica dan de comer arroz con pollo (puchero), o caldo de pollo. Para la ofrenda de los cuatro días, los familiares del difunto envían a personas de su confianza a que recolecten “limosna” con los vecinos de la comunidad. La “limosna” consiste en dar un poco de nixtamal, frijol, chile de mole, ajonjolí y huevo. Una vez que los *skiwayanín* (recolectores de limosna) consideran que han reunido lo suficiente para preparar lo que se va a ofrendar en el altar regresan con todo lo recolectado. A los 4 días, preparan con lo reunido tamales de huevo, pepitorias y café; todo lo colocan en el altar y el rezandero inicia la oración, al finalizar el rezo el rezandero se lleva todo lo que se ofrendó sin dejar nada en el altar pues la familia del fallecido no debe comer nada de lo que se ofrendó porque de lo contrario piensan que habrá otro fallecimiento en la familia.

Novenario y 80 días. En estas fechas se ofrenda en el altar mole, tamales de puerco o gallina, pan, cacao, totopos, conserva de calabaza, pepitorias, atole de masa con canela y endulzado con panela, aguardiente, cigarros y ropa del difunto. Se dice que cuando se ofrenda mole no se debe acompañar con arroz, porque el difunto “verá gusanos, no arroz” y no se acercará a probarlo.

Estas celebraciones son en honor a los difuntos de las diferentes comunidades, en ellas es costumbre ofrendar mole de guajolote, de gallina o de puerco, atole morado o blanco y tortillas chicas hechas a mano y pan; primero se ofrenda en el altar y luego los invitados y familiares pueden comer, conviviendo así en armonía con toda la comunidad.

En general, en el grupo étnico totonaca la presencia del hombre está en segundo término, pues son más importantes los “Dueños” a quienes les dan de comer primero, entre otros se destacan al “dueño” de la tierra, del agua, de la lumbre, del monte, de los cerros y de todo aquello que rodea a la naturaleza.

Algunos investigadores sociales llaman a estas expresiones “creencias” lo cual adolece de seriedad, por ejemplo, el hecho de que los muertos estén muertos no quiere decir que ya no regresen al mundo de los vivos, para algunos esto no es posible. Sin embargo, respetando la filosofía totonaca podemos afirmar que los muertos viven entre ellos porque sienten su presencia y platican con ellos, de esa manera se sienten muy bien tanto los vivos como los muertos.

No hay que pasar por alto el hecho de que la influencia cultural occidental en el grupo totonaca es muy evidente, pero ello no ha cambiado en su totalidad la forma de pensar del grupo, lo único que hacen es adaptarse al medio en el cual viven y comparten día a día con los demás, pues de esa manera mantienen latente su forma de vivir, sus costumbres.

La cosmovisión indígena está permeada con el bagaje de costumbres y tradiciones que se han considerado como de origen prehispánico, donde los hombres son entidades que se encuentran en armonía con la naturaleza. La trasgresión de las normas de conducta establecidas en la comunidad, causará el desequilibrio, ocasionando primero la enfermedad y posteriormente la muerte.

Economía de la muerte

En el momento en que muere alguien se le coloca una vela entre sus manos a la altura del pecho, ésta será la luz que iluminará el camino hasta llegar al lugar que

va. Al mismo tiempo, se recolecta casa por casa nixtamal, sal, huevo, chile seco, pipián, ajonjolí, aceite, azúcar y café. Todo ello servirá para hacer la ofrenda del difunto. Entre compadres se obsequian los productos cultivados para ofrendar en el altar del muerto.

El costo de total de los alimentos, objetos y materiales utilizados en la ofrenda del altar es de 18, 500 pesos, sumado a lo anterior está el costo del hospital, el cual asciende a 15, 900 pesos, pues la mayoría de las veces el difunto fallece en ese lugar. La familia es la que absorbe todos los gastos, pues la comunidad aun cuando participa, lo hace con cosas materiales y alimentos pero no con dinero.

A los cuatro días de haber fallecido una persona se le ofrece una ceremonia, pero un día antes de esta fecha van a comprar todas las cosas que se van a necesitar como son los alimentos, las frutas, las flores, los utensilios y algunos adornos. El dueño compra lo más que puede, pero los amigos y vecinos le llevan una pequeña ofrenda que consta de azúcar, café, sal, pollos, pasta de mole, pan, veladoras y flores.

Se dice que en este día, se le da de comer por primera vez al espíritu y no al llevarle su cruz al cementerio. Este día también es el mejor ya que representa a los cuatro puntos cardinales. Los cuatro días están representados a su vez con la resurrección de Jesús, el cual resucitó a los tres días de haber muerto, y entonces al cuarto día ya puede venir el espíritu del difunto a probar la ofrenda.

Cuando participan algunos de los parientes es porque ha muerto una persona mayor de edad, pero cuando muere un niño no participan. Si la persona murió por la noche deben tener un día antes la ofrenda. Ese mismo día recolectan ramas tiernas de palma para hacer un arco y soles que llevará el altar. Antes ocupaban palmilla porque en los montes altos abundaba.

Cinco horas antes de realizarse la ceremonia llegan los parientes, los hombres traen leña, las mujeres nixtamal, pollos y agua, y en ese momento se inicia el adorno del altar. Primero trenzan las palmas tiernas, al terminar la colocan

en cada una de las esquinas frente al altar amarrándolas en los horcones, después forman un arco jalando las puntas de las hojas de cada extremo.

Entre lo trenzado colocan flores de tulipán, flor de muerto, hojas de limonaria y sempiterna. Si hacen sólo soles, le bajan hoja por hoja a la rama tierna de la palma para efectuar los adornos en forma del sol. Frente al altar colocan dos palos de dos metros amarrándolos con los horcones del altar para que no se caigan y en la punta amarran otro palo uniendo los dos anteriores. Cada cincuenta centímetros de distancia colocan los soles, el que va hasta debajo debe estar a ochenta centímetros alejado de la tierra.

Algunos les ponen a esos palos las ramas tiernas del tulipán de unos veinte centímetros, así como ramas tiernas de estribillo, enredándolas de tres en tres con un pabilo y enciman colocan los soles. Antes, para hacerlos soles ocupaban la rama tierna de coyol, que para cortarlo necesitaban subir a una escalera de tarro lo suficiente alta.

Mientras los hombres adornan, las mujeres preparan la comida para la ofrenda y otras cosa que se necesitan ahí. Una hora antes de la hora en que el difunto murió debe estar listo el adorno, pues al mismo tiempo colocan la ofrenda de los alimentos. Al terminar de poner la ofrenda les dan de comer a las personas mayores que están presentes para que le hagan compañía al difunto. Después de pasar los mayores, siguen todos los que ayudaron y visitaron al deudo. Al concluir de comer se quedan un rato más para esperar la hora de quitar la ofrenda.

Si el difunto dijo antes de morir que le tocaran música en su ceremonia, le tocan la que más le gustaba, que en su mayoría era en vivo con los huapangueros. Hace tiempo, nos dice Domingo Francisco Velasco, nuestros ancestros tocaban en el violín la música especial para la ceremonia de los muertos; hoy sólo se escuchan a los huapangueros.

A las ocho horas de haber puesto la ofrenda vuelve a rezar el rezandero, para inmediatamente retirar la ofrenda. La dueña de la casa por su parte les pide a otras mujeres que le ayunen a repartir la ofrenda a los presentes. El pan lo rebanan en partes iguales para darlo a cada persona, también reparten las

tortillas, las carnes, los tamales y las frutas, al igual que los líquidos. Finalmente, entre las mujeres se reparten los trastes sucios para lavarlos y los hombres regresan las cosas prestadas como sillas, mesas y metates.

Actualmente, los totonacas conservan estrategias ancestrales de aprovechamiento de los agroecosistemas; poseen parcelas de tierras en diferentes altitudes y sobre laderas con diversas pendientes, de esa manera diversifican su calendario agrícola, siembran diversos productos y aprovechan al máximo la fuerza de trabajo familiar.

Cuando fallece una persona, sus parientes recurren a los familiares más cercanos, vecinos y amigos para solventar los gastos de la caja y el funeral. Después invitan a tres varones amigos para que recorran la comunidad y si es posible van a las comunidades vecinas, con el fin de coleccionar alimentos como nixtamal, ajonjolí, chiltepín, huevo, sal, panela, calabaza, hojas de plátano, entre otros, que servirán para preparar tamales, pepitorias y dulce de calabaza. La colecta no debe hacerla la familia del difunto, no deben comprar alimentos y mucho menos consumir los que ellos poseen para preparar la comida, ya que piensan que de lo contrario, podría morir otro miembro de la familia y pasaría lo mismo si consumieran el contenido de la ofrenda.

CUADRO 13: TABLA DE COSTOS

Objetos	Costo	Sin costo
Caja para el muerto	9, 000.00	
Gastos médicos	5, 000.00	
Trámites apertura de fosa	500.00	
Excavación de fosa	800.00	
Pago Rezandero (5 rezos)	600.00	
4 kilos de café	120.00	
2 kilos de frijol	30.00	
2 kilos de chicharrones	70.00	
½ kilo chilchote	25.00	
12 kilos de tortilla	150.00	
100 piezas de pan	100.00	

3 kilos de arroz	45.00	
2 litros de aceite	40.00	
4 kilos de jitomate	40.00	
2 litros de aguardiente	40.00	
4 kilos de huevo	32.00	
3 kilos de cebolla	20.00	
4 cirios	120.00	
3 rollos de flores	300.00	
½ de velas	40.00	
Un kilo de incienso	70.00	
Una carga de leña		X
Una botella de vino	100.00	
Pago, 2 ayudantes cocina	300.00	
8 pollos	560.00	
4 cajas de refresco	240.00	
Una ollita de barro		X
2 veladoras	60.00	
2 bolsas de sal	40.00	
100 vasos desechables	80.00	
50 platos prestados		X
6 kilos de azúcar	45.00	
Un paquete de servilletas	48.00	
1/4 de agua bendita		X
COSTO TOTAL:	\$ 18,615.00	250.00

Recursos naturales asociados a la ceremonia mortuoria

Los totonacas mantienen una relación directa y espiritual con la naturaleza, buscando el equilibrio, como lo hicieron los ancestros prehispánicos. Una de las constantes universales de la conducta humana se refiere a la relación que guarda con el medio natural que le rodea, con ello manifiesta su capacidad de adaptación, para dar solución a los obstáculos y a la satisfacción de sus necesidades. Para los totonacas el sol, la luna, el viento y el agua son los cuatro puntos cardinales. De

acuerdo a su cosmovisión se dan las siguientes asociaciones; norte-viento, oriente-sol, poniente-luna, sur-agua.

El árbol y el hombre son del mismo origen, por eso la planta siente y sufre enfermedades al igual que nosotros. Cuando ocurren demasiados relámpagos se esconde el machete, el metate y no se junta lumbre. Estos fenómenos (los rayos) son las espadas de los dueños del monte, del agua del fuego y del viento. Los rayos caen sobre los árboles más débiles como es el chijol, el cedro, el mango, el mamey, la palma, la caoba, el zapote.

Cuando se le falta el respeto a la naturaleza incluyendo las plantas, la tierra, los alimentos y los animales, se provocan cambios en la naturaleza y a su vez, éstas ocasionan enfermedades y malformaciones a las personas. Cuando la tierra está contaminada creen que la salud se deteriora.

Otro elemento importante es el vinculado a las actividades en torno a la milpa; la cosmovisión es una dimensión plenamente significativa que se encuentra en la vida doméstica, en los rituales de la casa, en las ceremonias de curación y en las ofrendas a los muertos. De las ceremonias comunitarias, la que se articula con estas prácticas domésticas es la dedicada a los “dueños de los cerros”, que se realiza dos veces al año y es conducida por los curanderos de la comunidad.

Una ceremonia al cerro permitirá que se presente la lluvia y alimentará al maíz; los participantes permanecen en la iglesia de la comunidad y sólo salen para la celebración de la “promesa”¹¹. Para celebrar la ceremonia, se prepararán y resolverán tres necesidades de suma importancia, entre las cuales están las bebidas, los alimentos y los adornos. Hasta el siguiente día, los curanderos participantes se reúnen en la casa, dentro de la cual se sientan ante una mesa, uno de ellos extiende sobre ella una servilleta que contiene unas monedas, la figura de la “antigua”; además un cristal transparente en forma de cubo por el que ven el “mal”. El mismo curandero, sahuma catorce semillas blancas y nuevas de

¹¹ Está referida a la ofrenda que se presenta al dueño del cerro para que los curanderos acudan a él sin el temor de enfermar tanto a sus pacientes como ellos mismos.

maíz, teniéndolas en su mano derecha las eleva sobre los cuatro puntos cardinales, las besa y después las echa sobre la servilleta.

La semilla que se levante será el “nahual” del maíz, es decir, protectora, y es la que señala el tipo del mal viento así como al cerro al que habrá que hacer llegar la “promesa”. Al pie del cerro, mediante rezos se pide la concesión del agua, ofreciendo el curandero una ofrenda en el altar, donde presiden la virgen de Guadalupe, San Isidro y San Antonio Apóstol. Deposita seis platos con caldo de pollo con dos piezas, cuatro refrescos, dos cervezas, café, atole, un litro de aguardiente y seis cigarrillos encendidos que se depositan en el suelo: tres al oriente y tres al occidente, siendo éstos los que ahuyentan al “mal viento”.

Antes de regresar a la comunidad, el curandero toma una vela encendida, dan una vuelta alrededor del cerro y así inicia el regreso con las velas encendidas, apagándolas hasta que se alejan del cerro. Nadie voltea para que no “regrese el mal viento” a las personas, anulándose entonces la “promesa” realizada.

**CUADRO 14:
RECURSOS NATURALES USADOS POR LOS TONACAS DE PAPANTLA, VERACRUZ.**

Nombre común	Nombre científico	USOS						
		1	2	3	4	5	6	7
Jonote	<i>Muntingia calabura</i>		X					X
Laurel	<i>Talauma mexicana</i>							
Cedro	<i>Cupressus Lindleyi</i>			X				
Ceiba	<i>Bombax ellipticum</i>			X				X
Chaca	<i>Bursera simaruba</i>						X	
Aguacate	<i>Persea gratissima</i>	X	X					
Zapote mamey	<i>Achras sapota</i>	X	X					
Palmera de coco	<i>Cocos nucifera</i>	X						
Mango	<i>Mangifera indica</i>	X						
Chico zapote	<i>Achras sapota</i>	X						
Chote	<i>Parmentiera edulis</i>					X	X	
Pagua	<i>Persea gratissima</i>	X						
Naranja	<i>Citrus aurantium</i>	X					X	
Mango criollo	<i>Mangifera indica</i>	X						
Chijol	<i>Piscidia piscipula</i>					X	X	
Raspa sombrero	<i>Curatella americana</i>				X			
Palma de coyol	<i>Yucca australis</i>							X
Guásima	<i>Gauzuma ulmifolia</i>		X			X		
Higuera	<i>Ficus carica</i>							
Zacate	<i>Calea zacatechichi</i>							

Zapote cabello	<i>Achras sapota</i>	X				X		
Palmera de coyol	<i>Yucca australis</i>			X				
Jobo	<i>Spondias lutea</i>	X	X					
Plátano	<i>Musa sapientum</i>	X						X
Tamarindo	<i>Tamarindus indica</i>	X						
Ciruella	<i>Phyllanthus acidus</i>	X				X		
Pimiento	<i>Capsicum annuum</i>	X						
Liliaques	<i>Solidago mexicana</i>	X	X					
Acuyo	<i>Piper aritum</i>	X	X					
Cojón de gato	<i>Caesalpinia crista</i>		X					
Pichoco	<i>Erythrina coralloides</i>	X	X					
Pata de vaca	s/d.		X					
Cordoncillo	<i>Bauhinia mexicana</i>		X					
Gordolobo	<i>Piper melastomoides</i>		X					
Guasimilla	<i>Onaphalium semias</i>		X					
Palma real	<i>Gauzama ulmifolia</i>		X	X				
Parra (Bejuco)	<i>Annona cherimolia</i>			X				
Ojite	<i>Yucca australis</i>							
Laurel real	<i>Vitis tiliaefolia</i>							
Tabaquillo	<i>Parthenium</i>							
Guayabo	<i>Cereus Donkelaarii</i>	X	X			X	X	
Caña de azúcar	<i>Saccharum officinarum</i>							
Higuerilla	<i>Yucca australis</i>							
Mozote blanco	<i>Bouvardia</i>							
Mozote amarillo	<i>Ternifolia</i>							
Tepejilote	<i>Psidium guajava</i>							X

Acotaciones: 1 Alimentación 2 Medicinal 3 Construcción de casas 4 Elaboración de instrumentos 5 Madera 6 Leña 7 Ritual

Fuente: Trabajo de campo 2005; Díaz, José Luis, Índice y sinonimia de las plantas medicinales en México. Monografía Científica I 1976: 105-120.

LAS CEREMONIAS DE MUERTE

Morir entre los totonacas

En muchas ocasiones resulta imposible señalar los límites de la muerte y de la práctica mágica, especialmente cuando el individuo emplea por igual una práctica en la que alterna procedimientos empíricos con fórmulas místicas o esotéricas. Sin prejuicios, debemos respetar la celebración del culto a la muerte, entender la fuerza y vigencia de sus ideas, así como comprender y explicar las prácticas

actuales de ancestral raíz cultural. Franquear el umbral del significado de la muerte entre los totonacas demanda despojarse de ideas preconcebidas para aprender y reconocer conceptos culturales que han permanecido por siglos.

En México, durante el mes de noviembre, la fiesta de “Días de Muertos” representa dentro del calendario social, agrícola y religioso, uno de los acontecimientos de mayor relevancia. Socialmente es el momento en que se reafirman las relaciones filiales y de parentesco. Son los días en que los diversos grupos étnicos ofrendan a la *Madre Tierra* por haberles brindado, durante el año que está por finalizar, sus frutos para el mantenimiento de la población. Es la época en que se obsequia a quienes nos han antecedido en “el camino del nunca jamás”, y se comparte con los parientes vivos más cercanos. Es el tiempo en que se conjuga lo sagrado y lo profano, por lo regular se pasa muy sutilmente de un “tiempo profano” a un “tiempo sagrado”

Es en el “espacio sagrado”, donde se van a realizar los ritos y las ceremonias, tiene su centro en cada uno de los altares familiares, en la cruz principal de la comunidad, en los sepulcros de los cementerios y en ocasiones en los oratorios públicos y privados. En estos sitios, al mismo tiempo que el movimiento es dinámico y ágil, es pausado y tranquilo, se respira paz y alegría. En el interior del recinto sagrado queda trascendido el mundo profano, en el lugar consagrado se hace posible la comunicación con los dioses, y por consiguiente, debe existir una “entrada” hacia lo alto por la que los dioses puedan descender a la tierra y el hombre ascender simbólicamente al cielo, o bien quienes se encuentran en el inframundo puedan subir a la superficie terrenal y quien haya transgredido las normas viajará a ese mundo desconocido para los vivos. Los santuarios y lugares sagrados son las entradas al cielo y lugares de tránsito entre el cielo la tierra.

De igual manera, previo a estas celebraciones y dentro del tiempo y espacio profano, económicamente en cada una de las regiones de México, existe un gran movimiento comercial, pues los mercaderes se han preparado con anticipación para mostrar y vender sus mercancías, acorde con el área en que viven, algunos

de ellos hacen el esfuerzo por introducir novedades para el adorno de tumbas y altares; algunos logran sus objetivos otros no, aun cuando todos salen beneficiados y reciben buenas ganancias. Pero es en aquellos grupos humanos o poblaciones con antecedentes prehispánicos, donde la fiesta, en honor a los difuntos, tiene su máxima expresión y donde aún persisten ceremonias, mitos y tradiciones indígenas entremezclado con los ritos católicos.

Un aspecto fundamental de nuestra cultura mexicana es su fuerte aspecto histórico, asentado en las civilizaciones mesoamericanas, clave fundamental para entender nuestro carácter social, circunstancia que matiza la toda vida mediante la tradición. Lo español, aun cuando proporcionó el lenguaje, esencia de la relación humana, quedó superpuesto a una cultura que, a lo largo de los siglos, reapareció en todos los órdenes de la vida, cada vez con mayor fuerza: en la veneración a Guadalupe Tonantzin; en el espléndido barroco mexicano de iglesias y edificios coloniales; en las pinturas de cristos sangrantes y torturados; en las fórmulas del deber que recuerdan al *tlatoani*; en las relaciones sociales de la vida diaria; en el manejo de la economía tanto individual como colectiva, como es el caso del *tequio*; en el arte plástico, literario, poético.

La comunidad totonaca ha construido sistemas protectores para retirar los malos espíritus después de que ha muerto alguien a través de rezos, limpiezas, levantamiento de mesa realizado por la partera para proteger al recién nacido, con una connotación ritual y ceremonial la cual les permitirá tener una vida después de la muerte.

La muerte sigue siendo un elemento central en la vida ritual del indígena totonaca. Es todavía y con mucha fuerza la tradición ancestral que los totonacas han mantenido viva, una inmersión en el tiempo, tal vez no para buscar al dios “totonaco” de la muerte, *Tlajaná*, pero sí para encontrar ahí los colores de la muerte: el amarillo ardiente como el sol del *cempasúchil*, las ofrendas de comida, los dulces y bebidas que alimentan a los muertos y nuestra tradición. En ese pasado están los sabores, olores, texturas y colores que conectan al presente con

la tradición funeraria que sigue vigente, que el totonaca se ha empeñado en revitalizar.

Los avisos para saber que alguien va a morir son muy socorridos entre los totonacas pues, son presagios los que indican que habrá un deceso y deben tomar precauciones. Por ejemplo, si tiembla el ojo sin ningún motivo aparente es señal de presagio. La muerte, entonces significa prueba y viaje; purificación y simbolización; buena y mala, así como una iniciación. Ésta representa la resignación a morir de un individuo, colectivamente.

La buena muerte es la que se cumple según la tradición según las normas establecidas en la comunidad, es decir, “las condiciones del lugar”, como el morir en la comunidad; “de tiempo”, morir cuando se ha llegado a la vejez, así como el haber criado muchos hijos, los cuales llorarán y se sacrificarán por sus padres, y de la “manera de morir”, sin sufrir, sin accidentes, sin enfermedad, sin resentimiento, ni rencor.

Por su parte, la mala muerte es la que se determina impura y en desorden, al mismo tiempo provoca la ira de los “dueños”. Ésta llega a los individuos que han cometido una falta grave y se manifiesta en circunstancias específicas, por ejemplo, morir brutalmente a golpes, fulminado por un rayo, ahorcado, ahogado o asesinado; o fallecimientos insólitos o anormales, como las mujeres que mueren antes de culminar la gestación, o en el momento del parto. Otra manera de morir es la espiritual, pues cuando se deprime una persona, por algún problema sin resolver, llega al extremo de enfermarse físicamente y finalmente morir.

Los preparativos en vísperas de día de muertos como el de colocar ofrendas, pedir por el descanso de las almas de los difuntos, rezar durante períodos de tiempo como a los cuatro días de haber fallecido, a los nueve o doce días, a los 80 días y al cumplirse el año del deceso; en otro orden de ideas, se celebra la vida al recordar a sus muertos, pues se trata de restituir lo que la muerte les quitó. Así, para que los recuerden todo el tiempo, cada año se les dedicará una ofrenda en la que colocarán todos aquellos objetos personales, así como la comida y las bebidas preferidas del difunto.

Tenemos que, las alabanzas son importantes en estos períodos de duelo ya que se cantan en grupos que van de dos a quince personas. Al acordar el grupo en donde van a cantar, se decide quien llevará la primera, segunda y tercera voz; en ocasiones son acompañados por los rezanderos, así como adolescentes, jóvenes y adultos que se agrupan por decisión propia para acompañar a los dolientes.

El objetivo de esta práctica es honrar a los muertos. Es una ceremonia impregnada de espiritualidad y misticismo, es al mismo tiempo, una celebración alegre en la cual participa toda la familia y la comunidad, estrechándose con más énfasis las relaciones sociales.

La función de estas celebraciones como hechos sociales religiosos expresan el sentimiento de solidaridad, tanto dentro de la familia como de la comunidad en general. Esta solidaridad es reafirmada y repetitiva por medio del ritual para que se lleven a cabo tal y como se indica en los deberes y derechos de la comunidad (Westheim 1992:19).

Así, la religión que permea toda la actividad ceremonial de dedicar tiempo para ofrendar a los muertos es la institución que reglamenta los deberes y derechos de los individuos al indicarles la manera adecuada de comportarse como elementos de la sociedad. Esto permitirá la cohesión de la comunidad, así como el que todos respeten y sean respetados cuando se realice una ceremonia colectiva como la de día de muertos, en la cual cada uno de los participantes ofrendará a sus difuntos y al mismo tiempo recordarán a todos los fallecidos de la comunidad.

Tratamiento del cuerpo

Entre los totonacas, el tratamiento del cuerpo inicia con el lavado del mismo, arreglándolo con las ropas que utilizaba en vida y guardando en su caja otra más para que no pase frío al iniciar su camino a su nuevo hogar. Así, no se deben cambiar de ropa los deudos durante los siguientes cuatro días después de enterrar

al difunto pues es el tiempo en el cual el que murió se dará cuenta que ya murió y debe ver a sus parientes tal y como los dejó en el momento de su muerte. Esto debe hacerse así pues si se cambian la ropa significará para el difunto que “lo están corriendo de la casa porque apesta”. Ahora, tampoco deben bañarse, porque si se bañan, al morir los que lo hicieron, el agua que ocuparon se las van a dar a beber. Esto significa que, cuando mueren van a recoger sus pasos y todo aquello que dejaron en el camino.

Tampoco se debe barrer, pues con tal acción se está corriendo al difunto y se le están recogiendo sus pasos antes de tiempo, lo que ocasionará que aquel que barra se enfermará pues la energía del que murió aún está en la casa. Cuando se barre se piensa que se está limpiando, pero la verdad es todo lo contrario, ya que se queda toda la energía del difunto en la casa.

Deben esperar a que el fallecido se lo lleve con la ayuda del rezandero, quien levanta la cruz de cal, la basura, todas las envolturas de las veladoras, las flores y los cambios de comida. Concluida la actividad del rezandero se busca a una anciana para hacer la ofrenda de nuevo.

Finalmente, no se debe hacer comida pues puede haber un accidente al utilizar cualquier utensilio ni lavar pues como se mencionó párrafos arriba, se le dice al difunto que se aleje de la casa porque apesta. La ejecución de los rituales que acompañan a la persona fallecida durante el duelo, permite también a sus parientes despedirse paulatinamente del difunto y, eso lo logran rodeados de vecinos y familiares, con la presencia del rezandero. Los rituales vinculados con la conmemoración de los difuntos constituyen un mecanismo de encuentro familiar, que incluye a las generaciones jóvenes y a las ancestrales. La descripción de las festividades del día de los difuntos muestra, sin duda, el carácter cultural que acompaña a la muerte y la relación con los difuntos. Muestra gran cantidad de recursos económicos y naturales que reúnen para reafirmar su derecho de usarlos de la manera que más consideren apropiada para recordar a sus difuntos.

CAPÍTULO VII COMPONENTES DEL RITUAL POSMORTEN EN LA ACTUALIDAD

La ofrenda totonaca

Las ofrendas que se realizan en las comunidades totonacas, son tanto de la sierra como de la costa, se realizan desde el mes de septiembre cuando los habitantes inician el ahorro para la ofrenda a “sus muertos”. El primer presente provisional es el que se lleva a cabo el cuatro de octubre día de San Francisco, pues a partir de ese día “ya se les deja salir a los muertos”. La comida que se ofrenda es la que los habitantes consumen en ese día. Ya durante las fiestas en honor de los muertos uno de los ritos importantes es el reparto de un tercio de leña entre padrinos, compadres y tíos; considero que la entrega de este material es sinónimo de “visita a los compadres” y solo los varones la realizan, por lo que se conoce en la región como “ofrenda de los hombres”.

En las festividades que se llevan a cabo en la costa, los totonacas afirman que la muerte no sólo atañe a la familia, sino a la comunidad en general, ya que ésta participa en muchas de las actividades como la construcción del ataúd y la excavación de la fosa. Las festividades se inician el 18 de octubre ofrendando a las ánimas todo aquello que siembran y se localiza en el hábitat. Característico de estos días es el atole de elote y para que “los invitados en espíritu” se llenen con los exquisitos aromas de los alimentos, que deben permanecer siempre calientes.

El Rezadero. La importancia de rosarios y alabanzas

La importancia que tiene el rezadero en la región de estudio reside en que este personaje es el encargado de “presentar a los difuntos ante el reino de la muerte”; cantan y rezan oraciones que se han transmitido de generación en generación, en

ocasiones en “dulce mezclanza” utiliza el totonaco, español y latín. Por las noches de Todos Santos en las poblaciones totonacas, los cantores acompañados por la luz de la luna y las estrellas, así como por el estruendo de cohetes y ladridos de perros, van de casa en casa y de ranchería en ranchería entonando alabanzas para los muertos. En cada una de las casas donde los cantores se detienen, son obsequiados con chocolate en agua y tamales calientes.

El rezadero juega un papel muy importante, tanto en las comunidades rurales como urbanas, ya que son las personas que rezan y piden por el descanso de las almas, también son los que abogan y sanan a aquellas personas que tienen el espíritu débil y son presa fácil de los espíritus malos que vagan por este mundo, entonces es cuando decimos que la persona está enferma porque una sombra fuerte se ha apoderado de ella. Los rezaderos participan principalmente en las siguientes ceremonias:

1. Velaciones de difuntos
2. Cuatro días de fallecimiento
3. Novenarios
4. Ochenta días
5. Cabo de año
6. Levantamiento de sombra

Anteriormente, los rezaderos no cobraban ningún dinero para realizar su labor, lo hacían así para ayudar al ánima a encontrar pronto el descanso eterno en el más allá: es así como los rezaderos habían adquirido prestigio en la comunidad; los rosarios en aquellos tiempos eran celebrados con mucha fe y devoción, contribuyendo así con los familiares por la pérdida de la persona fallecida.

Las alabanzas que aun se conservan y cantan es porque se han venido heredando de generación en generación y quienes las tienen y conservan celosamente son los rezaderos, algunos son textos mecanografiados y otros son manuscritos, la fecha es difícil de precisar por el uso constante que hacen de ellas;

las letras y números han ido borrándose poco a poco. Estas alabanzas están escritas en el idioma español, tienen su origen en la religión católica, no sucede lo mismo con los rezos que, como dijera la poetisa papanteca Lázara Meldiu en “dulce mezclanza”, utilizan totonaco, español y latín.

Como el español no es el idioma nativo, los alabanceros han ido modificando algunas palabras, dándoles un significado de acuerdo a la concepción totonaca de la vida, de la muerte y del mundo en que vivimos. Los alabanceros o cantores, no le dan mucha importancia al significado de cada estrofa escrita en español, lo que interesa es que el espíritu del difunto vaya contento y no esté triste durante su viaje a la otra vida.

El señor Arnulfo Cano Juárez, radicado en la colonia Guadalupe, en la ciudad de Papantla; comenta que hay un orden para cantar las alabanzas, de acuerdo como vaya transcurriendo la noche y así inician con “Ayudamos almas”, seguido de “Pues concebida”, “Pues padeciste”, Madre dolorosa”, “Divina partera” hasta “Señor de Tampico”; como a las cuatro de la madrugada continúan cantando un “alabadas sean las horas”, “salgan, salgan” y finalmente con “Buenos días paloma blanca”.

Las alabanzas se cantan en grupos que van de dos hasta 15 personas. Previamente acordado el grupo, inicia el que llevará la primera voz, siguiéndole la segunda y tercera voz; en ocasiones son acompañados por rezanderos que gustan de cantar alabanzas, otras veces son adolescentes, jóvenes y adultos, que se agrupan para ir a “la cantada”, como ellos le dicen. Años atrás transcurrían las horas de la noche y dondequiera se escuchaban voces de los cantores entonando las alabanzas; aun hoy, van de casa en casa, de ranchería en ranchería, a la luz de la luna; los cantores con sus voces sobreagudas, tristes y monótonas, exclaman con fuerza en castellano las palabras que ellos saben pronunciar.

Es así como inician con:

Ayudamos almas,
en tanto penar,
a la Virgen pura,
de la soledad [...]

En la madrugada continúan con:

Alabado sean las horas
las que Cristo padeció
por librarnos del pecado
bendita sea tu pasión [...]

Finalizan con:

Buenos días, paloma blanca,
hoy te vengo a saludar,
admirando a tu belleza
en tu reino celestial [...]

Se escuchaba el estruendo de los cohetes, el ladrido de los perros; las ollas humeantes de tamales, atizadas con leña frecuentemente para conservarlos calientes; el cacao con agua humeante, todo preparado, esperando a los invitados o los cantores para ofrecerles pan de muerto, cacao y tamales.

Desafortunadamente, en la actualidad, ha venido cambiando esta celebración; ahora en las comunidades son muy pocos los jóvenes y adultos los que salen a cantar, unos porque creen y piensan que son cosas del pasado y que no tienen importancia; otros porque se van a trabajar fuera de la comunidad y regresan con otra ideología. La influencia de los medios masivos de comunicación como lo son la televisión y la radio es decisiva para la pérdida de esta celebración, sin dejar a un lado la influencia de la religión.

En la ciudad también acostumbraban a cantar las alabanzas, según la información del señor Paulino Vaquero García, que radica en la ciudad de Papantla, Veracruz, que en aquel entonces el Honorable Ayuntamiento Constitucional de Papantla les exigía a los cantores solicitaran permiso para andar de casa en casa, por tal motivo optaron por dejar de hacerlo y evitarse de permisos a los cuales la mayoría de ellos no estaban acostumbrados, además de

que en las comunidades rurales no se acostumbraban los permisos para salir a cantar alabanzas.

La comida en la ofrenda a los muertos

La celebración de día de muertos adquiere en parte una connotación de fiesta porque los alimentos que entonces se consumen e intercambian se consideran como un lujo en la economía y gastronomía totonaca; tal es el caso del mole de guajolote, los tamales, los panes de dulce y algunas frutas como la caña, las manzanas y las mandarinas.

Recordemos que además de las innegables implicaciones rituales y del culto que tiene la comida en el altar de muertos, la fecha del día de Muertos coincide con la época de las cosechas, lo cual permite contar con una gran variedad y cantidad de alimentos. Esto recuerda también que en las antiguas culturas, el ciclo vida-muerte-regeneración estaba a menudo relacionado con mitos vinculados a la agricultura (López Austin 2003:30).

La comida de los muertos no sólo aprovecha la época de cosechas y toma en cuenta los gustos del difunto; también posee un significado simbólico y mitológico. El guajolote, por ejemplo, que aparece en las ofrendas de todo el país, tiene una larga raíz histórica y ritual en asociación con la muerte.

El guajolote (chawilá) era una de las muchas aves que utilizaban los mexicas en sus ofrendas a los dioses, fuera en comidas o bien degolladas. Fray Diego Durán afirmó que en la elección de Moctezuma Xocoyotzin, toda la nobleza se adornó con plumas caídas de las aves y cola de los guajolotes, identificándose al guajolote con los reyes muertos. De hecho, Tezcatlipoca se presenta ataviado con guajolote en el Códice Telleriano-Remensis (Heyden 1996:183).

Otro alimento constante en las ofrendas de los totonacas son los tamales, que especialmente se preparan para la ocasión. La tradición proviene de tiempos muy remotos, cuando los tamales se incluían en las ofrendas a los dioses y a los

mueritos. Actualmente, los “tamalitos” siguen presentes en las ofrendas, aunque preparados con las distintas técnicas, ingredientes y sabores que refiere cada región del país. Los tamales de frijol se preparan en Veracruz y entre los totonacas se les llama púlakles.

El pan es actualmente uno de los elementos típicos del Día de Muertos y está siempre presente en la ofrenda. La raíz de esta tradición es doble. Por una parte, observamos que las ceremonias y festividades prehispánicas se incluía ocasionalmente panes hechos a base de maíz, de bledos y otros vegetales (Zarauz 2000:178).

También se prepara papilla de calabaza moldeada en figuras de frutas y panecillos; las alegrías, dulce netamente mexicana, hecho de amaranto en bledos pegados con miel, en las sociedades prehispánicas se utilizaba de manera ritual: con este dulce se hacías figuras y representaciones de los dioses, que eran arrojadas desde los alto de los templos hacia la gente, y con ellos se establecía una comunión con lo sagrado (Zarauz 2000:188).

Entre otros alimentos dulces, en la ofrenda se colocan las frutas de la estación: tejocote, jícama, plátanos; con la llegada de los productos españoles se introdujeron en los altares naranjas, mandarinas, limas, caña de azúcar, manzanas, enriqueciendo la ofrenda indígena (Rodríguez Rivera 1966:96). Todo altar debe tener entre los alimentos ofrendados bebidas para saciar la sed del muerto y también complacer el gusto de un buen trago. La bebida más común en los altares es el agua simple, bebida que aparece como ofrenda en distintas culturas del orbe desde tiempos remotos.

Frecuentes son también las bebidas hechas a base de maíz, como los diversos atoles que se preparan por todo México, de distintos tipos por estar mezclados con maíz, arroz y dulce. Casi nunca faltan estos atoles de maíz a los que se ha incorporado leche, piloncillo, azúcar y canela, venidos con la conquista para dulcificar su sabor; en ocasiones e hacen champurrados al mezclarse con chocolate y atole de maíz o arroz. Por ser dulce, los atoles usualmente se encuentran en los altares dedicados a los niños, junto algún vaso de leche. Otra

variedad de atole es el llamado atole agrio o xocoatolli, entre los totonacas chile atole, hecho de masa de maíz agria; también hay atoles de calabaza que con todo y semillas se sirven en el sur de Puebla. En Veracruz, en la región de Papantla se elabora el atole morado.

El chocolate es una bebida indígena, pero actualmente el cacao suele mezclarse con vainilla y almendras. La bebida original se preparaba con agua de maíz y chile, pero con el tiempo se fue sofisticando y para el siglo XVIII ya era uno de los vicios de la sociedad virreinal, pues se preparaba con anís, vainilla, canela, almendras, avellanas, nuez moscada, hinojos, aceites, pétalos florales y azúcar (Zarauz 2000:191). El paladar europeo, se refleja en esta bebida indígena, aunque conservó su carácter virtual al usarse en la ofrenda. Las bebidas alcohólicas también aparecen a menudo en los altares, sobre todo si el difunto gustaba de alguna de ellas. En Papantla se colocan aguardiente y ron.

Si estamos de acuerdo en que los ritos son reglas establecidas para llevar a cabo actos ceremoniales; entonces un acto social se repite sistemáticamente en todos sus detalles, nace el rito con su acompañamiento de elementos simbólicos; palabras, ademanes, atavíos, objetos, con los que se pretende prestigiar el acto en cuestión. Aunque pueden verse protagonizados por individuos aislados, familiares o grupos, siempre serán resultado de creencias y costumbres de, por lo menos, una parte considerable de la sociedad en que se desarrollan.

Los ritos se hallan muy vinculados a la región, pero ya hemos visto que se practican igualmente fuera de ella. En este caso, los ritos constituyen actos ordenados o procedimientos de grupos. De modo parecido pueden vincularse a los grandes momentos de la vida (nacimiento, pubertad, casamiento, muerte), a los sacramentos a las exigencias de la hospitalidad, al patriotismo.

Ahora bien, la estabilidad de un rito está en relación directa con el vigor que adquiera a través de la tradición. Estos actos se modifican lentamente. Ello es cierto aun cuando el significado real o la causa del acto resulte desconocida a la mayoría de los actores: así el acto de realizar la ofrenda en día de muertos por los totonacas se efectúa frecuentemente, pero rara vez se razona.

Los ritos y ceremonias pueden considerarse religiosas netamente. A veces son coactivos, ya que obligan a los dioses a conceder ciertos privilegios a cambio de los actos religiosos: otras, una exteriorización de los sentimientos de la colectividad subsiguiente a una gran catástrofe, como la guerra, otras, en fin, sirven para estrechar lazos de unidad o hermandad. Pero siempre estarán sujetos a un patrón general, como dictados por las costumbres, creencias y sentimientos colectivos.

En los actos de festividad religiosa es importante el intercambio ya que posee una eficacia directa, un poder constructivo; aceptar un regalo de alguien es quedar vinculado con él. En el caso de los totonacas, se tiene que el evento dedicado al día de los fieles difuntos es todo un proceso donde la comida tiene una presencia por sí sola, ya que toda la comunidad está pendiente de que se cumpla dicha festividad con todos sus pasos.

Para realizar la ceremonia se necesita conseguir, en primera instancia, palmitas de tepejilote dos o tres días antes de la celebración para adornar el altar en dicha fecha, también se consiguen naranjas, mandarinas, limas, cañas, racimos de plátano, así como el recoger las yucas, camotes y jícamas.

**CUADRO 15:
ELEMENTOS QUE SE OFRENDAN EN EL ALTAR DE MUERTOS
ACTUALMENTE**

Lugar	Caso	Elementos que se ofrendan en el altar de muertos							Sahumerio
		Agua	Estrellas de palma	Flores	Frutas	Pan	Papel picado	Tepejilote	
Chote-Cuatztintla	1	X	X	X	X	X	X	X	X
Papantla	2	X	X	X	X	X	X	X	X
Totomoxtle	3	X	X	X	X	X	X	X	X

Fuente: Trabajo de campo en las comunidades en 2006

Lo que sigue a esto es la colocación de los alimentos en el altar, encienden una vela e inician el trabajo de la ofrenda para los “difuntos chicos”; los primeros

objetos que se llevan son cuatro tazas y una jarra llena de café, después 24 piezas de pan; conforme se elaboran los alimentos se colocan en el altar, pero antes de llegar los guisados, se cuelgan alrededor de la ofrenda las frutas y panes.

Cada paso está determinado por un tiempo y espacio, ya que no se puede efectuar de manera inversa. Esto refleja el que cada año se repite el evento, sin embargo, no significa que los participantes ignoren el significado de dicha festividad, ni la importancia religiosa que para la comunidad es indiscutible.

En cuanto a la elaboración de los alimentos para los difuntos se tiene que se realizan de acuerdo al gusto de aquellos que se fueron y los caracterizan de la siguiente manera: las mujeres inician la preparación de la ofrenda al hacer comida con pollo en guisado y los tamales deben ser de carne de puerco y de frijoles; el arroz con guisado, las tortillas y los bollos; se hierven elotes, yucas, calabazas, camotes y chayotes; se hace un atole de elote y conforme se cuecen se colocan en el altar.

El alimento se oficia ritualmente, sobre el trasfondo de la misma actitud de reverencia religiosa que el hombre guarda hacia la abundancia providencial de la comida. Exhibición y preparación de la comida en este caso es el prestigio que se establece dentro del grupo étnico totonaca.

En relación al proceso de la elaboración de la ofrenda, el término de ésta significa que no sólo los difuntos se darán un festín, los vivos la saborearán con todos sus familiares y será en ese momento cuando los compadres entren en escena también ya que se hará intercambio de ofrendas.

Alimentos

Así, a la gente lo que le agrada comer es lo que consume y sigue consumiendo de manera tradicional, por ello el grupo familiar desempeña un papel importante en su comunidad de manera permanente, ya que la identidad de dicho grupo, así como

el respeto de los demás a éste, dependerá del gran prestigio que tenga al elaborar ciertos alimentos ceremoniales.

La comida es un elemento cultural importante en todos los pueblos del mundo y entre los totonacas no es la excepción, aquí hablaremos sobre las fechas y momentos en que se elaboran y comen algunos alimentos de la región, así como de las variaciones que existen en la preparación de los alimentos a partir de la convivencia con la cultura mestiza; asimismo se describirán las fechas especiales en que se consumen estos alimentos durante el año, como es el día de Reyes (6 de enero), Semana Santa, Todos Santos; comidas asociadas a los rituales de ciclo de vida como lo es el nacimiento y la muerte; la nochebuena y las no menos importantes Fiestas Patronales.

LAS FESTIVIDADES ASOCIADAS A LA MUERTE

Día de Reyes (6 de Enero)

Antes de que llegue el día, se prepara todo lo necesario para elaborar el *mantaqela* conocido en la ciudad como atole de camote; también se elaboran los pulakles, *capitas* y *pintos*. El atole se deja reposar un día y al día siguiente se sirve acompañado con *pulakles*¹², *capitas*¹³ y *pintos*¹⁴ para ofrendar una parte al “Dueño” de la tierra y otra parte al altar familiar. La ofrenda se lleva a la milpa y al vainillal colocándola en un lugar estratégico para que permanezca ahí y demostrar de esa manera que la tierra es un elemento primordial y de mucho respeto pues de ello depende el bienestar del totonaco, por lo cual se debe de dar de comer porque de ella se alimentan. Posteriormente, se consume lo que sobra y lo que se ofrendó en el altar.

¹² Tamal de masa de maíz con frijoles molidos, que a veces le agregan un poco de chile.

¹³ Tamal de masa de maíz endulzada con panela.

¹⁴ Tamal de masa de maíz combinado con frijoles negro enteros.

Semana Santa (Marzo-Abril)

Por estas fechas se tiene la costumbre que durante la cuaresma y principalmente los seis primeros viernes antes de la semana mayor no se debe comer carne roja, porque de lo contrario se cree, que se está comiendo el cuerpo de Cristo; lo que si se puede consumir es carne de aves y mariscos. Tampoco deben bañarse los viernes durante la cuaresma, de hacerlo, tendrían que repetir el baño los siguientes viernes hasta completar 7, de no cumplir la tarea, como castigo al morir el espíritu será llevado al mar convertido mitad pez y mitad persona, en otras ocasiones se dice que cuando mueran, se les dará de beber el agua con la cual se bañaron.

Durante la Semana Mayor, se deben “guardar” esos días, nadie debe trabajar con machete o coa, porque si lo hacen creen que están cortando el cuerpo de Cristo. En tanto, las mujeres preparan la comida un día antes del jueves santo, la cual consiste en *pulakles*, *capitas*, tamales de pescado, *pulaqsqata* (tamal de calabaza, ajonjolí y camarón seco); se elabora suficiente comida pues en esos días nadie debe de trabajar ni de moler maíz, únicamente se calienta y se consume día tras día. También se dice que los *pulakles* y *capitas* sirven para “apedrear” a los judíos pues de esa manera se van y dejan en paz a Jesús.

Todos Santos (Octubre-Noviembre)

Se sabe que en “Ninín”: Todo santos van a venir de visita aquellos familiares que ya dejaron este mundo y por eso con entusiasmo inician los preparativos a partir del 18 de octubre, día de San Lucas, para buscar todo aquello que se necesita para elaborar y adornar el altar; se cortan racimos de plátano de castilla para que vayan madurando poco a poco; se busca la leña que se ocupará para cocer el

pan. Llegado el día y una vez adornado el altar se preparan tamales, bollitos de anís, pepitorias, se muele el cacao, se hace el pan y todo caliente se ofrenda, excepto el pan, también se coloca ropa, cigarros, canastas, manteles y todo aquello que se sabe les gustaba a sus familiares difuntos.

Se está consciente de que los difuntos únicamente se alimentan del *xmiximat* o “vapor que desprenden los alimentos”, por eso se procura poner todo caliente en el altar. Posteriormente se realiza la octava (*xaktumajat*) también conocida como *ochovaria* y finalmente el 30 de noviembre día de San Andrés, que es cuando se despide a los “muertitos”, elaborando de nueva cuenta todo aquello que ofrendaron los primeros días de noviembre. De no ser así, es válido que sólo se den tamales de gallina o de pescado, café o cacao, sin faltar los indispensables bollitos de anís pues son el alimento que mejor se conserva durante algún tiempo sin agriarse, eso dependerá de que estén bien calentados; todo lo que se les preparó en esta ocasión será su bastimento que les durará hasta que regresen el próximo año otra vez.

La Noche Buena (Diciembre)

Los totonacas celebran el 24 de diciembre, el nacimiento de Jesús, preparando y comiendo *xtanchut sqata* (pañal del niño), conocido popularmente como “hojuelas” elaboradas con harina de trigo; también se hacen *xtanpusni sqata* (obligo del niño Dios), preparadas con masa de maíz y camote o yuca, todo es acompañado con miel de caña. Otra comida que no debe faltar es el indiscutible mole de guajolote, celebrando así la nochebuena.

COMPONENTES ARTICULADOS A LOS ALTARES

Las flores

La importancia de plantas y flores en el altar de muertos la encontramos en culturas tan antiguas y diversas como la egipcia y la romana (Zarauz 2000:192). En las culturas prehispánicas, por su parte, plantas y flores tenían un noble significado y simbolismo ritual en la vida cotidiana; se utilizaban en diversas ceremonias, bailes, sacrificios y ritos funerarios, y era tal su relevancia para la sociedad del altiplano, por ejemplo, que hubo dioses como Macuilxóchitl (cinco flores) o ciudades como Xochitécatl consagradas a las flores.

Las flores solían ser ofrendas para los dioses, pero también podían ser un elemento de distinción social; así, durante la octava veintena del calendario ritual mexica, Huitecuílhuítl o fiesta grande de los señores, los nobles bailaban públicamente adornados con flores de cempasúchil (Heyden 1985:57).

Las flores tuvieron una presencia constante en los ritos mesoamericanos, en un mundo lleno de místico simbolismo, las flores fueron parte de su lenguaje. También formaban parte esencial de los ritos y ofrendas a los dioses y los muertos, en especial la llamada flor de muerto o cempasúchitl (*Tagetes Erecta*), que desde tiempos lejanos se utiliza para honrar a dioses y difuntos. Se trata de una flor de la temporada, de color amarillo encendido, cuyo nombre en náhuatl significa “veinte hojas o veinte flores” (por sus numerosos y bellos pétalos) y que aparecen en casi todos los altares de muertos en México (Zarauz 2000:194-195).

La flor de muerto, conocida también por flor de niño o veinte flores, crece en climas cálidos y templados, de los 8 a los 3900 msnm, por lo cual es relativamente fácil encontrarla en temporada de muertos; también tiene propiedades curativas para padecimientos digestivos y respiratorios. El origen de asociar esta flor con el culto a los difuntos inicia cuando el cempasúchil era utilizado con fines rituales por las culturas mesoamericanas desde el Golfo hasta la península de Yucatán,

pasando por el Altiplano. Los mayas la empleaban en sus ritos mortuorios, al igual que los toltecas primero, y los mexicas después (Zarauz 2000:195).

También se utilizaba como ofrenda durante las festividades del séptimo mes, *Tecuilhuitontli*: "... y hacían un areito muy solemne; y todos los que estaban presentes al areito tenían en la mano aquella flor que se llama cempasúchil" (Sahún lib. II, capítulo VII: 83). Y en las fiestas de a veintena Ochpaniztli, dedicadas a Toci, cuando las mujeres simulaban una batalla con cempasúchil.

Con los pétalos del cempasúchil esparcidos por el suelo, del altar del hogar a la puerta se formaba y forma todavía, un camino, que tal vez por su color encendido como sol, sirviera para iluminar y orientar el alma del muerto y evitar así que se extraviara.

Actualmente, los totonacas utilizan una gran diversidad de flores y plantas durante la celebración del Día de Muertos; flores amarillas, moradas, blancas, rojas, azules, rosada que también tienen un significado funerario propio, como la pata de león y la cresta de gallo. En Papantla se acostumbra las cabezonas y las flores de *tihuixtle*. Para la cultura totonaca las flores son la alegría de los deudos y representan la gratitud y cariño hacia la gente que se espera en la celebración a los muertos. Los colores son tan variados que al final, para los totonacas es sinónimo de alegría. Ellos con las flores dan gracias y sienten armonía en su hogar. Son un bien tanto para los vivos como para los muertos.

Así, por ejemplo, la flor de cempasúchil significa el camino al altar, pues invitan con ella a los difuntos con su color a llegar a casa. Es el color de la luz de la vida. La mano de león con su color morado resalta el colorido del altar. El volotillo lila es la encarnación del maíz que se le aventó al difunto camino al cementerio, por lo cual no debe faltar esta flor en el altar por ningún motivo. Hoy como antaño las flores adornan con sus colores los altares totonacas, alegrando e iluminando el regreso de los muertos a sus hogares.

Las Imágenes

La ofrenda de los altares normalmente se dirige a una persona o varias, de modo que actualmente, entre los totonacas, se suele colocar en el altar alguna foto del difunto, por lo general en actitud solemne.

El altar se acompaña también con imágenes religiosas de santos y vírgenes, según la devoción de cada familia o pueblos. Al parecer, esta costumbre podría tener sus raíces en el México prehispánico, pues los mexicas solían ofrendar ante representaciones de sus muertos y sus dioses.

Durante el nuevo mes mexicana, *Tlaxochimaco*, se hacían ofrendas de comida a Huitzilopochtli ante una figura que los representaba; tal representación se confeccionaba con muchas flores, entre otras la de tepecempoalxóchitl, luego quemaban copal y sacrificaban gallinas. Al día siguiente, frente a éstas representaciones comían la ofrenda y bailaban. Al mismo dios se presentaban ofrendas en el mes Tóxcatl: otra representación hecha de masa, era vestida con los atavíos propios de la deidad y se le encendía copal (Sahagún 1986:85-109).

Las velas y el incienso

Entre otros muchos elementos de la ofrenda, el incienso, el copal y las velas tienen en México un origen prehispánico; como hemos visto, el copal era ofrendado a los dioses por los antiguos mexicanos: durante el décimo sexto mes, por ejemplo, dedicado a Tláloc, “los tlaloques con gran diligencia ofrecían copal y otros perfumes a sus dioses” (Sahagún 1986, lib. II, capítulo XVI: 91). Este tipo de ofrenda era muy común. Por ello, el pago de copal hecho a los mexicas por los pueblos tributarios era usual y muypreciado, tal y como se infiere del Códice Mendocino y la Matrícula de Tributos (Zarauz 2000:200).

Las velas se prenden por lo general en los altares y las tumbas; se colocan por lo menos una cera para cada difunto, de la mejor calidad posible, de acuerdo a

las posibilidades de la familia. Deben ser de cera virgen y se adornan con oropel o con ramitas de cempasúchil.

También suele colocarse en el altar objetos que el finado utilizó en vida, herramientas de trabajo que recuerdan al alma su oficio, o bien objetos personales que los conforten en su retorno a la tierra. Con el mismo sentido se coloca para los angelitos juguetes de madera, sonaja, silbatos y muñecos de barro, así como sahumeros blancos.

Por otra parte, en tiempos prehispánicos era común ofrendar papel a los dioses, por ejemplo a Yiacatecutli, dios de los mercaderes: una de las cosas con que le honraban era que, le ofrecían papel y lo cobijaban con el mismo papel, donde quiera que estaban sus estatuas” (Sahagún 1986, Lib. I, capítulo XIX, 45).

Los elementos de la ofrenda de Día de Muertos entre los totonacas puede llevar varios cosas entre las que se destaca el incienso de ocote y el copalillo *sepupun*, de éste último, se ocupa la cascara o concha de la cortesa para utilizarlo en el incensario. Además de usarse en la ceremonia a los muertos también lo utilizan las curanderas y parteras para sahumar a sus pacientes.

La resina se extrae al cortar el árbol y la usan como incienso para sahumar el altar de muertos y representa el camino que indica el camino a seguir para que lleguen los difuntos a su casa, ellos a lo huelen a lo lejos y de esa manera no se pierden en el camino. El humo blanco que se desprende del incienso es la guía hacia el altar.

CONCLUSIONES

La descripción y análisis de las prácticas y los cambios en las ceremonias mortuorias totonacas se realizan siguiendo las actividades del ciclo agrícola o productivo y se efectúan ofreciendo a la madre tierra, al maíz, al viento, a los cerros, al agua, una serie de ofrendas para invitarlos a ser generosos con el grupo y la comunidad. Al unísono, también se les ofrenda a los muertos, pues el espíritu de los que ya no están entre los vivos al igual que las deidades en el mundo sobrenatural son los poseedores de las cosas del universo.

Las prácticas que se llevan a cabo entre los totonacas, son una adaptación histórica, social y cultural de lo que aprendieron de sus antepasados. La convivencia entre vivos y muertos procura un arraigo, pues los muertos trabajan paralelamente con los vivos, donde es necesaria una reciprocidad de acciones para continuar con una alianza que a todos beneficie. El trabajo de los muertos tiene que ver en particular con la agricultura. Ellos pueden traer a los vivos las lluvias, e ir muy lejos para hacer algunas peticiones por los vivos, incluso ante la muerte misma. Por ello, los totonacos creen que pueden hablar con sus muertos para evitar inundaciones y enfermedades.

La simbiosis vida-muerte está presente en todas las actividades eventuales o cotidianas del grupo totonaca. Lo cotidiano de la muerte descansa en que señala y educa tanto acerca del culto a los ancestros como sobre la fecundidad de la tierra. Por ello, el deceso de un familiar representa un momento de mucho movimiento y cambios. Es entonces que todas las relaciones giran juntas para pagar o liquidar las relaciones con el difunto y con quienes asumen los papeles familiares, de amistad y comunitarios. De ahí que, el rito y la costumbre de honrar a los difuntos durante los primeros días del mes de noviembre este vigente hasta hoy.

Sin embargo, al no efectuar esta actividad se presenta la enfermedad la cual gira en torno a la armonía que se establece entre los totonacas, la naturaleza y los espíritus que habitan los lugares sagrados de las deidades. Cuando dicha

relación se rompe el individuo pierde su equilibrio y se enferma. A su vez, rompe la relación de respeto con la naturaleza y la que se establece con otros individuos, atrayendo la enfermedad.

La vida y la muerte se conectan a través de la cultura material y no material de la muerte pues, ambas están articuladas entre sí. Aquí, los protagonistas principales son los muertos pues ellos están conectados con el medio sobrenatural y a su vez inspiran emociones y sentimientos a sus vivos, quienes les ofrecen ofrendas para lograr sus favores en beneficio de la comunidad y generando a su vez la cohesión en el grupo totonaca. Las ofrendas a los muertos pueden observarse como un orden de actos, apoyados en un conjunto de relaciones sociales que permiten el equilibrio social.

La ejecución que se sigue en el ritual permite mostrar la forma en que los deudos pasan de un sentimiento afectivo a otro y la manera en que se manifiesta la solidaridad social. Esto permite regular la relación entre vivos y muertos, recreando a su vez la función social de cohesionar y restablecer el equilibrio social en el grupo totonaca y dentro de la comunidad. Entonces, las prácticas socioculturales del ritual de la ceremonia a los muertos se basan en la relación vivo-muerto, lo cual señala a su vez una conexión con el desastre y la buena ventura. Los vivos ofrecen ofrendas a los muertos, los que a su vez regresarán el favor no causando daño y actuando como mensajeros para procurar una buena cosecha en la producción.

Por lo anterior, uno de los mecanismos para conformar y afianzar el compromiso entre vivos y muertos, es la ejecución de los rituales mortuorios. Así, los muertos son el vínculo entre el mundo sobrenatural y los vivos, y son precisamente los rituales los que llevan a cabo ésta íntima conexión. Por lo tanto, la reciprocidad de servicios, gastos y pagos, prevalecen a lo largo de las actividades agrícolas, pero también a la actividad relacionada con los rituales dedicados a la muerte.

La muerte entre los totonacas actuales tienen varias raíces. En primer lugar, los elementos de origen prehispánico como la incineración, las ofrendas y la

comida ofrecida a sus dueños y difuntos. A la llegada de los españoles, durante la época virreinal cambian algunos elementos, que retoman los totonacas sin afectar su profundo respeto hacia sus ancestros. Es aceptada la cruz sin dificultad, pues es asociada a los cuatro puntos cardinales, que señalan la dirección correcta donde deben celebrar a sus muertos, como los deben enterrar y ya en el cementerio, recibir las oraciones para el descanso de su alma. En el altar estará una imagen de algún santo para cuidar a la familia y al recién fallecido, así como un vaso con agua.

Posteriormente, se incluyen en el altar también flores y frutos traídos de Europa. El sentido de la muerte no se conoce bien, por la distancia temporal entre el pasado y el presente. Aquí solamente es factible el sentido comparativo de rasgos materiales entre las diferentes épocas. Por lo tanto, los especialistas que afirman que la muerte y sus rituales así como sus componentes, además de la ideología que la rodea no han cambiado a través del tiempo, lo hacen sobre bases subjetivas.

Antes de la llegada de los españoles a México, los individuos y las familias no tenían títulos de propiedad ni dejaban testamentos escritos. En su lugar, abundaban las formas de propiedad colectiva: la tierra pertenecía a los templos, las tierras de los gremios, de los barrios, las tierras de los palacios y la tierra familiar. Aun cuando había muchas variaciones locales y de clase en ese terreno, las familias mesoamericanas eran frecuentemente numerosas y tendían a reunir a más de una pareja casada y varios parientes. Esas familias extensas eran, el mecanismo específico que se utilizaba para evitar la subdivisión de la tierra, con el resultado de que existía la tendencia a que hubiera múltiples reclamaciones, tanto sobre la tierra agrícola como sobre las parcelas familiares

Así, Bernal Díaz del Castillo relata en su *Historia de las cosas de la Nueva España*, que desde el momento en que Hernán Cortés pisó tierras mexicanas se inició un proceso de conversión religiosa entre los nativos americanos. Al tomar Tenochtitlán, el 13 de agosto de 1521, Cortés había dado muestras no sólo de querer dominar y apoderarse de las nuevas tierras, si no también de imponer una

nueva visión y orden de cosas a través de la religión. Destacan entre ellas la destrucción de los ídolos en Cempoala, el bautizo de los cuatro señores de Tlaxcala y el hecho recurrente de colocar cruces en lo alto de los templos indígenas. Posteriormente, en 1524, con la llegada de doce franciscanos se inicia a evangelización y la abjuración por parte de los nativos, junto con sus sacerdotes y dioses.

La Conquista y el proceso de evangelización trastocarán la concepción de la vida, la cosmovisión y moral nativa, socavarían su filosofía al disminuir su religión y visión del mundo. Los curas aprovecharon los hábitos culturales y rituales de los mexicanos para dirigirlos al catolicismo. Para Duverger (1982:204), la opinión de los franciscanos llegados a México era: Los indios deben seguir siendo indios, y no se debe tocar su forma de cultura. Por lo tanto, todo se hará para que los ritos católicos sean accesibles a la mentalidad indígena. La actitud de los monjes es interesante, pues privilegia el fondo a expensas de la forma.

Por su parte, los nativos aceptaron prácticamente la nueva religión en la superficie, pero mantuvieron varias de sus creencias. El propio Duverger (1982:205-206) enfatiza: no hay para ellos objeción al hacer coexistir a Dios con sus creencias antiguas. Sobrepusieron los católicos edificaciones de iglesias sobre los restos de templos nativos, como sucedió en Cholula, entre los mayas en Ichmul, Izamal y Motul; en Oaxaca sobre las edificaciones en Mitla. En algunos casos, los curas contaron con identificaciones entre ambas religiones: el santoral cristiano heredó muchas características de los dioses considerados como paganos agonizantes; y en los nuevos santuarios se siguieron recibiendo casi los mismos dones (mantas, codornices, copal, cruces de plumas de quetzal), antaño ofrecidos a los dioses. Como en la vieja Europa, donde Minerva se transfiguró en Santa María, Lug Woltan o Mitra en el arcángel San Miguel, así en las deidades sobrevivieron ocultas en los ritos cristianos (Weckman 1984:233).

En este plano cromático, para las culturas prehispánicas la asociación con el duelo se hacía mediante el color rojo. Se han encontrado restos arqueológicos con pigmento rojo, pues al parecer este color permitía al difunto transitar en el

inframundo: “el color rojo es la vida en la muerte o bien protege a los muertos en la otra vida” (Osorio 1990). En el sacrificio, el rojo se asociaba a la renovación de la vida, motivo por el cual se ha encontrado en algunas representaciones de dioses relacionados con la fertilidad, pues el rojo representa la sangre que deriva a la materia muerta (Zarauz 2000:133). Por otro lado, el color negro es sinónimo de duelo y luto y es un elemento retomado por los totonacas a través de la iglesia católica.

El pueblo seguía inundando los cementerios y realizando ahí sus comidas en comunión con los muertos, tratando de complacerlos en el día que volvían a visitar a sus parientes. Altamirano (1883: 52-53), todo escéptico, afirmó: Hoy hay banquetes al aire libre, junto a los sepulcros y estos banquetes son opíparos y consumen mayor cantidad de sustancias alimenticias; hoy las calzadas que conducen a los cementerios están pobladas de figoneras y al arte culinario callejero está en hora buena, hoy se rigen las losas sepulcrales, más bien que con lágrimas, con una catarata de pulque y de aguardiente.

La puesta en práctica de cómo resolver el culto a la muerte y los ritos funerarios dieron como resultado un nuevo régimen de trabajo y de propiedad, lo cual fue un proceso prolongado sensible a los factores políticos, demográficos, económicos y culturales. En el mediano plazo, exigió transformaciones sociales profundas, como la consolidación de las unidades domésticas compuestas por familias conyugales, los asentamientos compactos y las nuevas formas de disciplina y compensación de mano de obra. Así, las tribulaciones del alma en la otra vida fueron dramatizadas y extendidas a lo largo de los prolongados esfuerzos por poner en práctica los nuevos regímenes de propiedad y trabajo.

En la actualidad, entre los totonacas, los invitados que visitan una casa en los “días de muertos” reciben un agradecimiento especial porque median en la interacción de sus anfitriones con la almas que éstos honran en el altar familiar. El convite que ofrecen a los individuos es alimento para las almas, un hecho que crea un vínculo íntimo entre el invitado y esas almas, aun cuando nunca se hayan

conocido en vida: el invitado es el vehículo de las atenciones para el alma, y el alma es el vehículo para la alimentación del individuo.

Sin duda, la vida de los campesinos totonacas retienen características de la vida de sus antepasados y ciertos aspectos de la organización social fueron transformadas pero no destruidas. Sin embargo, el énfasis en la persistencia cultural ancestral puede distorsionar el verdadero sentido de esa continuidad. La creencia en la vida después de la muerte y su correspondiente creencia en la caridad y el cuidado de los muertos desarrollaron al unísono las identidades familiares y colectivas.

Es así que, en este estudio y mediante el modelo sistémico que ofrece la ecología cultural, se pueden describir las conexiones internas y las causas que han hecho posible la transformación dentro de las prácticas mortuorias totonacas, que van más allá del contexto histórico que les dieron origen como sustento ideológico, reconociendo que existe cierta homogeneidad heredada de las prácticas prehispánicas, de la religión católica y la cosmovisión de los indígenas actuales.

Durante el día de muertos en las poblaciones totonacas se mantienen las prácticas llamadas tradicionales, con la elaboración de altares, rezos, asistencia a cementerios e iglesias para estar en comunión con los muertos, a quienes se reciben con alegría. En todo caso la ofrenda de comida, pan de muerto, flores, imágenes religiosas y de los difuntos sigue vigente hasta hoy, aunque los componentes muestran una clara influencia del catolicismo.

Rappaport (2001:56) utiliza la definición de ritual para explicar que es “la ejecución de secuencias más menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes lo ejecuta”. Aquí se da una estructura única en la cual los elementos que la constituyen, sin que sean exclusivos del ritual, están estrechamente relacionados. El ritual para el autor a la vez que tiene consecuencias sociales y materiales, también posee implicaciones lógicas. En ese contexto, es notable que los días precedentes a la fiesta de los muertos, los mercados regionales se inundan con los productos que servirán para

realizar la celebración, las flores de cempasúchil desbordan los mercados, abundan las mandarinas, manzanas, caña de azúcar, tejocotes, chocolate, velas y veladoras.

Al igual que en el campo, mucha gente asiste a los cementerios para limpiar y adornar las tumbas de sus muertos, de manera que las flores y la comida tapizan los cementerios y, en ocasiones, hasta música de mariachi, norteña y boleros se pueden escuchar. Llenos de color, los cementerios sirven de marco a la convivencia de las familias con sus muertos.

La cultura es el mejor elemento para conservar una identidad y dar coherencia a la celebración tradicional a los muertos, pues ahí reside el alma de la cultura totonaca y su forma de “ser”. Las costumbres, las celebraciones y la cultura en general actúan como uno de los mejores cohesionadores de la identidad totonaca. Sin esta persistencia de reforzar la celebración de *Día de Muertos*, particularmente en las comunidades totonacas, probablemente ya hubieran olvidado esta festividad.

Las renovadas concepciones de la muerte están profundamente arraigadas, en el ámbito campesino, la muerte sigue siendo compañera cotidiana y conserva una concepción mítica apegada a la tradición ancestral de su celebración en el *Día de Muertos*. En las sociedades industrializadas (y esto es un fenómeno mundial) la ampliación de los servicios médicos, el desarrollo científico y en general los sistemas de seguridad social han aumentado las expectativas de vida. En México, por ejemplo, a principios del siglo XX el promedio de vida era de 27.4 años en un contexto de enfermedades, miseria y guerra; para 1984 este promedio había ascendido a 60 años y actualmente la expectativa es de 75 años.

En México la incineración tiene antecedentes prehispánicos y también fue practicada por las llamadas culturas clásicas. Por su parte, la Iglesia católica luchó contra la costumbre y durante algún tiempo llegó a decretar la excomunión para quien la practicara; no fue sino hasta el siglo XIX cuando algunos países católicos la aceptaron, aunque antes había sido tolerada en caso de epidemias.

Actualmente los totonacas de Papantla entierran a sus muertos en el cementerio, no sin antes ofrendarle en el altar todo aquello que le gustaba cuando estaba vivo.

La celebración del *Día de Muertos* para los totonacas es parte de una tradición antiquísima, forjada durante siglos, que, con el paso del tiempo, ha adquirido nuevos elementos y formas de expresión, enriqueciéndose con éstos pero manteniendo a la vez su esencia. En el recuerdo de los totonacas, los muertos siguen vivos; la remembranza mantiene la inmortalidad del individuo, los muertos viven a través de sus descendientes y su recuerdo vivificador. Por ello los totonacas ejercen la memoria, una memoria activa que además los hace reproducir, alimentar y enriquecer sus tradiciones. Ello garantiza la supervivencia de seguir celebrando los días de muertos; sin embargo, el cambio en el ambiente, la economía; sin embargo, los procesos migratorios van modificando tanto los componentes materiales como ideológicos de la cultura de la muerte.

Ahora bien, los datos de mortalidad que arrojan las genealogías indican que los totonacas de mueren por enfermedad, por edad avanzada, antes de los 5 años de edad y por causas criminales, en ese orden. Los datos globales mencionan que las muertes con más frecuencia son las infecciosas, tanto respiratorias como intestinales, lo que para nuestro caso no coincide. El costo de la muerte varía de acuerdo con la solvencia económica de la familia; pero, la mayoría de las veces, la comunidad tiene una participación importante para resolver ese problema. La familia gastará alrededor de 18, 200.00 pesos en el momento en que ocurre un deceso, lo cual se invierte en la compra de la caja y los servicios de la funeraria. Si el fallecido estuvo hospitalizado y muere, entonces la cantidad aumenta a 8, 500.00 más, cantidad que pueden cubrir con la ayuda de los parientes y amigos cercanos.

Los recursos propios con los que cuenta la familia están concentrados en lo que obtienen de sus ventas por los productos que cosechan en la milpa y por el dinero que reciben por el trabajo realizado en alguna oficina, empresa o taller mecánico. Los recursos que obtienen de la comunidad son entre otros alimentos

que se ocupan el día del fallecimiento como café, azúcar, arroz, mole, aceite, jitomate, huevo, pollos, velas, cirios, tortillas, pan incienso, refrescos, sal y flores.

Así, el propósito de ésta investigación fue mostrar la enorme complejidad del fenómeno que llamamos muerte, estudiada entre los totonacas actuales. El hecho de morir entre los totonacas se manifiesta de tres maneras: (1) de separación, esto significa que se tienen que apartar los vivos de los muertos, tanto en la familia como en la comunidad, (2) con el tiempo relativamente largo, el cadáver se transforma en esqueleto, siguiendo el camino que recorrieron los antepasados, y finalmente, (3) la reintegración, en la cual el difunto por fin se reúne con los antepasados y los vivos después del duelo reanudan sus actividades cotidianas. Los muertos son así, los conectores entre las contingencias en la vida de la comunidad y la divinidad; se piensa que sin su favor, los vivos no podrían resolver eventos cuyas dimensiones e impactos no controlables por los seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo Cruz, Refugio, *et. al.*, *Mitos de la meseta tarasca. Un análisis estructural*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1982.

Alberti Manzanares, Pilar. "Mujeres sacerdotisas aztecas: las cihuatlamacazque mencionadas en dos manuscritos inéditos". *Estudios de Cultura Náhuatl*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994, volumen 24, número 24, pp. 171-217.

Altamirano, Ignacio Manuel. *Paisajes y leyendas*. México: Porrúa, 1989.

Aparicio Alegría, Bertha, "Percepción botánica: la visión del mundo natural por los totonacas de Zozocolco de Hidalgo, Veracruz". Tesis de Licenciatura en Biología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

Aramoni Burguete, María Elena. *Talokan Tata, Talokan Nana: Nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, Serie Regiones.

Arellano Melgarejo, Ramón. *La arquitectura monumental postclásica de Quiahuiztlán*. México: Universidad Veracruzana, 1997.

Aron, Raymond. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Siglo XX Editores, 1976.

Archivo General de Veracruz (AGV). México: Gobierno del Estado, 1990.

Austin, J. L. *How to do Things with Words*. Oxford University Press, 1962.

Baéz-Jorge Félix y Arturo Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el Diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*. México: Secretaría de Educación y Cultura/Estado de Veracruz, 1998.

Báez-Jorge (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, pp. 335-389.

Barjau, Luis. *La gente del mito*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.

Barthes, Roland *et. al.*, *Análisis estructural del relato*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1988.

Bastide, Roger. *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

Bauza, José María. *Bosquejo Geográfico y Estadístico del Partido de Papantla*. México: Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1845.

Bonfil Batalla, Guillermo. “Nuevos Perfiles de Nuestra Cultura” en *Suplemento Catorcenal de El Nacional*. México: viernes 17 de septiembre de 1993, p. 3.

Braudel Fernand. *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Bretón Esparza, Adrián W. “Relaciones interétnicas en un sector del área totonaca de la Sierra de Puebla”. Tesis de Maestría en Etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1972.

Broda Johanna y Félix Báez-Jorge (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, 539 p.

Broda Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en mesoamérica” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé: *Arqueoastronomía y Etnoastronomía del Altiplano Central*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, pp. 461-500.

“Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología” en Pedro Carrasco y Johanna Broda (Eds.). *Economía política e ideología en el México Prehispánico*. México: Editorial Nueva Imagen, 1978, pp. 221-255.

Cabrera Vargas, María del Refugio, “Fiestas de la Huasteca”. Tesis inédita de Licenciatura en Etnología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

Cailloes, Roger. *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

Cajka, F. "Ecología y el estudio de la sociedad", en *América Indígena*, Vol. 40, núm. I, México, pp. 121-140, 1980.

Campos Carvajal, Clemente. *Costumbres y tradiciones de algunos pueblos de los Tuxtlas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Culturas Populares Unidad Regional Acayucan, 2000.

Cano González, Onésimo (Compilador). *Alabancero*. México: Unidad Regional del Norte de Veracruz, Papantla, 1991.

- *La muerte entre los totonacas en el municipio de Papantla*. México, Artículo Mecanuscrito, Inédito, Unidad Regional del Norte de Veracruz, 1987.

Carrión, Juan de. *Descripción del Pueblo de Gueytlalpan*. Alcalde Mayor. México: Universidad Veracruzana, 1965.

Castillo Farreras, Víctor M. "Matricula de Tributos" (comentarios, paleografía y versión) en *Historia de México*. México: Salvat Mexicana de Ediciones, 1978, tomo 3.

Ceballos, Carmen. *El horizonte mítico en los tepehuas*. México: Gobierno del Estado de Veracruz, 1991.

Chenaut, Victoria. *Aquellos que vuelan. Historia de los pueblos indígenas de México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, 1995.

- *Procesos rurales e historia regional (sierra y costa totonaca de Veracruz)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996.

Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. México: Porrúa, 1991.

Colegio del idioma totonaco "Ninín: Los muertos entre los totonacas" en *México Indígena*, México: Instituto Nacional Indigenista. s/f.

Comte, August. *Primeros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

Córdoba Olivares, Francisco Rubén. *Los totonacas de Huehuetla, Puebla*. Tesis de Maestría en Antropología Social, México, Universidad Veracruzana, 1968.

Crosby Alfred, *Imperialismo ecológico: la expansión biológica de Europa 900-1900*. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1988.

- *El intercambio transoceánico. Consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*. México: Universidad Autónoma de México, 1991

Damas, Richard. *Un análisis de las creencias y prácticas de un pueblo indígena de Guatemala*. Guatemala: Instituto Nacional Indigenista, (Publicaciones Especiales, 17), 1952.

Darwin, Charles. *El origen de las especies*. México: CONACYT, 1981.

Deilthey, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo*. México: Alianza Editorial/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

De Gortari, Eli. *El método dialéctico*. México: Grijalbo, 1970. Colección 70.

Douglas, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Madrid*. México: Siglo XXI Editores, 1973.

Durán fray Diego de. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme* (edición preparada por A. M. Garibay), tomos I y II. México: Porrúa, 1984.

Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1968.

- *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Shapire, 1976.

- Las reglas del método sociológico. Buenos Aires: Pléyades, 1979.

Duverger, Christian, La conversión de los indios de Nueva España, México: Fondo de Cultra Económica, 1982.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrma, 1973.

- *Iniciaciones místicas*. España: Taurus, 1982. Ensayistas número 134.

- *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1991.

- Tratado de Historia de las religiones. México: Editorial Era, 1992.

Ellú, María del Carmen. *La luz enterrada. Estudio antropológico sobre la mortalidad materna en Tlaxcala*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Evans-Pritchard. *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI, 1973.

Fierro Bardají, Alfredo. "La obsesión de la muerte" en *El hecho religioso*, Barcelona: Salvat Editores (Temas Clave), 1981.

Finkler, Kaja, *Spiritual healers in Mexico*, South Hadley, Mass., Beigia Carrey, 1985.

Flores, Jorge. *La Revolución de Olarte en Papantla*, México: Imprenta Mundial, 1938.

Forde, Daryll, "*Social anthropology in Africa studies*", African Affairs: Manchester, Manchester University Press, 15-28, 1965.

Fortes, Meyer, *The dynamics of clanship among the Tallensi*: Londres, Oxford University Press, 1945.

Francisco Velasco, Domingo y Salvador Francisco. *Latamat (vida)*, Méico: Dirección General de Culturas Populares/Secretaría de Educación Pública, 1985. Cuadernos de trabajo/Unidad Regional Norte de Veracruz, núm. 9.

Frazer, Sir James George. *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

- *El folklore en el Antiguo Testamento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

Genep, Arnold Van. (1909) *Los ritos de paso*. España: Taurus, 1986.

Gluckman, Max, *The realm of the Supernatural among the South-Bantú*: Oxford, Basil Blackwell, 1936.

Galinier, Jacques. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional Indigenista, 1990, 746 p.

- *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1987.

- "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales" en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, pp. 453-484.

García, Acosta Virginia. "Los panes y sus precios en las Ciudades Novohispanas ", en *Papeles de la Casa Chata*. México, Revista del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Año 1 No. 2

García Cubas, Antonio. *Diccionario histórico y biográfico de los Estados Unidos Mexicanos*. Tomo IV. México: Secretaría de Fomento, 1890.

García Payón, José. "Exploraciones arqueológicas en el Totonacapan meridional (región de Misantla, Ver.)", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1947, t. II, p. 86.

García Ramos, Crescencio. *Una interpretación aproximada del mito totonaco "El Trueno Viejo"*. México: Instituto de Antropología/Universidad Veracruzana/Colegio del Idioma, inédito, s/f.

García Ramos, Crescencio y Roberto Williams García. *Tradición Oral en Tajín. Programa de desarrollo cultural de los grupos étnicos en el estado de Veracruz*. México: Secretaría de Educación Pública/ Universidad Veracruzana, 1980.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1987.

Geimas, A. J. *Semántica estructura*. Madrid: Gredos. 1976.

Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje, Madrid, Gredos, 1981.

- "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico", en Roland Barthes y otros. *Análisis estructural del relato*. México: Premiá Editorial de Libros, 1985, pp. 37-76.

Gerhard, Peter. *Geografía histórica d la Nueva España 1519-1821*. México: UNAM, 1986, pp. 224-226.

Gomezjara, Francisco A. *Enciclopedia Municipal Veracruzana. Papantla*, México: Gobierno del Estado, 1998.

González Casanova, Pablo, "El origen de los cuentos del México indígena", en Pablo

González Casanova. *Cuentos indígenas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.

Gamio, Manuel "El mexicano de Teotihuacan", en Manuel Gamio y otros, *La población del Valle de Teotihuacan*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1979, vol. V, pp. 595-648.

- "El ciclo legendario del Tepoztécatl", en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, núm. 1-2, pp. 18-63.

Guiteras Holmes, Calixto. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, 310 p. Serie de Obras de Antropología.

Guadarrama, Mercedes, "Ritos y Fiestas", en Margarita Urias (coord.). *Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo: tres municipios totonacas del estado de Veracruz (historia y realidad actual (1821-1827))*, Xalapa: Instituto Nacional Indigenista-Coordinadora Estatal, 1987.

Gutiérrez Estéves, Mario, "Lógica social en la mitología maya-yucateca: la leyenda del enano de Uxmal", en *Mito y realidad*. Madrid: Alhambra, 1988.

Harris, Marvin. *El desarrollo de la Teoría Antropológica*. México: Siglo XXI, 1996.

Hauser, Phillip y Ottis Dudley Duncan. "Panorama general y conclusiones" en *El estudio de la población*. Santiago de Chile: CELADE, 1975.

Hawley, Amo H. *Ecología y Ecología Humana. en Estudios de Ecología Humana*. Barcelona: Ed. Lanbor, Vol. I, pp. 243-260, 1974.

Hernández, Francisco. *Historia natural de la Nueva España*. 3 vols. México: UNAM, 1975.

Horcasitas, Fernando, "An analysis of the deluge myth in Mesoamerica", en A. Dundes (ed.) *The flood myth*. Los Angeles: University of California Press, 1988.

Humboldt, Alexander. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Ichón, Alain. *La religión de los totonacas de la Sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1973.

INEGI. *Censos Generales de Población y Vivienda*. México: Instituto de Geografía y Estadística, 2005.

Juárez Hernández, Facunda. *Litlin xa ninin. Alabanzas para Todos Santos*. México: Dirección General de Culturas Populares. Unidad Regional Papantla, 1993.

Kaplan, D. y R. A. Manners. *Introducción crítica a la Teoría Antropológica*, México: Editorial Nueva Imagen, 1979.

Kelly, Isabel y Ángel Palerm, *The Tajin Totonac. History, subsistence, shelter and technology*. Washington: Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Pub, 13, 1952.

Krickeberg, Walter. *Los totonacas. Contribución a la Etnografía de la América Central*. Traducción hecha por el Profesor Porfirio Aguirre del Museo Nacional, México: Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Arqueología, Historia y Etnografía, 1933.

Leach, Edmund. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la Antropología Social. México: Siglo XXI, 1981.

León-Portilla, Miguel. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1984.

- "Cuícatl y tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, v. XVI, pp. 13-108.

- *Literaturas de Mesoamérica*. México: Secretaría de Educación Pública, 1984.

Levi-Baccio, Máximo. *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Alianza Editores, 1990.

Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural (7ª Ed.)*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977.

- *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

- *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

- *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

- “El mito y el cuento”, en Jesús Jáuregui e Yves-Marie Gourio (ed.). *Palabras devueltas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/IFAL, 1986.

- *Antropología Estructural. Mito, sociedad y humanidades*. México: Siglo XXI, 1987.

- *Mirando a lo lejos*, Madrid. México: Mc Editores, 1987.

- Lobardini, Agustín. *El cantón de Papantla*, México: Gobierno de Estado de Veracruz, 1831.

- Lomnitz, Claudio. *Idea de la muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

- López Austin, Alfredo. “Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas”, en *Religión, mitología y magia*. México: Museo Nacional de Antropología, 1970, v. II, pp. 3-29.

- *Hombre-dios. Religión y política en el mundo nauta*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.

- “Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas”, en *Historia, religión, escuelas. XIII Mesa Redonda*. México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, pp. 189-208.

- “El dios enmascarado del fuego”, *Anales de Antropología*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, v. 22, pp. 251-285.

- *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 2 Tomos.

- *El conejo de la cara de la luna. Ensayo sobre la mitología de la tradición mesoamericana*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1994. Colección Presencias número 66.

- *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología, 1995.

- *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Lugo, Concepción. *Cuentos de ultratumba*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

Lumholtz, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1986, 2 vol.

Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1995.

Mac Anany, Patricia. *Living with the ancestors. Kinship in ancient maya society*. Texas: University Press, 1995.

Malinowski, Bronislaw, "El mito en la psicología primitiva", en Bronislaw Malinowski. *Magia, ciencia, religión*. introd. Redfield, trad. de Antonio Pérez Ramos. Barcelona: Editorial Ariel, 1974.

Márquez Rodríguez, María Gabriela y Raúl García, "Totonacapan: mitos y leyendas". Tesis de Licenciatura en Antropología, México, Universidad Veracruzana, 1993.

Martínez Alarcón, Juana, "La familia", en Margarita Urias (Coord.), *Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo: tres municipios totonacas del estado de Veracruz (historia y realidad actual: 1821-1827)*, México: Instituto Nacional Indigenista-Coordinadora Estatal, 1987.

Marzal, M. *Historia de la Antropología Volumen II, La Antropología Cultural*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1979.

Matos Moctezuma, Eduardo. "La Muerte en el México Prehispánico" en *Miccaiuitl. El Culto a la Muerte*. México: Artes de México, 1971.

Melgarejo Vivanco, José Luis, *Los totonacas y su cultura*. México, Talleres Gráficos del Estado de Veracruz, 1943.

- *Un aspecto del Todos Santos indígena*. México: Artículo Mecanografiado s/f.

Menéndez, Eduardo L. "Holísticos y especializados: Los usos futuros para la Antropología Social" en *Nueva Antropología, A.C.* México: Nueva Antropología, agosto 1997, año/vol. XVI, número 53-52, pp. 9-37.

Mendieta fray Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. J. García Icazbalceta. México: Impresa por F. Díaz de León y S. White, 1870.

Morán, E. F. *La Ecología Humana de los pueblos de la Amazonia*. México: Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Moreno de los Arcos, Roberto, "Los cinco soles cosmogónicos" en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, vol. VII, pp. 183-210.

Navarrete, Carlos. *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

- "Santos, calaveras y muertos: la búsqueda de una raíz", en *México Indígena*, México: Instituto Nacional Indigenista, 1985, núm. 7.

Obregón, Gonzalo. "Representación de la Muerte en el Arte Colonial" en Miccaiuitl. *El Culto a la Muerte*. México: Artes de México, 1971.

Ochoa, Lorenzo (comp.). *Huastecos y Totonacas. Una analogía histórico-cultural*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

Odum, Eugene P. *Fundamentos de la Ecología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Olavarría, María Eugenia. *Análisis estructural de la mitología yaqui*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma Metropolitana, 1986.

Oliver Vega, Beatriz M. "Día de muertos en un poblado Otomí" en *Cuadernos de Trabajo del Museo Nacional de Antropología* (Etnografía Técnicas, 4). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1975.

Oropeza Castro, Manuel, "El diluvio totonaca", en *Tlatocan*. México: Universidad Veracruzana, 1945, vol. II, núm. 3, pp. 269-275.

Oropeza Escobar, Minerva (comp.), *Índice sobre narrativa totonaca*. México: Dirección General de Culturas Populares/Unidad Regional Norte de Veracruz, 1992.

Osorio Ogarrío, Víctor Ángel, "Los símbolos de la muerte en la máscara de Apaxco" en *Expresión Antropológica*, número 2. México, octubre-diciembre de 1990, pp. 51-59.

Pabello Olmos, Valentina, *El discurso mítico*. México: Universidad Veracruzana, 1982.

Palacios Sánchez, Alejandra, "Los terapeutas papantecos y la importancia de su medicina tradicional". Tesis de Maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Palerm, Ángel. "Etnografía antigua totonaca en el oriente de México". México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, T. XIII, Núm, 2-3, 1952-1953: 163-173.

Palerm, Ángel y Eric Wolf. *Agricultura y Civilización en Mesoamérica*. México: Sepsetentas No. 32, México, 1972.

Palerm, Ángel. *Teoría Ecológica*. México: Universidad Iberoamericana, 1967.

Peñafiel, Antonio. *División territorial de la República Mexicana*. Estados del Golfo, México: Porrúa, 1905.

Pierce, Charles. *Collected Papers II, Elements of Logic*, Cambridge Mass. Harvard: University Press, 1982.

Prada Oropeza, Renato, "El nivel del contenido del discurso narrativo-literario. Un modelo semiótico de análisis", en *Semiosis*. México, Universidad Veracruzana/Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias, 1988, núm. 20, enero-junio.

Ramírez Torres, Juan Luis. *Cuerpo y dolor. Semiótica de la anatomía y la enfermedad en la experiencia humana*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

Rapaport, Roy A. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Laval S. A., 2001.

- "Ecosystems, populations and people", en E. F. Morán (ed.). *The ecosystem approach in anthropology. From concept to practice*. Michigan: The University of Michigan Press, pp. 41-71., 1990.

- "Naturaleza, cultura y antropología", en H. C. Shapiro (ed.). *Hombre, cultura y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

Ruz Lhuillier, Alberto, "El pensamiento náhuatl respecto de la muerte" en *Estudios de la Cultura Nahuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. IV, 1963.

Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España", en Jacinto de la Serna *et al.*, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México: Ediciones Fuente Cultural, 1953, volumen II, pp. 17-130.

Sahagún, fray Bernardino de. *Historia General de las Cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1969, vol. II.

Salas García, Luis. *Juu Papantlan*. México: Industria Gráfica, Editorial Mexicana, 1979.

Sánchez Durán, Aurelio y Gilberto Bermúdez. "Los totonacas" *Sumario Histórico de Veracruz. Tiempo prehispánico y Colonial*. México: Gobierno del Estado de Veracruz, 1990, Volumen I, pp. 31-49. Colección Bicentenario.

Scheffler, Lilian. *La literatura oral tradicional de los indígenas de México. Antología*. México: Dirección General de Culturas Populares/Secretaría de Educación Pública/Premiá Editorial de Libros, 1980.

- *Cuentos y leyendas de México y tradición oral de grupos indígenas y mestizos*. México: Premiá Editorial de Libros, 1982.

- *Índice bibliográfico sobre tradición oral*. México: Secretaría de Educación Pública, 1988.

Soustelle, Jacques, "El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos", *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p.p. 93-182.

- *La Vida Cotidiana de los Aztecas en vísperas de la conquista*. México: Fondo de Cultura Económica. 1974.

Spencer, Herbert. *The Principles of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Spencer, Herbert, *et al*, *Positivismo y neopositivismo*. México: Pueblo Nuevo, 1976.

Sperber Dan. *Rethinking symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

- *El simbolismo en general*. Barcelona: Promoción Cultural, 1978.

- *On anthropological knowledge. Three essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Steward, Julian, "El concepto y el método de la Ecología Cultural", en Bohannan, P. M. Glazer, *Antropología Lecturas*. Madrid: McGraw Hill, 1933, pp. 331-344.

- *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana, University of Illinois Press, 1955.

Suárez, Jorge. *Las lenguas indígenas mesoamericanas*. México: Instituto Nacional Indigenista/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995.

Thomas Luis-Vincent. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología, 1993.

Todorov, Tzvetan. *Introducción a la literatura fantástica*. México: Premiá Editorial de Libros, 1981.

- "Las categorías del relato literario", en Roland Barthes y otros. *Análisis estructural del relato*. México: Premiá Editorial de Libros, 1985.

Torquemada, Juan de. *Los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana*. México: Porrúa, 1943.

Trner, Víctor, "Mito y símbolo", en *Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David L. Sills, Madrid: Aguilar, 1975, v. 11, pp. 150-154.

- *La selva de los símbolos*. España: Siglo XXI, 1980.

- "Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual: An Interpretation", en Gluckman, Max (ed.). *Essay on the Ritual of Social Relations*: Manchester, Manchester University Press, 124-173., 1962.

Tylor, Edward Burnett. *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Editorial Ayuso, 1977.

Tyrtania, L. "La evolución de los lagos artificiales: el impacto ecológico de la Presa Miguel Alemán", en *Revista Alteridades*, año 2, núm. 4, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 103-108.

Urias, Margarita. *Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo: tres municipios totonacas del estado de Veracruz*. México: Instituto Nacional Indigenista-Coordinadora Estatal, 1987.

Velázquez Hernández, Emilia. *Cuando los arrieros perdieron sus caminos. La conformación regional del Totonacapan*. Zamora Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1995.

Valdés, Luz María. *Población, reto del tercer milenio*. México: Coordinación de Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México, Porrúa, 1999.

Vázquez, Olmos Áurea. "Muerte o sueño eterno entre los totonacas de Papantla, Veracruz" en *Espirales Fugases. Conjuros y actitudes frente a la muerte en México*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Dirección General de Culturas Populares Unidad Regional Papantla, 1995.

Villaseñor y Sánchez *Theatro Americano*, 1746.

Velasco, Alfonso Luis. *Geografía y estadística de la República Mexicana*. Tomo III, *Geografía y Estadística del Estado de Veracruz Llave*, Porrúa, 1890.

Velasco Orozco, J. *Subsistencia campesina y desarrollo sustentable en la región Monarca*. México: Universidad Nacional Autónoma del Estado de México, México, 2002.

Viqueira, C. *El enfoque regional en Antropología*. México: Universidad Iberoamericana, 2001.

Weitlaner, Roberto. *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. México: Panorama, 1982.

Westheim, Paul. *La calavera*, México. Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica (Lecturas Mexicanas), 1985. West, Robert C., "The Natural Regions of Middle America", en *Handbook of Middle America Indians*, Vol. I, Austin: University of Texas Press, 1964.

White, Leslie A. *La ciencia de la cultura: Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1988.

Williams García, Roberto,. "Trueno Viejo=Huracán=Chac Mool", en *Tlatoani*. México: Universidad Veracruzana, 1954, núm. 89.

- *Mitos tepehuas*. México: Secretaría de Educación Pública, 1972. (Sep-Setentas: 27).

- "Diversos nombres de la deidad Tajín", en *La Palabra y el Hombre*. México: Universidad Veracruzana, 1982, núm. 87, julio-septiembre.

Zarauz López, Héctor. *La fiesta de los muertos*. México: CONACULTA, 2000.

ANEXO 1

TUMBAS DEL TOTONACAPAN



El cerro que presenta a Quiahuiztlán:
"Cerro de los Metates"



Edificio central de la zona Arqueológica
de Quiahuiztlán



Tumbas de la parte central



Tumba de la parte este del cementerio



Tumba del cementerio central



Cementerio central. Vista parcial con tumbas



Vista parcial de las tumbas



Objetos encontrados en la zona



Manos de metate



Vasija policromada



Metates



Tumbas con vista al mar



Tumba del cementerio oriental

ANEXO 2

ELEMENTOS DE LOS ALTARES TOTONACAS



Altar de muertos al inicio del adorno



Altar de muertos terminado de frente



Altar de muertos terminado de lado



Altar dedicado a los muertos adornado según la comunidad de Totomoxtle



Altar dedicado al “ánima sola”



Yuca

Kgoxkgewi



Mandarina



Tamales corrientes

Wate



Guaje

Pugua chu mantilax



Sacual para llevar agua para beber

Pákgotnel



Guarda alimentos (comida, pan, carne)

Lakgstan



Rollo de naranjas

Láxix



Tamales de picadillo

Wate xa picadillo



Chicharrones

Tsikim



Totopos

Skau



Elote asado

Xatxpupu tlakgtla



Caña entera

Chankat

Caña entera

Chankat



Calabaza en dulce o conserva

Sakgsiná xa nipxi



Yuca en dulce o conserva

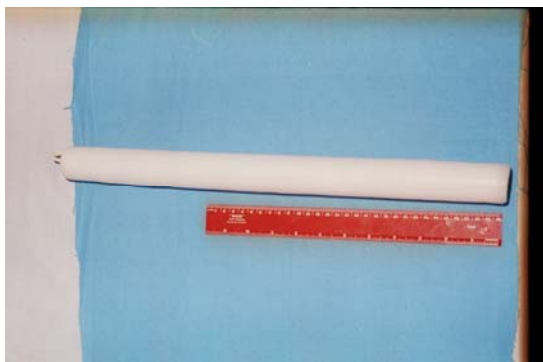
Sakginá xa kgoxkgwi



Tejacote endulzado con panela



Tejacote endulzado con panela



Vela blanca

Starankga Kantila



Morrall

Murrall



Aguardiente

Kuchu



Plátano de castilla

Qetum kanásekgne



Paliacate

Luxu

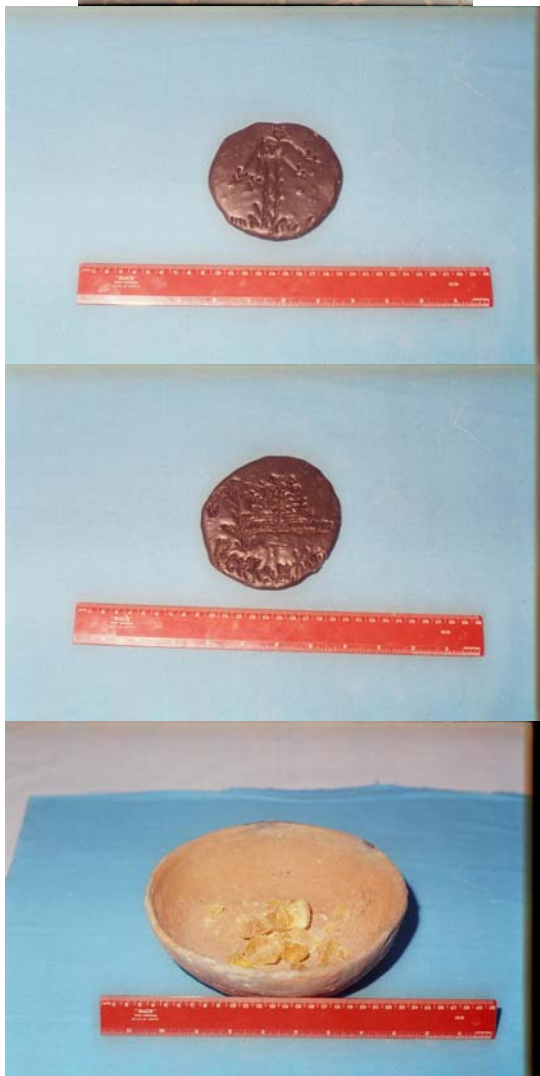
Figura de chocolate en forma de canasta (tablilla decorada)

Kakau



Flor de olotillo

Pasmamaxanath



Tablilla de chocolate decorada con los voladores

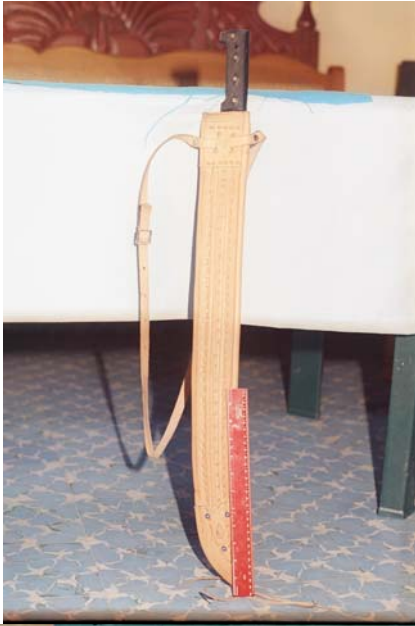
Kakau

Tablilla de chocolate decorada con la pirámide de los nichos

Kakau

Cajete con incienso

Xumakikan scienso



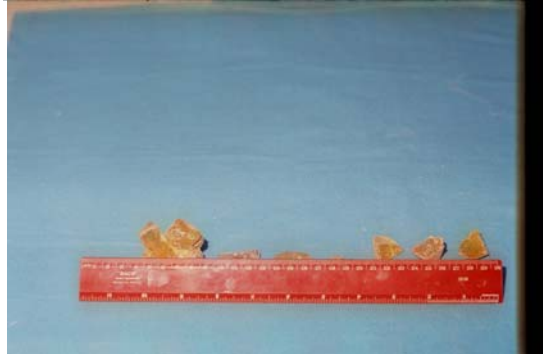
Machete nuevo

Machita xhu pumachita



Calabaza para conserva

Nipxi



Incienso

Sciensio



Tepejilote

Lilhtampa



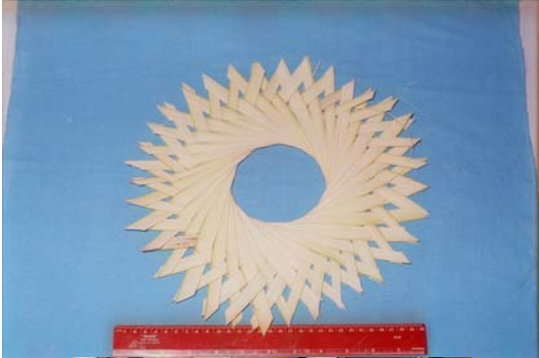
Incienso en sahumero

Pulakaskulyun



Estrella de palma adornada con olotillo

Statu xa palma



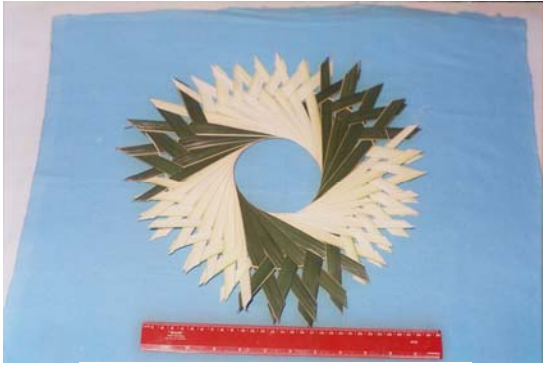
Estrella de palma

Staku



Flor mano de león

Smakan lapanit



Estrella de palma matizada

Staku



Olla para almacena agua



Flor de muerto

Kgalhpuxum



Tablilla de chocolate decorada con la mazorca del maíz

Kakau



Seca manos

Limakaxaka



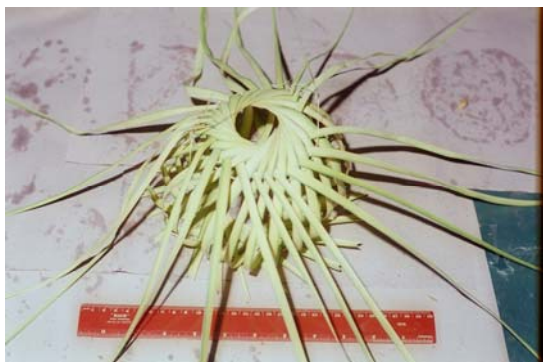
Tablilla de chocolate decorada con el sol

Kakau



Chocolate en forma de flor

Kakau



Guaje elaborado con palma de coyol

Puguá xa Tsukswat



Panela

Chinkáka



Pan de muerto "muertito"

Aktsu nén



Semite "pan de muerto"

Kaxtitanchau



Tallo de plátano donde se colocan las velas

Xputay kantila xa sagne



Sombrero

Takgnu



Ciruela

Skkatan



Piña

Mátsatsa



Amapola



Caja de Cigarros



Yuca cocida al vapor



Xatalapu kgoxkgewi



Bollitos de anís



Sakgsiwat



Machete



Liliaque

Lelekg



Rollo de tangerina



Altar dedicado a el “ánima sola”