



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**La Organización Independiente Totonaca (OIT):
Un proyecto cultural contra la pobreza**

Trabajo Terminal

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Seminario de Investigación e Investigación de Campo

y obtener el título de

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Presenta

Federico Reyes Grande

Comité de Investigación

Directora: Mtra. Laura Raquel Valladares de la Cruz

Asesores: Mtro. José Cenobio Briones Sánchez
Dr. Alfredo Villafranca Quinto

México, D.F.

Abril, 2005

Matrículas: 94324395

Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Antropología Social

Federico Reyes Grande
94324395

La Organización Independiente Totonaca (OIT):
Un proyecto cultural contra la pobreza

El presente trabajo es fruto del trabajo de campo realizado entre los meses de junio a septiembre de 2002 y de febrero a junio de 2003, en el municipio de Huehuetla, en el estado de Puebla, donde la mayoría de los habitantes pertenece a la etnia totonaca.

Aquí se expone el caso de la Organización Independiente Totonaca, una organización indígena nacida el 22 de julio de 1989 por iniciativa de los mismos indígenas para enfrentar el poder de los caciques, quienes desde la década de los veinte venían controlando el municipio al margen de los totonacos.

A este proceso contribuyó con mucho la labor pastoral de los religiosos y las religiosas católicas, quienes animados por un nuevo paradigma teológico, el de la Teología de la Liberación primero, y el de la Teología Indígena después, generaron entre los indígenas un proceso de concientización muy fuerte desde las Comunidades Eclesiales de Base, que los llevó a construir una organización propia.

Se señala también que uno de los principales elementos de esta Organización ha sido la cultura como motor de desarrollo, principalmente la concepción que sobre la tierra tienen los indígenas, desde la cual impulsaron diversos proyectos orientados a generar un desarrollo integral entre los indígenas, esto es, que abarca todos los aspectos: cultural, económico, político, educativo, de salud, autogestivo, etc.

Dentro de estos proyectos se destacan fundamentalmente dos: el de su paso por el gobierno, una experiencia que duró nueve años, por cuyas características denominamos 'gobierno indígena', y el educativo, con la creación de un centro escolar alternativo de educación media superior, el Centro de Estudios Superiores Indígenas 'Kgoyom' (CESIK), cuyo objetivo es fortalecer en las nuevas generaciones los valores, las tradiciones, y, en general, la propia cultura totonaca.

Índice

	Pág.
Glosario	5
Introducción	8
• Desarrollo y pueblos indios	
• México: pueblos indios y la lucha por la autonomía	9
• La Organización Independiente Totonaca	12
Capítulo I. Las Comunidades Eclesiales de Base: de Brasil a México	14
• Antecedentes: de la guerra fría al desarrollismo	14
• La politización de la Iglesia brasileña. Las Comunidades Eclesiales de Base: Ensayo de una Iglesia pobre	16
• La Teología de la Liberación	20
• Las Comunidades Eclesiales de Base en México	21
• De la Teología de la Liberación a la Teología Indígena	24
Capítulo II. Huehuetla	29
• Toponimia	29
• Cartografía	29
• División política	30
• Historia	30
• Idioma, vestido y fiestas	32
• Vivienda	34
• Cargos públicos y tradicionales	34
• Servicios	37
• Instituciones	40
• Economía	43
Capítulo III. El camino hacia la organización	46
• Antecedentes: Los primeros pasos	46
• El Instituto Mexicano del Café (Inmecafé)	48
• Sociedad Cooperativa de Producción Huehuetla	52
• Partido Socialista de los Trabajadores (PST)	53
• La elección interna del PRI en 1986	54
• Las Comunidades Eclesiales de Base	56
Capítulo IV. La Organización Independiente Totonaca: Un proyecto cultural contra la pobreza	60
1. El Movimiento Indígena-Campesino	60
2. La Organización Independiente Totonaca: La experiencia organizativa. Los proyectos	65
2.1 Comercialización	66
2.2 Tienda de Abasto	68
2.3 Caja Popular	69
2.4 Medicina tradicional y herbolaria	69
2.5 Consejo de Ancianos	71
2.6 Danzas	72
3. La experiencia de la OIT como gobierno	73
3.1 Gobierno Indígena	74
o La jornada electoral de 1989	75
o Primer Gobierno Indígena (1990-1993)	77
o Segundo Gobierno Indígena (1993-1996)	78
o Tercer Gobierno Indígena (1996-1999)	79
4. El Centro de Estudios Superiores Indígenas “Kgoyom”	82

Capítulo V. La Espiritualidad de la Tierra	92
• Cosmovisión y Espiritualidad Indígena	92
• Espiritualidad de la Tierra	94
• Reflexión final	99
Conclusiones	100
Bibliografía	105

Glosario

Acción Católica: Organización laica católica, nacida en Francia a fines del siglo XIX y extendida a todo el mundo durante el XX.

Antievangélica: Que es contrario o contraria a los valores propuestos en los evangelios.

Asamblea General del Pueblo Totonaco: Espacio comunitario-político del pueblo totonaco para la toma de decisiones.

Autodeterminación: Capacidad de reglamentar la vida política, económica, social y cultural interna de un grupo, institución o pueblo.

Autonomía: Ejercicio de la autodeterminación.

Bando de Policía y Buen Gobierno: Conjunto de principios mínimos necesarios que regulan la vida interna de los municipios en México.

Cargos tradicionales: Se dice de todos aquellos cargos que son vistos como un servicio a la comunidad y a la Iglesia. Tienen duración de un año, del 1 de enero al 31 de diciembre, salvo el lugar que ocupan los Ancianos y el Juez de Paz, que dura tres. Quienes los ocupan son indígenas varones considerados adultos, y excepcionalmente mujeres.

Centro Coordinador Indigenista (CCI): Órgano de coordinación y de ejecución de proyectos del Instituto Nacional Indigenista (INI).

Centro de Estudios Superiores Indígenas 'Kgojom' (CESIK): Escuela de educación media superior de carácter público del municipio de Huehuetla, Puebla, cuyo objetivo es fortalecer en los jóvenes estudiantes los valores indígenas.

Centro Nacional de Ayuda para las Misiones Indígenas (CENAMI): Órgano de la Iglesia católica en México creado para atender la labor pastoral en zonas indígenas del país.

Comisión Económica Para América Latina y el Caribe (CEPAL): Organismo de las Naciones Unidas. Su función consiste en buscar medidas económicas que contribuyan al desarrollo económico y social de los países latinoamericanos.

Comunidades Eclesiales de Base (CEB): Grupos de reflexión y acción de una parte de la Iglesia católica, nacidas en la década de los sesenta en Brasil y extendidas al resto del continente.

Conciencia étnica: Se refiere al modo en que se definen a sí mismos los miembros de un grupo en relación con otros a partir de una serie de elementos que los identifican.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM): Órgano de dirección de la Iglesia católica en América Latina.

Consejo de Ancianos: Máxima autoridad tradicional en el municipio de Huehuetla, Puebla. Según se cree, ellos son los depositarios y los guardianes de la tradición del pueblo totonaco. Forman parte de este cuerpo los indígenas adultos que han demostrado amor por el pueblo, el cual se traduce a través del servicio y de la observancia de los valores y las costumbres propias.

Cosmovisión: Se dice en general de la manera en que el mundo es concebido por un pueblo o grupo.

Etnocidio: Proceso de aniquilación, cultural o económico, de un grupo indígena.

Espiritualidad Indígena: Se refiere a la manera en que los indígenas viven y expresan su relación con el mundo, al que conciben como un ser vivo donde coexisten con seres sagrados.

Espiritualidad de la Tierra: En particular, se refiere a la relación 'espiritual' que los indígenas totonacos mantienen para con la tierra, a la que consideran una entidad sagrada.

Evangelio: Conjunto de enseñanzas de Jesucristo, recopiladas por sus apóstoles, y que han sido constituidas por la Iglesia Católica como una de sus fuentes de inspiración magisterial.

Fiscal: En Huehuetla son los indígenas que prestan servicio a la Iglesia católica local por un año de manera voluntaria, y su tarea consiste en preparar la fiesta de los santos, especialmente la del Divino Salvador, que es el santo patrón local, la Virgen de Guadalupe y semana santa, y la del santo patrón de la comunidad a la que pertenecen. Es un cargo tradicional para el que es necesario haber sido antes topil o semanero.

Instituto Mexicano del Café (INMECAFÉ): Institución creada por el gobierno mexicano en la década de los sesenta para impulsar y promover el cultivo del café, por la que se buscaba acrecentar el ingreso familiar del campesino.

Instituto Nacional Indigenista (INI, hoy CDI): Institución creada por el gobierno mexicano en 1948 para atender a las poblaciones indígenas del país, y modificada en 2003.

Juez de Paz: Hay en Huehuetla uno por cada comunidad, y son tradicionalmente elegidos por su comunidad, aunque en ocasiones son nombrados por el presidente municipal. Tienen por encargo ayudar a dirimir problemas menores al interior de la misma, como el robo de animales domésticos (perros, gallinas, gatos).

Mayordomo: Tradicionalmente es quien se encarga de hacer y preparar la fiesta del santo patrón, como una actitud de agradecimiento a Dios y a los santos por haberlo bendecido. Como en cada comunidad hay una capilla y ésta está consagrada a algún santo, hay en cada comunidad un mayordomo. La manera de agradecer a Dios es 'haciéndole' su fiesta, para lo cual se apoya en los fiscales y semaneros. No obstante esto, su cargo, que también dura un año, es también considerado un servicio a la Iglesia.

Organización Independiente Totonaca (OIT): Organización creada el 22 de julio de 1989 por indígenas totonacos de Huehuetla, en la sierra norte de Puebla, como una medida para alcanzar el desarrollo.

Organización de Estados Americanos (OEA): Organismo de las Naciones Unidas para el continente americano. Su función consiste en coordinar la cooperación entre los países americanos para alcanzar su desarrollo y garantizar su seguridad.

Pecado social: En la teología cristiana pecado es toda acción contraria a la voluntad de Dios. Anteriormente se decía que el pecado era solamente personal, pero desde la década de los setenta se introdujo la noción de 'pecado social', sobre todo en la Iglesia Católica, para referirse a todos los actos que atentan contra la dignidad del ser humano.

Reino de Dios: En la teología clásica católica, se refiere a la vida eterna que promete Jesucristo a sus seguidores después de la muerte. Sin embargo, la reinterpretación de éste hecha por los teólogos de la liberación, se refiere a un acontecimiento político que habrá de surgir como resultado de nuevas estructuras economicopolíticas justas que reconozcan la dignidad de hombres y mujeres.

Reproducción étnica: Ésta se refiere al proceso por el cual los indígenas buscan alcanzar el desarrollo de acuerdo a sus valores culturales.

Semaneros: En Huehuetla son las personas encargadas del cuidado de la iglesia. Al igual que el fiscal, se trata de un servicio voluntario a la Iglesia, el cual dura un año. Sus tareas son más bien 'domésticas', es decir, mantener limpia la iglesia, adornarla para alguna fiesta o celebración especial, tocar las campanas y realizar la colecta en las misas.

Teología Indígena: Teología que pondera lo indígena como una expresión del cristianismo.

Teología de la Liberación: Teología nacida a finales de los sesenta en Sudamérica surgida de una praxis eclesial comprometida con los pobres. Esta teología echa mano de algunas doctrinas sociales, como el marxismo, para concluir que la pobreza es un pecado social, por lo que se hace necesario liberar al hombre a fin de que pueda reconocer su dignidad de hijo de Dios.

Telesecundaria: Modelo educativo creado en 1966 como una alternativa para ofrecer educación a los jóvenes, principalmente de zonas rurales. Funciona con un educador, que se encarga de coordinar el trabajo dentro del aula por medio de guías de estudio; cuenta con un televisor, antena parabólica, receptor-decodificador y amplificador de señal satelital.

Unidades Económicas de Producción y Comercialización (UEPC): Órganos creados por el Inmecafé a principios de los setenta para coordinar el trabajo de producción de café entre sus miembros.

Unidad Indígena Totonaca Nahua (UNITONA): Órgano de dirección y coordinación de diferentes pueblos indígenas nahuas y totonacas, nacida el 26 de junio de 2001, como consecuencia de los desastres naturales de octubre de 1999.

Introducción

Una de las características del mundo actual es que se trata de un mundo 'modernizado'. Cuando nos referimos a la modernización, generalmente se piensa en desarrollo tecnológico y económico, principalmente. Y aunque en principio esto es cierto, la modernización va todavía mucho más allá al afectar otros ámbitos estructurales de cada pueblo y país.

Sin embargo, modernización y desarrollo no implican necesariamente crecimiento económico ni mayor tecnologización, no al menos en las economías periféricas (países pobres). La nueva fase de la modernización, la globalización, supone un sistema de integración económica mundial, pero éste no ha suprimido las diferencias y los rezagos económicos entre los países pobres y los países ricos. Dicho de otro modo, no ha eliminado las condiciones de desigualdad productiva de las economías periféricas, por lo que al competir éstas en términos de mercado frente a las economías centro (países ricos), se encuentran en franca desventaja.

A fin de garantizar para sí un cierto grado de desarrollo, los países pobres no han encontrado otra vía que la de abrirse al capital extranjero, consintiendo que éste asuma el control de su economía. En consecuencia, los países pobres se han convertido en agentes pasivos cuya tarea consiste en propiciar condiciones políticas favorables a los inversionistas extranjeros para que éstos asuman una responsabilidad mayor en la economía.

Políticamente, el desplazamiento del Estado por el capital ha traído consigo el replanteamiento de la función del primero, obstaculizando su desarrollo y aumentando entre la mayoría de la población los niveles y los índices de pobreza y pobreza extrema, una vez que el Estado-gobierno dejó de regular la economía.

Así, la integración de las economías periféricas a la dinámica de la economía global, lejos de garantizar su desarrollo y el de sus habitantes, las ha convertido en reserva de materias primas y de mano de obra, que las empresas transnacionales requieren para acrecentar sus ganancias con inversiones mínimas, llevando a la mayoría de la población a niveles de pobreza escandalosos. Dicho de otro modo, la introducción de las economías periféricas-países pobres a la dinámica de una economía global está cancelando las posibilidades de desarrollo de estos pueblos y de sus pobladores.

Desarrollo y pueblos indios

Aunque la modernización ha afectado a la mayoría de los sectores sociales más desprotegidos ('vulnerables'), el indígena es el que más ha padecido sus estragos.

Buena parte del desarrollo alcanzado en los países pobres de América Latina, ha sido a costa de los pueblos aborígenes que en ellos se encuentran, pues éste se fincó durante varias décadas, en general de entre 1940 a 1980, en la producción agrícola. Tal desarrollo ha implicado, además de la introducción de nuevas técnicas y tecnologías en el campo, el despojo de los indígenas de sus tierras originales, a fin de que el Estado asegure la mayor productividad de la tierra.

Lo anterior ha traído consigo la subordinación de las poblaciones indias a un proyecto de desarrollo, cuyos beneficios han estado siendo capitalizados por una minoría agrícola empresarial no indígena, sumiendo a aquéllas en condiciones de pobreza extremas.

La justificación ideológica en que se sustentó este proyecto, partió de una visión evolucionista de la historia, según la cual, el progreso sólo es posible si se eliminan las formas arcaicas de producción y se anulan las diferencias e identidades étnicas, para luego ser asimiladas a una sola identidad nacional. En consecuencia, el Estado estimuló la agresión a las comunidades indígenas desde diversos frentes (político, cultural, económico, social, religioso).

El resultado de tal política modernizante ha sido, en muchos casos, el etnocidio, tanto cultural como económico, pues ella lleva en sus entrañas la superación de todo aquello en que se sustentan las identidades étnicas (instituciones políticas, sociales, económicas; tradiciones, uso de la lengua materna y el vestido, religión, territorio), y que son consideradas como premodernas. La agresión a dichos fundamentos, constituye uno de los agravios más difíciles de soportar para las poblaciones indígenas, pues las coloca en condiciones tales que les resulta casi imposible seguir reproduciéndose social, biológica y culturalmente.¹

Frente a esta situación, la defensa de la tierra constituye una forma de lucha y resistencia característica de los pueblos indígenas, ya que ella representa mucho más que un mero espacio geográfico, es la base de la identidad cultural, asociada a mitos, símbolos y cosmovisión. La tierra es, por lo tanto, condición necesaria para mantener la continuidad de los pueblos indios y su desarrollo.

Esta manera de concebir la tierra y su desarrollo, contrasta con los proyectos, planes y programas gubernamentales, para los que la relación con la tierra es meramente instrumental y el desarrollo consiste en su explotación.

De aquí que la lucha por la tierra entre los pueblos indígenas, adquiera nuevas formas de expresión, como la lucha por el poder político y la apropiación del proceso de producción, pasando por la revitalización de la cultura y la afirmación de la identidad étnica, a fin de garantizar su reproducción, continuidad y desarrollo.² Así, la lucha por la tierra encierra también la lucha por la autonomía y contra la pobreza.

México: pueblos indios y la lucha por la autonomía

El 1 de enero de 1994, mientras entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio para América del Norte (TLCAN o TLC) en México, en el estado de Chiapas hacía su aparición 'oficial' el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), conformado por indígenas pobres de diferentes pueblos indígenas de esa entidad. La emergencia del EZLN contradecía, en principio, los contenidos ideológicos del TLC, así como sus objetivos.

En efecto, el TLC suponía que la integración de México a una región económica de libre mercado, lo obligaba a elevar sus niveles de productividad para poder competir con sus socios comerciales (Estados Unidos y Canadá). Al hacerse más competitivo el país, los niveles de pobreza disminuirían debido a que el Producto Interno Bruto (PIB) se elevaría, y con él la distribución de la riqueza nacional entre la población. La eclosión de un ejército de indígenas empobrecidos y marginados, resultado de las políticas económicas y agrícolas implementadas por el gobierno mexicano desde la década de los cuarenta, y más remotamente desde la conquista, sin embargo, evidenció que el camino de modernización emprendido por el gobierno no era el correcto ni el adecuado, y que la firma de un tratado de libre comercio no era garantía de desarrollo ni de erradicación de la pobreza.

La política agraria implementada por el Estado mexicano desde la década de los cuarenta se caracterizó por favorecer a los empresarios agrícolas por medio de créditos, subsidios y dotación de tierras fértiles, entre otras medidas, con la finalidad de incentivar el crecimiento de las exportaciones, lo que colocó al país en la ruta del desarrollo económico, del que sólo en parte los indígenas y campesinos pudieron beneficiarse.

Por otro lado, esta misma política obstaculizó el desarrollo de los pequeños productores, campesinos e indígenas, al restringir el reparto de tierras entre éstos y excluirlos del otorgamiento de créditos y subsidios para poder producir, por lo que vieron rápidamente disminuir sus ingresos, al tiempo que se agudizaba su propia pobreza.

¹ Ver Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, El Colegio de México, México, 2001, pp. 147-148.

Sobre los efectos etnocidas en poblaciones indígenas de México, Miguel Alberto Bartolomé ha registrado la extinción de algunas etnias, y el peligro en que se encuentran algunas de ellas de sufrir la misma suerte. Ver *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas de México*, Siglo XXI, 1997, pp.29-31.

² "Víctor M. Toledo ha identificado tres tipos de lucha: por la tierra, por el 'control del proceso productivo' y la de carácter 'ecológico-político'", citado por Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, col. Umbrales de México, México, 1999, p. 12.

Debido a la inequidad con que fue aplicada esta política, a finales de la década de los sesenta el modelo agrario seguido por el gobierno se agotó y evidenció las contradicciones que contenía, desatando en el campo una fuerte crisis, traducida en pobreza, que golpeó principalmente a los pequeños productores; crisis de la que no se ha podido salir, y cuya solución a futuro se antoja incierta.

La crisis que desencadenó esta política en el campo, motivó a los campesinos, incluidos los indígenas, a organizarse para exigir al Estado igual trato que el dado a los empresarios agrícolas, sobre todo en cuanto a dar cumplimiento al reparto agrario, que desde la administración de Manuel Ávila Camacho (1940-1946) había experimentado una desaceleración.

La demanda de tierra compartida por indígenas y campesinos, sirvió también para que los primeros exigieran al gobierno, además de su derecho a la tierra consagrado en el artículo 27 de la Constitución nacional, el respeto a sus territorios, entendido éste como el espacio en el que se articulan las relaciones sociales, productivas y simbólicas de sus pueblos.³ Así, la reivindicación indígena de la tierra adquirió una nueva significación: ya no se trataba solamente del espacio físico-geográfico de reproducción biológica, sino, fundamentalmente, del espacio de reproducción cultural, étnica. De esta manera *lo indígena* fue proyectado con una dimensión de alcances políticos.

*“El significado que adquiere esta demanda para las comunidades indígenas es en esencia el de recuperar un espacio vital al que está indisolublemente ligada la reproducción de su cultura, como única forma de seguir desarrollando los elementos que conforman su especificidad”.*⁴

La resignificación de la tierra como un espacio de reproducción étnica, permitió a los indígenas asociar su territorio y los recursos en él existentes con el destino y continuidad de sus identidades,⁵ dando lugar a una nueva conciencia étnica. La preocupación por mantener vigentes la propia identidad y la integridad cultural, es decir, la actualización de sus propios proyectos políticos, económicos, lingüísticos, culturales y sociales,⁶ incluida la administración de sus recursos naturales, hizo de la cultura un instrumento político para demandar del Estado el reconocimiento de sus derechos.

El proceso de desarrollo del movimiento indígena se fortaleció al incorporarse a la lucha político-electoral, aprovechando la coyuntura nacional que se originó a raíz de la reforma al artículo 115 constitucional en 1983. El objetivo de esta reforma era “descentralizar⁷ y desconcentrar paralelamente funciones y recursos de los municipios bajo el criterio de homologar las condiciones regionales de desarrollo”.⁸

Algunas organizaciones indígenas, alentadas por estudiantes universitarios, maestros indígenas y militantes de partidos de oposición, mostraron interés por participar en elecciones locales con candidatos propios, para competirles a los caciques el poder político en sus municipios.

El paso hacia esta forma de participación representó para las comunidades indígenas una alternativa a la exclusión y nula presencia en los espacios institucionalizados, lo que contribuyó

³ Cfr. Miguel Alberto Bartolomé, obra citada, pp. 86-87.

⁴ María Consuelo Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento Silva, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI-IIS-UNAM, México, 1988, p. 18.

⁵ Cfr. Consuelo Sánchez, obra citada, p. 85.

⁶ Cfr. Miguel Alberto Bartolomé, p. 166.

⁷ “Una política de descentralización tiene como propósitos, entre otros puntos: devolver a los estados lo que se les tomo durante la dinámica centralista; construir gradualmente sistemas estatales más eficientes y flexibles; mejorar la calidad y ampliar la cobertura de los servicios; compartir responsabilidades, recursos y decisiones donde se generen los problemas; dar mayor orden y armonía a la vida nacional; adoptar formas de gestión pública acorde a las necesidades locales atacando los rezagos que aún se tienen”, en Silvia Bolos, *Organizaciones sociales y gobiernos municipales: construcción de nuevas formas de participación*, Universidad Iberoamericana, México, 2003, p. 14.

⁸ José Jaime Torres Romero, *La lucha por el poder local: los casos de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla y Rancho Nuevo de la Democracia, Guerrero*, tesis de maestría, CIESAS, 2000, p. 6.

a que se fortalecieran al interior de sus organizaciones y producir propuestas diferentes en los ámbitos económico, político y cultural.

*“Las ideas de democracia, justicia y libertad comenzaron a germinar vigorosamente en los núcleos indígenas, y fueron adquiriendo fuerza la meta de democratizar los espacios rurales, como el ejido y la comunidad agraria, y la lucha por el control social del ayuntamiento”.*⁹

La inclusión de la cultura en la política (esto es: la cultura como herramienta política de lucha, el respeto de la cultura como demanda) y la lucha por el control municipal significaron un avance cualitativo del movimiento indígena con respecto al campesino, por lo que los análisis basados en la lucha de clases fueron insuficientes para comprender la dinámica del movimiento indio,¹⁰ pues se concentraban en la demanda de tierra y en la abolición de las condiciones socioeconómicas para eliminar la pobreza del campesinado.

Lo anterior no quiere decir, de ninguna manera, que los indígenas hayan dejado de demandar tierra, por el contrario, la incidencia en el ámbito de lo local y la defensa de lo étnico enriqueció su lucha, pues ésta fue adquiriendo mayores alcances y nuevos contenidos, que no renuncian a su carácter productivo. Esto ha permitido a Consuelo Sánchez identificar entre las organizaciones indígenas tres tipos: 1) las que pusieron el acento en su condición étnica e intentaron desarrollar filiaciones y lealtades basadas en lo étnico, 2) las que hacían hincapié en su condición de clase, y en ésta buscaban fincar las lealtades y filiaciones, y 3) las que subrayaron su doble condición de etnia y clase y procuraron moverse en ambos terrenos.¹¹

Al reivindicar los indígenas su derecho a la tierra, al mismo tiempo lo han hecho de lo que su relación para con ella supone y la manera en que se establece, revalorando de este modo símbolos y actitudes que reflejan el carácter ontológico con que es concebida la tierra por ellos, al considerarla una entidad sagrada de acuerdo con su cosmovisión.¹²

Esta relación se muestra con mucha claridad en el ritual, cuya función consiste en mediar entre los conceptos de la cosmovisión y los actores humanos. La activa participación de todos los miembros del grupo en el ritual permite la reproducción de la sociedad al regenerar constantemente los lazos que mantienen la unidad del grupo, al tiempo que reactualiza y reactiva el imaginario colectivo, condición sin la cual es imposible la afirmación de la propia identidad.¹³ “Así el discurso de lo sagrado opera como vaso comunicante en la construcción de un mundo social y natural compartido”.¹⁴

El avance de la lucha indígena alcanzó también a un sector de la Iglesia Católica influido por la ‘*Teología de la Liberación*’ -en boga en América Latina desde finales de la década de los sesenta- que le apostaba a una praxis del evangelio en el compromiso con los pobres. La legitimidad de esta lucha obligó a ese sector a redefinir sus esquemas teológicos ‘tradicionales’ e incorporar en ellos los valores, espiritualidad y cosmovisión indígenas como expresiones cristianas, dando lugar a una nueva propuesta teológica, la ‘*Teología Indígena*’, en cuya construcción desempeñaron un papel determinante las Comunidades Eclesiales de Base.

El papel que han desempeñado los religiosos inspirados en la teología indígena ha sido fundamental para reivindicar lo indígena frente a lo no indígena, presentándolo como ‘semilla de la palabra’, esto es, que las culturas indígenas expresan una particular forma de experiencia de Dios, y que no es contraria a la doctrina cristiana católica.

⁹ Cfr. Consuelo Sánchez, obra citada, p. 120.

¹⁰ Graciela Flores Lúa y otros, *Las voces del campo. Movimiento campesino y política agraria, 1976-1984*, Siglo XXI-IIS-UNAM, México, 1988, p. 19.

¹¹ Cfr. Consuelo Sánchez, p. 85.

¹² La tierra es sagrada porque “tiene lugares sagrados: las montañas, las grutas, las cascadas, las grandes rocas, el aire, los ríos, los manantiales, la plantas (...). Elementos del cosmos, que en una lucha constante y contradictoria (la vida y la muerte; el bien y el mal; la salud y la enfermedad; el día y la noche; la lluvia y el periodo de sequía) pretenden el equilibrio”. Carlos Humberto Durand, “La tierra y lo sagrado: (un acercamiento a la concepción agraria de los indígenas)”, en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 35, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, diciembre, 1999, p. 129

¹³ Cfr. Miguel Alberto Bartolomé, p. 99; Báez-Jorge, Félix y Broda, Johanna, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE-CONACULTA, México, 2001, pp. 15-17.

¹⁴ Miguel Alberto Bartolomé, p. 100.

Desde esta perspectiva entonces, se advierte que la lucha indígena por la tierra va más allá de la defensa de un espacio físico. Esta lucha supone para los indígenas garantizarse su permanencia en el tiempo, mantener vigente el orden simbólico construido a partir de su relación con la tierra, orden mismo que regula las relaciones interpersonales entre los miembros de una etnia, la moral, las costumbres... la definición de una identidad.

De aquí que el derecho a la autonomía y libre determinación sea, hoy por hoy, una de las demandas más importantes que enarbolan los pueblos indígenas frente a la globalización.

La Organización Independiente Totonaca

Es reflexionando en este complejo panorama del campo mexicano y sobre la movilización indígena que se ha registrado en las últimas décadas, que me incliné por investigar un estudio de caso que pudiera ilustrar este macroproceso de cambio socioeconómico y dar cuenta de una de las experiencias que, a mi parecer, fue exitosa en el logro de sus demandas.

Así, en este trabajo se presenta el caso de la Organización Independiente Totonaca (OIT), una organización indígena integrada por totonacos del municipio de Huehuetla, en la Sierra Norte de Puebla. Esta organización, que surgió de la inquietud de los indígenas totonacos por comercializar ellos mismos su producción de café, y quedó constituida formalmente el 22 de julio de 1989. En noviembre de ese mismo año compitieron por la presidencia municipal en alianza con el naciente Partido de la Revolución Democrática (PRD), ganándola para el trienio 1990-1993, repitiendo la experiencia por seis años más. De esta manera se inició por primera vez un periodo de gobierno que podemos llamar 'indígena'.

Los nueve años en que los indígenas totonacos fueron gobierno se caracterizaron por una gran inversión en obra pública que benefició a las 11 comunidades pertenecientes al municipio, donde residen la mayoría de los totonacos, y al centro, donde se asientan los mestizos.

También amplió el proyecto de comercialización, inicialmente de café, a la pimienta, y se impulsaron diferentes proyectos, como una tienda de abasto y una caja de ahorro, con la finalidad de elevar la calidad de vida de los indígenas. Otros se orientaron a revalorar prácticas culturales, como la medicina tradicional y las danzas, y a fortalecer el sistema de cargos tradicional, destacando entre éstos el Consejo de Ancianos.

Además, se puso en marcha un proyecto educativo alternativo de nivel medio superior para los jóvenes indígenas principalmente, el Centro de Estudios Superiores Indígenas 'Kgoyom', que a pesar de múltiples avatares continúa formando a jóvenes totonacos de Huehuetla.

En la configuración de estos proyectos, la relación que los indígenas mantienen para con la tierra jugó un papel muy importante, por lo que la resignificación de esta relación quedó expresada en lo que algunos de ellos han llamado 'Espiritualidad de la Tierra'.

Es de destacar en este proceso organizativo el rol que desempeñaron los clérigos y las religiosas católicas locales, pues fueron quienes impulsaron un trabajo pastoral de promoción de los derechos humanos e indígenas y de revaloración de la cultura totonaca a partir de la creación de Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

Lo anterior nos lleva a considerar dos preguntas rectoras para este trabajo: ¿cómo contribuye la cultura al desarrollo de los pueblos indios?, y ¿cómo ha coadyuvado la Iglesia Católica a generar procesos organizativos 'laicos' o, como en este caso, 'étnicos'?

Para dar respuesta a la primera cuestión, parto de considerar la cultura, desde un enfoque estructural, como un todo integrado. Esto significa que la cultura es la suma de todos y cada uno de los elementos que la conforman; luego entonces, no pueden priorizarse unos más que otros. Desde esta perspectiva, asumo que el desarrollo a que aspiran los pueblos indígenas sólo será posible en la medida en que se preserve la integralidad de la cultura, algo que sólo ellos pueden determinar. Por eso, deben ser los indígenas quienes ideen, generen e impulsen

sus propios modelos de desarrollo, a fin de tomar en sus manos el destino que habrán de tener sus pueblos, sus comunidades.

En cuanto a la segunda pregunta, los trabajos de teólogos y la misma labor pastoral de sacerdotes y religiosos en zonas indígenas, permiten suponer que al interior de la Iglesia Católica existe un sector muy comprometido con procesos de desarrollo populares y de defensa de los derechos indígenas, como el caso de UCIRI, o bien las mismas Comunidades Eclesiales de Base.

Por ello, en el primer capítulo exponemos el origen de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina y su contribución al desarrollo de nuevas propuestas teológicas, como la Teología de la Liberación (TL) y la Teología Indígena (TI). En el segundo capítulo se intenta mostrar el escenario en el que se presentan estos enfoques teológicos y las condiciones generales del municipio.

El tercer capítulo nos ofrece diferentes experiencias organizativas que sirvieron de base para la futura organización indígena. Posteriormente, en el cuarto capítulo describimos a la Organización Independiente Totonaca con sus proyectos y su experiencia en el gobierno. Finalmente, en el quinto capítulo revisamos la Espiritualidad de la Tierra como eje rector de la OIT.

Por último, sólo me resta señalar que este trabajo ha sido resultado del trabajo de campo realizado entre los meses de junio a septiembre de 2002 y de febrero a junio de 2003 en el municipio poblano de Huehuetla.

CAPÍTULO I

Las Comunidades Eclesiales de Base: De Brasil a México

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) constituyen uno de los movimientos sociales más relevantes en América Latina surgidos a principios de la década de los sesenta. Su importancia radica en el hecho de haber contribuido a la creación de espacios para la organización y la participación, sobre todo entre aquellos sectores de la sociedad históricamente excluidos o marginados de éstas, y en la formulación de una teología llamada 'de la Liberación' (TL), que se originó a partir de una toma de conciencia de clase y de la legitimidad de actitudes y demandas políticas de los creyentes

De la Teología de la Liberación se han ido construyendo otras tantas a través de los años, que intentan responder a necesidades específicas de los diferentes sectores sociales, como la Teología Indígena (TI), con la cual los pueblos indígenas han ido forjando y proyectando sus demandas y aspiraciones políticas, como su derecho a la tierra, a la autodeterminación, el respeto a su cultura y a sus formas de organización.

En este capítulo revisaremos el origen de las CEB's, resultado de un proceso histórico mundial; sus consecuencias en Latinoamérica, como el surgimiento de la Teología de la Liberación, y el impacto producido en México, así como su influencia para el desarrollo de la Teología Indígena, a partir de la cual nació la Organización Independiente Totonaca (OIT), que es el caso que nos ocupa en este trabajo.

Antecedentes: De la guerra fría a la crisis del desarrollismo

Las Comunidades Eclesiales de Base se inscriben en un proceso de transformaciones que afectaron al mundo a raíz de la guerra fría, producto de la segunda guerra mundial.

En efecto, el fin de la segunda guerra, más que la paz trajo consigo un mundo dividido en dos bloques, socialista y capitalista, encabezados, uno por la Unión Soviética, y otro por Estados Unidos, confrontados por la disputa del control hegemónico del mercado mundial, dando (así) origen a una nueva expresión de la guerra: la guerra fría.

El inicio (o pretexto) de esta nueva fase de la guerra fue la reconstrucción de Europa hacia 1947. Para la Unión Soviética este hecho significó tanto el avance de sus tropas más allá de los territorios 'liberados' por ella antes de terminar la guerra como la de su propuesta económica; para Estados Unidos representaba una oportunidad para frenar el avance del comunismo en el resto de Europa, pues para entonces se había convertido en una fuerte amenaza a sus intereses expansionistas y hegemónicos (evitar una recesión económica interna, restablecer el circuito normal de intercambios exteriores, obligar a los países europeos a armonizar sus esfuerzos para conseguir el restablecimiento de la economía y unirse para crear un mercado amplio).¹⁵

Para lograr esto, el gobierno del presidente norteamericano Harry Truman puso en marcha un plan de ayuda financiera al que denominó *European Recovery Program* (ERP), mejor conocido como *Plan Marshall*, que empezó a funcionar el 1 de julio de 1948.

Por su parte, el gobierno del presidente ruso Nikita Jruschev, ideó su propio plan (*Plan Molotov*), el cual dio a conocer el 5 de octubre de 1948. Su objetivo era transformar la zona de

¹⁵ Cfr. Rafael Aracil, y otros, *El mundo actual: de la segunda guerra mundial a nuestros días*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1998, p. 65.

influencia soviética en un bloque político e ideológico, para así obstaculizar el proceso de integración occidental promovido por los Estados Unidos.¹⁶

Frente a este escenario, el gobierno estadounidense se vio obligado a 'contener' la agresión comunista dondequiera que se presentase, pero sobre todo a 'proteger' la zona donde era mayor su influencia, es decir América Latina, donde su control hegemónico era evidente.

Por eso, para mantener su poder en la zona, en septiembre de 1947 Estados Unidos y 19 estados latinoamericanos firmaron el *Tratado Interamericano de Ayuda Mutua* en Río de Janeiro, Brasil (conocido como *Tratado de Río*), para impedir cualquier agresión en América, interna y externa. Este pacto fue reforzado con la *Conferencia de Bogotá*, celebrada en 1948, donde se creó la Organización de Estados Americanos (OEA), cuyo objetivo era "llegar a ser el instrumento operativo para la coordinación de la política interamericana según criterios de paridad y, con el compromiso de los Estados Unidos, un medio para favorecer el desarrollo económico de los estados latinoamericanos",¹⁷ y con la creación de la Comisión Económica Para América Latina (CEPAL) en diciembre de ese mismo año,¹⁸ con la clara intención de integrar económicamente a América Latina al bloque capitalista. De esta manera Estados Unidos consolidó su poder y control hegemónicos al articular una política y economía comunes.

El proyecto económico de la CEPAL se basaba en el análisis del subdesarrollo en América Latina, producto de la relación centro-periferia¹⁹ desfavorable para la zona a nivel de intercambios comerciales. Para superar esta situación, la CEPAL proponía un modelo de desarrollo que se fincaba en la industrialización, la cual sería posible gracias a la ayuda de inversiones extranjeras que no sólo contribuirían con capital sino también con tecnología, y en la creación de regiones económicas integradas, con lo que surgieron entidades como el Acuerdo Latinoamericano de Libre Comercio (ALALC), el Pacto Andino y el Mercado Común Centroamericano.²⁰

Sin embargo, esta integración lejos de promover el tan proclamado 'desarrollo económico' en Latinoamérica, que se vio expuesta a la extracción de la riqueza y, en consecuencia, a una difícil estabilidad financiera que trajo consigo un escandaloso aumento de la pobreza, no hizo sino impulsar la economía norteamericana para seguir enfrentando a la Unión Soviética. Así, América Latina agudizó su dependencia económica y política, esta vez por la vía de la tecnologización y la invasión militar en muchos casos para asegurar los intereses de los inversionistas estadounidenses en esos países.

Al mismo tiempo se dio por terminado el periodo de los gobiernos populistas, que desde finales de la década de los treinta venían implementando una serie de reformas, fundamentalmente en el campo; y de los gobiernos socialdemócratas o demócrata-cristianos, en los que participaban algunos miembros de la Acción Católica (AC),²¹ que buscaban conciliar desarrollo económico y justicia social con base en la doctrina social de la Iglesia, por lo que contaban con el respaldo de la jerarquía católica. Ambos tipos de gobierno fueron desplazados por las juntas militares

¹⁶ Cfr. Rafael Aracil, obra citada, p. 92; Ronald E. Powaski, *La guerra fría: Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991*, Crítica, Barcelona, 2000, p. 98. Traducción de Jordi Beltrán Ferrer.

¹⁷ Cfr. Ronald E. Powaski, obra citada, p. 96; Rafael Aracil, obra citada, pp. 453-454; Ana María Bidegain de Urias, "Bases históricas de la teología de la liberación y atipicidad de la iglesia colombiana", en revista *Texto y Contexto*, Universidad de los Andes, Colombia, mayo-agosto, 1985, p., 47.

¹⁸ "La Comisión Económica para América Latina (CEPAL) fue establecida por la resolución 106 (VI) del Consejo Económico y Social, del 25 de febrero de 1948, y comenzó a funcionar ese mismo año. En su resolución 1984/67, del 27 de julio de 1984, el Consejo decidió que la Comisión pasara a llamarse Comisión Económica para América Latina y el Caribe". <http://www.eclac.cl/acerca/>

¹⁹ "Centros se consideran las economías donde primero penetran las técnicas capitalistas de producción; la periferia, en cambio, está constituida por las economías cuya producción permanece inicialmente rezagada, desde el punto de vista tecnológico y organizativo". La concepción centro-periferia se define en función de que "el progreso técnico sólo prende en exiguos sectores de su ingente población, pues generalmente no penetra sino allí donde se hace necesario para producir alimentos y materias primas a bajo costo, con destino a... (los)... grandes centros industriales". Octavio Rodríguez, *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL*, Siglo XXI, México, 1980, p. 26.

²⁰ Cfr. Ana María Bidegain, obra citada, p. 53.

²¹ La Acción Católica (AC) es una organización cuyos orígenes se encuentran en la Francia de finales del siglo XIX con la Association Catholique de la Jeunesse Française para contrarrestar los efectos del comunismo, que comenzó a propagarse en Europa a raíz de la Comuna de París (1870), y que fue 'importada' al continente desde principios del siglo XX -ya se encuentra en el movimiento cristero en México-, extendiéndose a lo largo de la década de los treinta, y con el objetivo (además del que le dio origen) de fomentar las virtudes cristianas.

desde mediados de la década de los cincuenta, en buena medida para contener el creciente rechazo popular hacia la política económica seguida por los gobiernos latinoamericanos.

El ascenso de los militares al gobierno fue posible gracias al apoyo que recibieron de las oligarquías nacionales, cansadas de la experiencia populista de justicia distributiva que pretendió conciliar los intereses nacionales con los suyos. Esto significó la imposición de un nuevo modelo económico sostenido por una política de seguridad nacional,²² y una medida contra la efervescencia de movimientos populares y armados, que se extendieron por todo el continente en protesta contra el evidente fracaso del modelo desarrollista.

Estos movimientos, denunciaban la cada vez más creciente pobreza y sus consecuencias (desnutrición, desempleo, migración, entre otras), y exigían mucho más que conciliaciones políticas o pactos sociales. Demandaban encarar el subdesarrollo e impulsar transformaciones estructurales que posibilitaran el desarrollo de los pueblos latinoamericanos. Esto motivó una serie de movilizaciones entre las masas obreras, dirigidas por estudiantes y profesionistas jóvenes, miembros de organizaciones o partidos de izquierda.

El triunfo de la Revolución Cubana (1 de enero de 1959) no sólo evidenció el fracaso del modelo económico de la CEPAL, sino que, de alguna manera, sintetizó las aspiraciones y los anhelos de las luchas de los movimientos sociales, convirtiéndose, al mismo tiempo, en la nueva alternativa política para acabar de una vez y por todas con el subdesarrollo dependiente.

Aunque el movimiento guerrillero comenzó a generarse en América Latina desde mediados de la década de los cincuenta con el golpe de Estado al presidente guatemalteco Arbenz en 1954, no fue sino con el triunfo de la Revolución Cubana que éste se extendió a todo lo largo y ancho del continente durante las décadas de los sesenta y setenta.

Si bien el movimiento guerrillero no constituye en sí mismo una causa que haya dado origen a las Comunidades Eclesiales de Base, pues uno y otra son resultado de la misma política económica y social, es importante mencionarlo porque desde mediados de los sesenta se convirtió para muchos latinoamericanos, incluidos los cristianos, en una opción real y viable para alcanzar la transformación de las estructuras sociales, económicas y políticas, y hacer efectivo el desarrollo de sus pueblos, lo que se lograría solamente desplazando del poder a la clase gobernante.²³ La militancia de los creyentes en las guerrillas, por otro lado, significó para éstos una extensión del amor cristiano, visto no ya como un mero acto de 'caridad', sino como la praxis de la fe.

La mayoría de los jóvenes creyentes que se enlistaron en la guerrilla habían pertenecido al movimiento de la Acción Católica, que desde finales de los cuarenta inició un proceso de transformación que devino en una mayor participación política de sus miembros.

La politización de la Iglesia brasileña. Las Comunidades Eclesiales de Base: Ensayo de una Iglesia pobre²⁴

Es en la Iglesia brasileña donde se dan cambios importantes, los cuales repercutieron en todo el continente. Por ejemplo, en 1948, el obispo Hélder Cámara comenzó a trabajar con grupos de jóvenes de la Acción Católica para impulsar la creación de un órgano que coordinara los trabajos pastorales de los obispos brasileños.²⁵ La metodología que seguían estos grupos se basaba en el modelo de trabajo y reflexión franco-belga.²⁶ Según este modelo, las personas

²² Ana María Bidegain, obra citada, pp. 57-58.

²³ Cfr. Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Huracán, Estados Unidos, 1989, pp. 35-36.

²⁴ La idea 'Iglesia Pobre' sugiere tres cosas: a) Que la Iglesia, evangelizada por los Pobres, vivió un proceso de conversión hacia los Pobres; b) Que los Pobres se hicieron Iglesia asumiendo un papel protagónico en la construcción del Reino de Dios, y c) Que Pobres e Iglesia caminaron juntos un proceso de liberación.

²⁵ Fruto de estos trabajos fue la Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) -Conferencia Nacional de Obispos de Brasil-, creada en 1952 con el objetivo de unificar la labor pastoral de los obispos brasileños.

²⁶ En 1912 el padre Joseph Cardijn comenzó a trabajar con jóvenes obreras de Bélgica con la intención de que reflexionaran sobre su situación familiar y laboral en las fábricas 'desde el evangelio'. Esto se tradujo en un proceso de concientización que les llevó a vislumbrar una serie de demandas y a luchar por sus propios intereses. El método que utilizó el padre Cardijn para conseguir esto fue el de la revisión de vida, el cual se sustentaba en tres principios: ver, es

pertenecientes a estos grupos, integrados por hombres y mujeres, trabajaban conjuntamente y opinaban por igual siguiendo la metodología de ver, juzgar y actuar de Cardijn, convirtiéndose así en un espacio democrático y de relaciones igualitarias.²⁷ Estos grupos recorrieron todas las provincias de Brasil, lo que les permitió entrar en contacto con la realidad que se vivía en el país.

Otro cambio importante, consecuencia de la apertura de la AC, fue la fundación de las juventudes católicas en 1950 con las que penetró en otros sectores, como la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Universitaria Católica (JUC), la Juventud Agraria Católica (JAC), entre otras, en las que, siguiendo el modelo belga-francés, se buscaba que los participantes reflexionaran sobre el conjunto de sus condiciones de vida, para que a partir de éstas se esforzaran en cambiar en lo personal, comprometiéndose además a transformar dichas condiciones desde una perspectiva evangélica.²⁸

Así, tanto el equipo del obispo Cámara como los grupos creados a instancias de la AC, comenzaron a tener contacto con la realidad de los diferentes sectores de la sociedad brasileña, especialmente la de los pobres y marginados, iniciándose en estos grupos una suerte de 'conversión' hacia la política. Como prueba de ello, por ejemplo, en 1954 la JEC elaboró un documento titulado 'Los estudiantes y la cuestión social', en el cual se hacía un llamado a todos los estudiantes del país a contribuir con sus conocimientos a superar la pobreza, e impulsar la creación de condiciones (estructurales) que favorecieran el desarrollo de la nación.²⁹

Por otra parte, desde mediados de la década de los cincuenta comenzaron a formarse en la zona Nordeste de Brasil, la zona más pobre del país, en la provincia de Barra do Piraí específicamente, grupos de entre 15 y 20 personas que se reunían dos veces por semana y los domingos para leer la Biblia y reflexionar el evangelio, procurando una participación activa de todos los asistentes. De esta manera, al mismo tiempo que se 'cumplía' con la obligación de participar de los oficios litúrgicos del domingo,³⁰ se contrarrestaba el avance de los grupos de cristianos no católicos y no cristianos y se subsanaba la escasez de sacerdotes que celebraran el culto.

La creación y el funcionamiento de estos grupos fueron posibles gracias a que se consiguió consolidar un grupo de catequistas nativos, los cuales eran asesorados por los sacerdotes o el obispo del lugar. Estos grupos sentaron las bases de lo que más tarde se conocerían como Comunidades Eclesiales de Base.³¹ Esta medida con el tiempo permitió que entre los cristianos se desarrollaran un compromiso y una mayor conciencia de su misión al asumirse como Iglesia, y participar en las tareas de ésta con un papel más activo.

Los efectos de la crisis política y económica en Brasil, producto del acelerado proceso de industrialización y la reforma agraria postergada por la dimisión de Getúlio Vargas en 1954, y la cada vez mayor participación de los cristianos tanto en los asuntos sociales como en los eclesiales, comenzó a desbordar a la jerarquía católica, obligándola a vincularse en los problemas nacionales que afectaban a la población, mayoritariamente creyente y pobre, pues de otra manera la Iglesia quedaría desvinculada de su base.

decir, contextualizar la situación que se estaba viviendo; juzgar esa situación a partir del evangelio, y actuar, o sea, buscar alternativas prácticas para enfrentar dicha situación. Estos tres pasos de reflexión y acción fueron adoptados por las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's), como se verá más adelante.

Una vez que el método se extendió a las CEB's, el mismo fue utilizado por la Teología de la Liberación para analizar la realidad histórica, a la que accedió desde las ciencias sociales, y desde la fe a través de la reflexión teológica desde el lugar social de los pobres. Los dos pasos precedentes conducían necesariamente a un tercero: la praxis.

²⁷ Cfr. Ana María Bidegain, obra citada, p. 48.

²⁸ Cfr. Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, Vuelta, México, 1989, p. 265. Traducción de Tomás Segovia.

²⁹ Enrique Dussel, "La teología de la liberación en América Latina", en revista *Cuadernos Ecueménicos*, número 89, abril-mayo, 1979.

³⁰ La asistencia a misa los domingos ("y fiestas de guardar") es un precepto de la Iglesia que obliga a la feligresía católica a cumplir, pues quien no lo hace comete 'pecado mortal'.

³¹ Helena Salem, coord., *Brasil. A Igreja dos oprimidos*, Brasil Debates, colección Brasil hoja #3, Brasil, 1981, pp. 56-57.

De aquí que los obispos se manifestaran en distintos momentos a favor de una reforma agraria (1951, 1956 y 1959), consiguiendo incluso movilizar a los campesinos, y hasta sindicalizarlos a través del Servicio de Asistencia Rural hacia 1961.³² Esto, a su vez, hizo posible que en las comunidades rurales donde se meditaba la palabra de Dios comenzara a reflexionarse también sobre los problemas que les aquejaban, como el de la tenencia de la tierra, la falta de servicios públicos, o bien los bajos salarios que percibían los campesinos por su trabajo.

Este proceso de concientización fue reforzado con la creación, en 1961, del Movimiento de Educación de Base (MEB), que funcionaba con el modelo de escuelas radiofónicas, y tenía por objetivo promover la organización en las comunidades rurales a través de la alfabetización y reflexionar junto con la gente del campo sobre sus condiciones de vida y sus derechos. Más que un programa pedagógico, el MEB impulsó una movilización social fuertemente politizada.³³

Finalmente, en 1962 un gran número de militantes de las juventudes católicas (JEC y JUC principalmente) crearon la organización no confesional Acción Popular (AP), una organización más política y revolucionaria que evangelizadora, que marcó la separación de los católicos con su jerarquía, evidenciando dos modelos de Iglesia (una ligada al Estado y otra a las clases populares), llevando a algunos clérigos a definir una posición frente al pobre.

Buena parte de este proceso fue posible gracias a la influencia de los misioneros católicos europeos (franceses, alemanes y holandeses básicamente), quienes proporcionaron a los jóvenes ideas 'frescas' sobre el quehacer cristiano, a partir de las nuevas corrientes teológicas y teóricas que se venían gestando en Europa.³⁴

Todo esto influyó para que los grupos bíblicos del Nordeste se fueran insertando cada vez más en el análisis de la realidad social, al mismo tiempo que iban recuperando mucho del espíritu comunitario que privaba en las primeras comunidades cristianas. De esta manera, estos grupos fueron transformándose, ya entrada la década de los sesenta, en Comunidades Eclesiales de Base, tal y como se les conoció por todo el continente.

Los planes pastorales de la Iglesia brasileña, el de Emergencia (1962) y de Conjunto (1965-1970), por otra parte, promovieron la renovación de la Iglesia e impulsaron la creación de las CEB's en todas las diócesis del país, al declarar que "las parroquias actuales deberán estar compuestas de varias comunidades locales y comunidades de base... Será, pues, de gran importancia emprender una revolución parroquial para la creación y la dinamización de las comunidades de base".³⁵

En este sentido hay que señalar que la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965), que trajo consigo una renovación de la Iglesia, de tal suerte que le permitiera insertarse mejor en el mundo de la posguerra, constituyó un fuerte impulso para las CEB's en América Latina, justificando tanto su expansión como su politización al animar a los cristianos a comprometerse en la búsqueda de soluciones a los problemas del mundo contemporáneo desde la Iglesia.

La 'carta de naturalización' que significó el Concilio para las CEB's, contribuyó a que la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano,³⁶ celebrada en Medellín, Colombia, en 1968,

³² Sebastián Mier, *Las comunidades eclesiales de base. Los pobres como sujeto de su historia*, Dabar, México, 2001, p. 24.

³³ Cfr. Sebastián Mier, obra citada, p. 24; Jean Meyer, obra citada, p. 265.

³⁴ "Parte integral de las condiciones teóricas de la época es el diálogo entre cristianos y marxistas en Europa. Estos diálogos, ..., tuvieron una gran influencia en ablandar la dura costra del pasado y hacer posible el que ambas partes se escucharan y se redescubrieran a la luz de las transformaciones ocurridas en ambos campos... (esto llevó a estos dos actores) a redescubrir... la posibilidad de la colaboración en una lucha conjunta para la construcción de una sociedad justa". Samuel Silva Gotay, obra citada, p. 47.

Por otra parte, el Papa Pío XII, muerto en 1952, "solicitó y apremió a las Iglesias europeas para enviar sacerdotes y ayuda financiera y crear sistemas de intercambio educativo a través de las grandes universidades católicas pues se consideraba que aquí en América Latina se jugaba el futuro del catolicismo universal". Ana María Bidegain, obra citada, p. 48.

³⁵ Helena Salem, obra citada, p. 56.

³⁶ La Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), fue creada en 1955 por orden del papa Pío XII, quien le encargó los trabajos de preparación al obispo Hélder Câmara. Su objetivo era coordinar y unificar los criterios y trabajos pastorales de los obispos latinoamericanos, necesaria en esos tiempos de crisis y gran movilización social-popular, y para contrarrestar la propaganda cristiana no católica. La primera reunión de la CELAM se realizó en Río de Janeiro, Brasil, en 1959.

reconociera su importancia para el desarrollo de la Iglesia Latinoamericana, por lo que sugirió a todas las Iglesias locales a reproducirlas.³⁷ Sin embargo, la creciente participación de los cristianos en política y en movimientos sociales, incluso revolucionarios -como el caso del padre Camilo Torres en Colombia-,³⁸ obligó a la jerarquía católica latinoamericana a delimitar la participación de sus ministros en estos asuntos, en buena parte para no aparecer como una institución que justificara la violencia.

Durante algunos años y meses previos a la celebración de la segunda reunión de la CELAM, comenzaron a aparecer diversas organizaciones y movimientos de sacerdotes y algunos obispos, como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Argentina), el Movimiento Sacerdotal ONIS -Oficina Nacional de Información Social- (Perú), el grupo Golconda (Colombia), o el movimiento de laicos denominado Cristianos por el Socialismo, los cuales expresaban su solidaridad con el pueblo pobre y sus organizaciones, al mismo tiempo que denunciaban los vínculos de la Iglesia con los gobiernos, exigiendo, pues, una renovación de ésta encaminada a retomar su misión siguiendo el compromiso de Jesucristo.³⁹

La marcada politización (ya no solamente entendida como el resultado de los actos humanos individuales, sino como la acción de ejercicio del poder) que caracterizó a las CEB's, y la opción-compromiso por los pobres, permitió a una buena parte de la Iglesia latinoamericana reconocer en el pobre a su principal sujeto de evangelización. Esto es que los pobres no solamente fueron destinatarios de la evangelización, sino que ellos mismos se transformaron en agentes, desde su pobreza, de una acción evangelizadora que obligó a la iglesia a 'convertirse' hacia ellos y redefinir su misión y su papel. Así los pobres se volvieron, con su lucha, en mensajeros de esperanza al buscar ellos mismos su propia liberación-salvación.

Estas manifestaciones político-sociales dividieron a la Iglesia latinoamericana como en dos bandos, según su práctica. Por un lado se encontraban los que concebían a la justicia como la continuación de la caridad, por otro, los que la condenaban por considerarla una expresión paternalista, impidiendo la transformación de la sociedad. Este grupo, a su vez, se hallaba dividido en dos corrientes: los que pensaban que la transformación de las estructuras sociales solamente sería posible por la revolución, y los que consideraban que la transformación social solamente llegaría con la transformación de los individuos.⁴⁰

No obstante, esta división no tuvo los mismos efectos en todas las iglesias latinoamericanas, sino que se manifestó de manera diferente, en buena parte porque las condiciones sociopolíticas de cada país no eran las mismas, así como tampoco lo eran las relaciones que mantenían la Iglesia y el Estado.

³⁷ "Que se procure la formación del mayor número de comunidades eclesiales en las parroquias, especialmente rurales o de marginados urbanos, Comunidades que deben basarse en la Palabra de Dios y realizarse, en cuanto sea posible, en la celebración eucarística, siempre en comunión con el obispo y bajo su dependencia", Documento de Medellín, Pastoral Popular, 13, Conferencia del Episcopado Latinoamericano, 1968.

³⁸ El padre Camilo Torres nació en Bogotá, Colombia, en el seno de una familia de clase alta. Sus estudios sacerdotales los realizó en Bélgica, donde también estudió sociología. A su regreso a Colombia se dedicó a la investigación sociológica. Posteriormente comenzó a impartir cursos entre los campesinos, con los que formó el Frente Unido Amplio con la intención de que fuera éste un espacio de convergencia tanto de campesinos, como de obreros, estudiantes, gente de barrios, entre otros, en el que pudieran discutir sus problemas y la situación del país para presionar al gobierno sobre la necesidad de realizar cambios, seguro de la insuficiencia e ineficacia de la política de partidos.

A partir de este momento, el padre Camilo habló de la necesidad de una revolución que transformara las estructuras políticas, económicas y sociales. Para conseguir esto estaba convencido de que se tenía que quitar el poder a quienes lo detentaban, pues sólo lo utilizaban para provecho propio, y dárselo a las mayorías pobres. Esta revolución podía ser pacífica si las elites gobernantes no se oponían.

En 1965, se enlistó en las filas del Ejército de Liberación Nacional (ELN), una vez que su obispo le sugirió abandonar el sacerdocio. Fue asesinado en combate al año siguiente (15-II-66).

En el nivel conceptual, la teología del padre Camilo seguía estando basada en mucho de lo que había aprendido en Lovaina, y su sociología contenía sólo indicios de lo que pronto sería la 'teoría de la dependencia'. Con todo, en su paso de la teoría a la práctica, del análisis al compromiso y en la forma en que concentró al cristianismo en un amor real al prójimo, se convirtió en una figura paradigmática para muchos cristianos, al mismo tiempo que representaba la síntesis de la futura teología de la liberación.

³⁹ La radicalidad de estos movimientos se hizo patente en 1968. Antes de la II CELAM y la realización del Congreso Eucarístico, ambos en Colombia, los grupos pertenecientes a este movimiento enviaron misivas al papa Pablo VI para solicitarle que no fuera a Colombia, pues de hacerlo estaría legitimando las políticas de los gobiernos que empobrecían al pueblo de Dios y asesinaban a los hijos de la Iglesia, en clara alusión al asesinato del padre Camilo Torres.

⁴⁰ Cfr. Ana María Bidegain, obra citada, p. 58.

La Teología de la Liberación

El acercamiento a los problemas del país, principalmente el de la pobreza, y la búsqueda de soluciones alternativas estructurales para superarlos, motivó a los cristianos a reflexionar sobre su fe, lo que les permitió desarrollar una visión amplia de su puesta en práctica, descubriendo en ésta alcances políticos, pasando así de una práctica misional caritativa a lo que llamaron 'praxis cristiana'.⁴¹

Sin embargo, la larga tradición que separaba religión y política, producto de una concepción dual y esencialista del mundo,⁴² provocó entre los creyentes que ya participaban en cuestiones políticas serias crisis de identidad al preguntarse sobre la legitimidad de su praxis.

Esto condujo a algunos teólogos, comprometidos con el proceso transformador que se estaba operando en Latinoamérica, a esbozar nuevos planteamientos teológicos que vinculaban la lucha libertaria del pueblo con la fe, tomando como referente algunos textos del Antiguo Testamento que narran la intervención de Dios en la liberación de su pueblo escogido, Israel, dando lugar así a la Teología de la Liberación (TL).⁴³

De acuerdo con esta teología, la salvación es un proceso histórico que solamente se realiza con la instauración del Reino de Dios, el cual se manifiesta en la creación de lazos de fraternidad, solidaridad y justicia basados en el amor, que permitan el desarrollo de mejores condiciones de vida y elevar la calidad de ésta entre los hijos de Dios. La salvación así entendida, sólo sería posible en la medida en que se fueran rompiendo las estructuras sociales que imposibilitaran u obstaculizaran el establecimiento de estas condiciones. Esta dimensión social de la salvación, hacía aparecer al Reino de Dios como un acontecimiento histórico.

Así pues, la salvación sólo podría desarrollarse en la historia, la única historia que existe, "la historia real, material y objetiva en la que el hombre reproduce su vida material y espiritual mediante la organización económica, social, política e ideológica".⁴⁴

Consecuentemente, la participación de los creyentes en la lucha liberadora del pueblo quedaba justificada, pues se trataba de acelerar el proceso de la llegada del Reino de Dios, lo que implicaba luchar contra cualquier forma de opresión, convertida por su negación de la dignidad humana, en un pecado social. De este modo, se descubrió la dimensión política de la fe a través de la praxis, del ejercicio de ésta: "la fe es concretamente inseparable de su acción política: fe y política no existen separadas una de otra".⁴⁵

Dentro de este contexto, entonces, la pobreza es éticamente antievangélica porque es producto de la desigualdad, la injusticia, la marginación, y se opone al plan salvífico de Dios, por lo que debe ser superada, ya que niega a los hombres su dignidad y no reconoce en ellos la condición de hijos de Dios.

Pero este plan de salvación no se concretaría sin la participación de los pobres. Son ellos quienes debían tomar en sus manos las riendas de su propia historia; quienes debían anunciar a la Iglesia la buena noticia de Dios Padre, proclamada por Jesús, y convertirla. Esta conversión habría de manifestarse en una opción por los pobres, a la manera de Jesucristo

⁴¹ La definición entre los miembros de las CEB's de una actitud frente a un asunto tan delicado como el de la pobreza, les condujo a una acción cuyas consecuencias tuvieron repercusiones en el ámbito de lo político (entendido como el ejercicio del control del poder del Estado). Cuando aquí se afirma que se descubre el alcance político de la fe, es claro que se refiere a este hacer conciente de que la fe implica una acción cuyas consecuencias son políticas; en este caso se trató de una crítica al modo en que se ejercía el control del poder del Estado, al mismo tiempo que se buscaban alternativas para enfrentar la pobreza.

⁴² Según esta concepción, el orden social se entiende como una expresión de la esencia predeterminada de las cosas, no ya en el mundo de las ideas sino en la mente del Dios que las estableció. Así, el mundo queda dividido en dos campos irreconciliables, para cada uno de los cuales existe un ámbito: el sagrado y el profano.

⁴³ El término 'Teología de la Liberación' fue acuñado por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez en una conferencia dictada en 1968. Ver *La teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 15 (nota).

⁴⁴ Samuel Silva Gotay, obra citada, p. 97.

⁴⁵ Samuel Silva Gotay, ..., p. 131.

“que se hizo pobre”.⁴⁶ Así, los pobres evangelizarían a la Iglesia, y se constituirían en sujetos históricos que impulsan el establecimiento de un nuevo orden social que reconoce su dignidad.

La opción por los pobres, sin embargo, ha tenido y tiene repercusiones directamente políticas dentro y fuera de la Iglesia. Quienes han elegido ponerse del lado de los excluidos y han denunciado la violencia de la desigualdad social y de quienes la imponen, han sido blanco de ataques, sufriendo, muchas veces, la misma suerte de aquellos por los que han optado. De aquí que dicha opción constituya una denuncia en contra de ese otro sector de la Iglesia que se niega a renunciar a su comodidad y al ‘prestigio’ que le da el estar vinculada al mismo poder que ha generado y permitido esta desigualdad.

Así, podemos decir con Phillip Berryman que la teología de la liberación es

1. *Una interpretación de la fe cristiana a través del sufrimiento, la lucha y la esperanza de los pobres.*
2. *Una crítica de la sociedad y de las ideologías que las sustentan.*
3. *Una crítica de la actividad de la Iglesia y de los cristianos desde el punto de vista de los pobres.*⁴⁷

Sin embargo, y pese a la gran aceptación que tuvo la Teología de la Liberación en todos los países de América Latina, sobre todo en centro y sudamérica, la reacción del Vaticano fue contraria a esta doctrina, sobre todo desde la llegada al pontificado de Juan Pablo II, a la que siempre combatió por considerarla ‘alejada’ de la esencia de la doctrina católica.

En efecto, en su primera visita a México, en 1979 para inaugurar los trabajos de la III CELAM, el Papa Juan Pablo II exhortó a todos los participantes a este evento a “no ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas” de las conclusiones de la II CELAM, y los urgía a “vigilar por la pureza de la doctrina”, señalando que “corren hoy por muchas partes -el fenómeno no es nuevo- ‘relecturas’ del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas...” Según él, estas relecturas muestran a Jesús “como comprometido políticamente... implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político... no se compagina con la doctrina de la Iglesia”, vaciando el contenido de fe del Reino de Dios y reduciéndolo a meros cambios sociopolíticos.⁴⁸

Posteriormente, en 1984, el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger, escribió un documento en el que señala las inconsistencias doctrinales de la Teología de la Liberación ‘marxista’.⁴⁹

No obstante la desautorización vaticana, la Teología de la Liberación tuvo fuertes repercusiones en Latinoamérica, como en Nicaragua y El Salvador, hasta finales de los ochenta con la caída de los regímenes socialistas.

Las Comunidades Eclesiales de Base en México

En México, las primeras experiencias de Comunidades Eclesiales de Base de que se tiene conocimiento se encuentran en Celaya, Guanajuato, y Cuernavaca, Morelos, hacia 1967. Un año después, en 1968, se sabe que hubo grupos bíblicos en Sahuayo, Michoacán, y Oaxaca, y que en Naucalpan, Estado de México, el Movimiento por un Mundo Mejor promovía en las parroquias del municipio la formación de comunidades de base. Se trata, no obstante, de experiencias aisladas.

En el caso de Celaya (solamente se tiene conocimiento de dos CEB's, una en la ciudad y otra en el pueblo de San Bartolo), es probable que las CEB's hayan sido resultado del trabajo que

⁴⁶ 2 Cor. 8,9.

⁴⁷ Phillip Berryman, *La teología de la liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario de América Latina y otros lugares*, Siglo Veintiuno, México, 1989, p. 11, trad. Sergio Fernández Bravo.

⁴⁸ Juan Pablo II, Discurso Inaugural pronunciado en el seminario palafoxiano de Puebla de los Ángeles, México, el 28 de enero de 1979, en *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina*, documento de trabajo de la III CELAM, 1979.

⁴⁹ Joseph Ratzinger, *Libertatis nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984.

venía realizando la Juventud Obrera Cristiana (JOC) en el municipio de León desde 1964. En efecto, en este año la JOC tenía sus oficinas en dicho municipio, y trabajaba de manera conjunta con el Secretariado Social Diocesano. Juntos formaron el Centro Popular de Capacitación Técnica para Obreros (CEPOCATE) y trabajaron con algunos grupos juveniles de colonias populares de la ciudad.

Por medio del método de las JOC (ver, juzgar, actuar) se logró generar un proceso de concientización entre los obreros al abordar los problemas del sector de una manera crítica. De sus reuniones comenzaron a surgir demandas, las cuales fueron promovidas junto con los miembros del Frente Auténtico del Trabajo (FAT), algunos de los cuales eran jocistas. Frente a esto, los empresarios presionaron al obispo del lugar y al gobierno del Estado para frenar el movimiento. Como los asesores de la JOC y del Secretariado eran sacerdotes, éstos fueron removidos por el obispo; en respuesta los clérigos abandonaron la diócesis. De esta manera la JOC entró en crisis y el Secretariado quedó sin dirección.⁵⁰

Para el caso de Cuernavaca (también aquí hay indicios de CEB's en dos lugares: colonia La Carolina y pueblo de Teopanzolco), podemos decir que la presencia del obispo Sergio Méndez Arceo contribuyó a la creación de CEB's en toda la diócesis. Desde 1953 fue patente su compromiso y solidaridad con los diferentes sectores sociales populares al denunciar las injusticias cometidas contra ellos: obreros, campesinos, indígenas, estudiantes (fue de los pocos que protestó públicamente contra la matanza de estudiantes en 1968, y denunció la existencia de presos políticos), y con las luchas sociales dentro y fuera del país; motivó la creación de grupos en los que se reflexionaban los problemas sociales, tanto de la entidad como del país.

Asimismo, promovió la renovación litúrgica dentro de su diócesis⁵¹ al introducir el español en las celebraciones rituales, la lectura de la Biblia en grupos y la música folclórica en el templo, además del análisis de la realidad apoyado en las ciencias sociales, especialmente el marxismo, lo que generó una mayor participación y un profundo sentido de comunidad y compromiso entre los laicos.⁵²

En cuanto a las experiencias de Sahuayo, Oaxaca y Naucalpan, éstas responden (más) a la implementación de las reformas sugeridas por el Concilio Vaticano II, y que dieron un fuerte impulso a la participación de los cristianos, como la lectura de la Biblia en grupos, y la celebración de la misa en la lengua nativa (en español para el caso de México), lo que generó, además, la búsqueda de mejores relaciones intracomunitarias.

Estas experiencias, por su parte, fueron el motor para que en diversos estados del país se desarrollaran las CEB's. Ya "en 1969 tiene lugar en Celaya la reunión de Comunidades Cristianas de Iglesia, y en 1972 la convivencia de comunidades en San Bartolo, Guanajuato".⁵³

Estas primeras reuniones propiciaron que durante 1972 (en el Distrito Federal, Celaya y San Bartolo) y hasta 1973 (en Querétaro, Nueva Italia, Uruapan, Tepic y Plan de Ayala -Nayarit) se dieran los primeros acercamientos entre los dirigentes y asesores de las CEB's para compartir los diferentes procesos de éstas, promover la creación de más Comunidades y definir, a la luz de la fe, un compromiso político.⁵⁴

⁵⁰ Cfr. Miguel Concha Malo, coordinador, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*, Siglo Veintiuno-Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986, pp. 81-82.

⁵¹ La diócesis es el territorio que administra un obispo, y en el cual ejerce su labor pastoral.

⁵² A mediados de la década de los cincuenta el monje benedictino Gregorio Lemerrier introdujo en la diócesis de Cuernavaca un cambio muy importante en la misa, adelantándose al mismo Concilio: combinó el latín (obligatorio) con el español, lo que provocó una profunda renovación de la liturgia y una mayor participación de la feligresía. Por otra parte, el padre Iván Illich, también en Cuernavaca, a través del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) contribuyó a la renovación del clero de la diócesis, pues en él no solamente se formaban los misioneros norteamericanos que 'evangelizarían' América Latina, a los que se introducía en el conocimiento del español, la cultura y la historia, además de los problemas políticos y económicos, del continente, sino los sacerdotes de la diócesis y de otras partes del país. Cfr. Martín de la Rosa M., "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III (1965-1979)", en *Cuadernos Políticos*, núm. 19, abril-junio, 1979.

⁵³ Miguel Concha, obra citada, p. 233.

⁵⁴ Sebastián Mier, obra citada, p. 29.

Pero es en 1974 cuando se realiza el primer encuentro nacional de CEB's, al que asisten, además de los dirigentes y asesores, un buen número de miembros de éstas. En este encuentro se define el objetivo de las Comunidades Eclesiales de Base en México de la siguiente manera: "Queremos ser fuerza para lograr una Iglesia que sea fermento de un hombre y una sociedad nuevos, que anuncien ya el Reino de Dios en un proceso dinámico de cambio liberador mediante la toma de conciencia de la realidad, la reflexión de fe y la acción organizada en compromiso con el pueblo".⁵⁵

Los encuentros nacionales realizados a partir de 1974 se caracterizaron, además de la mayor participación de miembros de las Comunidades, de la presencia de CEB's de un mayor número de diócesis, lo que reflejaba el crecimiento de éstas a lo largo del país. De acuerdo con Miguel Concha y Sebastián Mier, los encuentros de 1974 a 1979 ayudaron a consolidar a las CEB's, además de presentar algunas generalidades, como el crecimiento en la fe y una mayor concientización a través de la Biblia de sus miembros.⁵⁶ Sin embargo, a partir de finales de los ochenta, y más aún entrada ya la década de los noventa, es posible identificar un quiebre en la dinámica seguida por éstas.

A partir de la lectura de la Biblia, los miembros de las CEB's iban analizando la situación nacional, lo que les permitía identificar los elementos antievangélicos presentes en la sociedad y en la política, esto es, los elementos que impedían la realización de los hombres como hijos de Dios. Gradualmente, también fueron asumiendo un compromiso y una definición política, lo que les llevó a romper con el esquema asistencial y paternalista propio de la 'Iglesia tradicional'. Se discutieron también los efectos del capitalismo, especialmente el de la pobreza, asumiendo una clara opción por los pobres, promoviendo entre ellos procesos organizativos, como cooperativas, cajas de ahorro, y el trabajo en común, como una forma de frenar la visión individualista propia de ese sistema económico.

Esta opción por los pobres quedó asentada en el documento final de la tercera reunión de los obispos latinoamericanos (III CELAM), celebrada en la ciudad de Puebla, México, en enero y febrero de 1979.⁵⁷

Siguiendo esta línea de 'opción preferencial por los pobres', en el encuentro de 1980 (Nogales, Veracruz), gracias a que algunos de los asistentes mantenían vínculos con organizaciones populares en sus entidades, se comienza a discutir sobre la importancia de la lucha organizada para la consecución de demandas. Además se solidarizan con las luchas populares de Centroamérica, particularmente de Nicaragua y El Salvador.

El encuentro realizado un año después (Tehuantepec, Oaxaca) gira en torno al impacto del movimiento popular en México y se dan algunos acercamientos con organizaciones populares, como la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP) y el Frente Nacional Contra la Represión (FNCR), así como con algunos organismos políticos, evitando en todo momento la manipulación de parte de éstos.

Durante los siguientes diez años, la constante en los encuentros fue la participación de los cristianos en el movimiento popular como una alternativa al ideal liberador que caracteriza a las CEB's.

Empero, no todo fueron logros en esta etapa. La solidaridad con Centroamérica, por ejemplo, hizo dejar de lado la preocupación por la situación nacional; la participación de algunos miembros de las CEB's en el movimiento popular los orilló a dedicarse a lo político; se estancó la profundización en la fe...⁵⁸

⁵⁵ Miguel Concha, obra citada, p. 235.

⁵⁶ Cfr. Miguel Concha, obra citada, pp. 235-247; Sebastián Mier, obra citada, pp. 30-31.

⁵⁷ Ver capítulo 1 de la cuarta parte del documento final de esta reunión. Me parece que lo que declaran los obispos al respecto es muy significativo: "Queremos tomar conciencia de lo que la Iglesia Latinoamericana ha hecho o ha dejado de hacer por los pobres después de Medellín, como punto de partida para la búsqueda de pistas opcionales eficaces en nuestra acción evangelizadora, en el presente y en el futuro de América Latina". (1135)

⁵⁸ Cfr. Sebastián Mier, obra citada, p. 33.

Esta situación llevó a algunas CEB's a entrar en crisis, y a desaparecer a otras. A esto contribuyeron con mucho los acontecimientos mundiales que marcaron la crisis del socialismo desde finales de la década de los ochenta.

Después de la IV reunión de los obispos latinoamericanos convocada por la CELAM, celebrada en Santo Domingo, República Dominicana, en 1992, muchas de las CEB's se redefinieron y abandonaron su militancia beligerante, revolucionaria, y se convirtieron en comunidades de reflexión, pero no de análisis, por lo que volvieron al esquema asistencial y paternalista con el que habían roto años atrás. Otras más se transformaron en defensoras de derechos humanos.

Cabe mencionar que el proceso de maduración y crecimiento de las CEB's durante la década de los setenta, fue favorecido por una progresiva politización del clero mexicano. Esto se reflejó en varios acontecimientos, me referiré únicamente a dos. El primero de ellos fue el Congreso de Teología sobre fe y desarrollo en 1969. En este congreso se analizó la realidad del país desde el evangelio y se descubrió que el desarrollo que México necesitaba coincidía con la esperanza cristiana de liberación; que la salvación de la que se hablaba no podía interpretarse como el opio del pueblo porque el Reino de Dios se revelaba encarnado en el aquí y ahora de la nación. Al final del congreso no se hablaba más de desarrollo sino de liberación.⁵⁹

El otro acontecimiento fue la creación del Movimiento Sacerdotes Para el Pueblo (SPP) en 1972. El grupo que lo impulsó estaba conformado por sacerdotes, religiosas y laicos que buscaban la vivencia de un cristianismo más auténtico. Con este fin comenzaron a reunirse desde septiembre de 1969. En 1972 se dan a conocer como SPP a través de un documento en el cual establecen su rechazo al capitalismo, su opción socialista y el deseo de vivir comprometidos en la lucha con el pueblo.⁶⁰

De la Teología de la Liberación a la Teología Indígena

En 1961 se creó en México el Centro Nacional de Ayuda para las Misiones Indígenas (CENAMI) con el objetivo de formular una pastoral que contribuyera a ofrecer una mejor atención a la población indígena. Aunque su acción pastoral inicial era meramente asistencial y paternalista, muy a la manera de la política indigenista de ese tiempo promovida por el gobierno federal mexicano, la sola creación del CENAMI era ya una señal de la preocupación que se tenía sobre los indígenas al interior de la Iglesia en México, y de que éstos precisaban de una estrategia pastoral específica.

El auge mismo del indigenismo en el país y el hecho de ser los pueblos indígenas los que más padecían las contradicciones estructurales del sistema económico y político, permitió promover entre los clérigos (muchos de ellos indígenas) que realizaban su labor pastoral entre los indígenas una reflexión teológica que partía de los contenidos y valores culturales de estos pueblos, tomando como base los trabajos de científicos sociales, especialmente de los antropólogos.

En el Encuentro Nacional de Pastoral Indígena (Xicoteppec de Juárez, Puebla, 1970), la convergencia de estos trabajos con el interés pastoral de los sacerdotes y religiosas que laboraban en zonas indígenas, que buscaban ir más allá del asistencialismo y sistematizar una pastoral encarnada en las culturas indígenas para impulsar el surgimiento de iglesias autóctonas,⁶¹ posibilitó la creación del Centro Nacional de Pastoral Indígena (CENAPI) con el propósito de hacer del indígena su propio evangelizador desde su cultura a través de un proceso liberador.

⁵⁹ Cfr. Martín de la Rosa M., obra citada, p. 94.

⁶⁰ Cfr. *ib.*, p. 98.

⁶¹ "Los agentes de pastoral indígena en México se preocupaban porque los pueblos indígenas realmente no estaban en la Iglesia *como pueblos indígenas*, sino que, para entrar en la Iglesia prácticamente se les exigía (por la lengua, las expresiones simbólicas, la étnica, la visión global y los valores orientadores) *dejar de ser indígenas*". Clodomiro L. Siller A., "La pastoral católica en regiones indígenas (historia reciente)", en *La antropología en México. Panorama histórico. Las cuestiones medulares*, vol. 4, (Etnología y Antropología Social), Carlos García Mora, coord., col. Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1988, p. 763.

Es evidente, en el fondo de esta preocupación pastoral, la influencia de la Teología de la Liberación (TL) que, como ya vimos, promovía la organización social popular como condición necesaria para romper las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales que impiden e imposibilitan el desarrollo de los pobres y marginados. Esta influencia también se manifestó en el hecho de permitir a la teología dialogar con otras teorías que coadyuvaran a encontrar una mejor comprensión y acercamiento a la problemática vivida por los indígenas.

En 1974, al asumir la presidencia del CENAMI el obispo de Tehuantepec, Oaxaca, Arturo Lona, el Centro absorbió al CENAPI con todo y sus objetivos.

A partir de este momento comienza a buscarse una sólida formación teológica que, además de justificar el trabajo de promoción de los indígenas dentro de la estructura de la Iglesia, permitiera una mejor comprensión de la cosmovisión indígena desde el cristianismo. La TL y el trabajo en pequeñas comunidades eclesiales resultaron ser entonces una herramienta de mucha valía para lograr este fin.

La reflexión sobre los planteamientos hechos por la Teología de la Liberación para entender la dinámica de opresión y liberación, y la puesta en práctica de modelos alternativos para superar la pobreza entre las comunidades indígenas, nacidos de esta reflexión y del trabajo en grupos, fueron producto de una pastoral involucrada en las luchas de estos pueblos por su reconocimiento como sujetos históricos.

Sin embargo, al profundizar en los planteamientos de esta teología, se empieza a descubrir que son insuficientes para seguir analizando la cuestión indígena y seguir construyendo una pastoral nacida desde los indígenas. Consecuentemente comenzó a buscarse un nuevo paradigma teológico que respondiera a la necesidad pastoral presentada por los religiosos que desarrollaban su misión en las zonas indígenas del país.

Fue necesario, pues, que la Iglesia diferenciara entre pobres e indígenas para plantear una teología que partiera de los mismos indígenas, e iniciar así una pastoral que reflejara su cosmovisión. Dicho de otro modo, se trataba de ir construyendo una Iglesia con rostro indígena.

Uno de los primeros pasos dados en este sentido fue dialogar con la cultura de estos pueblos, en la que se reconoció un sentido profundamente cristiano en su manera de abordar los problemas de la vida, del hombre y de la mujer, del pueblo y de la comunidad, del futuro y del más allá, a través de los mitos, símbolos, palabras, monumentos, acciones y signos, todos los cuales reflejaban una vívida experiencia de Dios. De esta manera, se descubrió que la cultura indígena también llevaba a la vivencia del Dios de Jesucristo, y que la fe cristiana tenía que pasar necesariamente por la fe indígena, de la que se desprende su vida religiosa. La cultura, entonces, se convirtió en un elemento básico para la formulación de una teología indígena, en la cual la teología cristiana adquiría sentido. Así fueron sentándose las bases que posibilitaron el surgimiento y desarrollo de la Teología Indígena (TI).

Esta revalorización de la cultura permitió potenciar a los indígenas al interior de la Iglesia como portadores de la Buena Noticia anunciada por Jesucristo, al tomar ellos la palabra y expresar sin trabas su experiencia de Dios. Así, la naciente Teología Indígena emergió con un rostro y corazón propios. La palabra antigua de estos pueblos, manifestada en la historia oral, los documentos, monumentos, su relación con la tierra, se convirtió en una fuente fundamental de esta teología.

La defensa de la cultura junto con sus territorios, como espacios de reproducción vital y cultural, se convirtió también en una demanda primordial para poder seguir haciendo su teología. A partir de esta demanda, desde la década de los ochenta, muchas voces indígenas se han levantado exigiendo, reclamado, se reconozca su derecho a la tierra y a la autonomía, y el respeto a sus formas de organización y a su cultura.

Me parece importante señalar que una de las experiencias pioneras en México de este proceso de transformación eclesial nos lo ofrece la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, con el trabajo pastoral del obispo Samuel Ruíz García. A esta experiencia debemos sumar la

de la diócesis de Tehuantepec, con el obispo Arturo Lona Reyes, y la de Oaxaca, con el obispo Bartolomé Carrasco Briseño.

En efecto, a dos años de su llegada al obispado, Samuel Ruíz ‘emprendió un ambicioso programa para capacitar a los indígenas como catequistas’. Inicialmente ‘inauguró cuatro escuelas para que estudiaran ahí y luego se dispersaran por todos los lugares y de esa manera ellos mismos propagaran la palabra de Dios’.⁶² A partir de este trabajo se fue perfilando una iglesia netamente autóctona encarnada en la cultura indígena.

La labor de los catequistas no se redujo a enseñar la palabra de Dios y la doctrina católica, también contribuyeron a que el resto de los indígenas se valorara como personas y como pueblos; que reconocieran la importancia de estar organizados para defender su dignidad, sus derechos y su cultura. Muchos de los catequistas después fueron ordenados diáconos, los cuales, a diferencia del diaconado católico, eran elegidos por sus comunidades en asamblea, lo cual significaba representarla por dos o tres años, que era el tiempo que duraba este servicio a la comunidad. Por lo mismo, consideraron la necesidad de construir una Iglesia India con un sacerdocio distinto al occidental.

Un acontecimiento importante, y que también ayudó al despertar de los indígenas, fue la realización del Congreso Indígena en San Cristóbal de las Casas en octubre de 1974, con motivo del V Centenario del nacimiento de fray Bartolomé de las Casas. Este congreso, pese a que no fue una iniciativa de la Iglesia católica, sí fue promovido por ella a petición del entonces gobernador del estado Velasco Suárez. Al congreso llegaron indígenas choles, tzeltales, tzotziles y tojolabales, quienes reflexionaron sobre sus necesidades, la miseria y la explotación que padecían -y padecen todavía hoy- por parte de los terratenientes; hicieron suyo el lema de Zapata de que la tierra debe ser de quien la trabaje. Fue un acto comunal de ‘toma de conciencia’.⁶³

En general, me parece que la labor pastoral de la diócesis de San Cristóbal durante los cuarenta años en que Samuel Ruíz fue su obispo (1960-2000), podría decirse que estuvo orientada a reivindicar al indígena y a lo indígena; a generar un proceso de concientización entre los mismos indígenas sobre la desigualdad, y a promover y fortalecer la organización comunitaria como medida para enfrentar y resolver problemas. Esta apuesta por el indígena en su integridad estuvo motivada por una perspectiva teológica según la cual, Dios también es indígena.

Ahora bien, debemos distinguir dos tipos de teologías indígenas como fruto de la transformación eclesial:⁶⁴ una teología indígena-cristiana y una teología indígena-indígena. La primera es producto de experiencias religiosas propiamente indígenas combinadas con elementos cristianos. Esta es, a mi juicio, la más extendida y la más practicada, pues su antecedente es, sin duda, el proceso de cristianización de los indígenas durante la conquista. Como sabemos, los primeros misioneros cristianos llegados a tierras americanas tomaron de la cultura nativa elementos a los cuales les imprimieron un carácter ‘cristiano’, y así les fueron devueltos a los indígenas para que éstos se ‘convirtieran’ a la fe cristiana católica. Esta experiencia sirvió de puente para formular una ‘nueva’ teología indígena.

Entre la teología indígena-cristiana de la conquista y la teología indígena-cristiana contemporánea, pese al vínculo que existe entre ambas, hay una diferencia que es sustancial. La teología indígena de la conquista veía en lo indígena algo que ‘debía’ ser evangelizado, por lo que el indígena estaba constituido en un actor pasivo, cuya ‘tarea’ radicaba en aceptar la fe cristiana sin más.

En cambio la teología indígena cristiana contemporánea no se afana tanto en ‘evangelizar’ lo indígena sino que, por el contrario, se esfuerza por descubrir en lo indígena la presencia del Dios de Jesús, convirtiendo al indígena en un sujeto-actor activo, que para expresar su fe en el

⁶² Revista *Proceso*, edición especial núm. 4, 27 de octubre de 1999, México, pp. 61-62.

⁶³ Ib.

⁶⁴ Esta tipología básica de la teología indígena fue propuesta en el 1er Encuentro Latinoamericano de Teología India por el teólogo católico Clodomiro L. Siller.

Dios de Jesús no necesita despojarse de su condición -inmanente- indígena, sino expresarse desde ella con todo lo que esto implica. Así, lo indio-indígena se convierte en fuente de inspiración de la fe cristiana.

A su vez, los indígenas reconocen en la doctrina cristiana elementos similares a los postulados por su propia doctrina. Y es precisamente en este coincidir de intereses donde la teología cristiana y la teología indígena convergen, se reúnen y dialogan, dando lugar a la teología indígena-cristiana. Dicho de otro modo, es la que intentan hacer los indígenas en la iglesia.

La teología indígena-indígena, constituida a partir de los mitos, narraciones y monumentos indígenas, entre otros elementos, que se crearon antes y después de la conquista, representa un esfuerzo por mantener la vigencia de su cosmovisión en toda su pureza, por lo que no reconoce en su estructura ningún nexo teológico con respecto al cristianismo, toda vez que éste simboliza la cultura impuesta.

Aunque es evidente que los indígenas antes de la llegada de los conquistadores poseían un sistema de creencias y ceremonias propio, éste fue minimizado con la llegada de los misioneros, quienes profanaron los lugares sagrados, destruyeron las imágenes que representaban a sus dioses y persiguieron a aquellos creyentes nativos que se resistían a ser bautizados. Sin embargo, los indígenas siguieron practicando su religión en lugares apartados, como las cuevas y la cima de los montes, o bien superponiendo a las imágenes de sus dioses las de las divinidades y santos católicos, manteniendo de este modo la vigencia de sus prácticas religiosas a través del tiempo.

Para la teología indígena-indígena, cualquier intento por hacer coincidir lo indígena con el cristianismo, donde lo indígena aparece como una manifestación de la revelación del Dios cristiano, no es más que resultado de un proceso de dominación iniciado con la conquista y que intenta actualizarse. Por el contrario, esta teología reivindica todas las manifestaciones de la práctica religiosa indígena como expresiones del Espíritu que anima a estos pueblos.

Sin dejar de reconocer la importancia de la teología indígena-indígena para la elaboración de una teología indígena-cristiana, es claro que, debido al proceso evangelizador, esta última sea la más extendida por todo el país, además de que los principales promotores de esta teología son gente muy ligada a la Iglesia, incluyendo a los indígenas mismos.

Pese a esto, la Teología Indígena en general refleja la resistencia a la opresión y marginación que los pueblos indígenas han venido presentando desde la llegada de los conquistadores. Pero también representa un avance cualitativo con respecto a la Teología de la Liberación, pues no centra su atención solamente en los efectos económicos del capitalismo, sino en sus consecuencias sociales, políticas y culturales, convirtiéndose de esta manera en un elemento concientizador entre los pueblos indígenas que buscan garantizar su reproducción étnica y cultural.

A lo largo de este capítulo hemos intentado presentar una somera síntesis histórica de la génesis de las Comunidades Eclesiales de Base, pues creemos que éstas constituyen uno de los movimientos sociales más importantes en Latinoamérica durante la década de los sesenta. Específicamente, centramos dicha importancia en dos de sus efectos: a) la movilización social que generaron entre los cristianos, sin que esto implicara el abandono de su identidad religiosa y su condición de creyentes, y b) la revolución teológico-epistemológica que supuso para la Iglesia Católica latinoamericana.

En cuanto a la movilización social, dos fueron las bases de las CEB's: 1) el hecho que se trataran de grupos pequeños de personas (de 15 a 30), pues esto facilitaba la participación y una mayor interacción entre ellas, y 2) su dinámica y método (análisis de la realidad vivida -ver- a partir del evangelio -juzgar-, y la consecuente acción encaminada a transformar dicha realidad -actuar). Estos dos elementos contribuyeron a despertar entre sus miembros el interés por la discusión de problemas nacionales, y la participación en las luchas de los diferentes sociales marginados desde una perspectiva-conciencia de clase, como una búsqueda de soluciones-alternativas a estos problemas.

Respecto a la revolución teológica, fue la creciente participación de los cristianos en las luchas 'populares' lo que obligó a algunos teólogos a buscar un nuevo paradigma teológico que justificara su accionar en el ámbito de lo propiamente político, dando lugar (así) a la Teología de la Liberación.

La revolución traída por la TL no sólo justificó la participación de los cristianos en la transformación del orden social impuesto desde el poder político (Estado), sino que adoptó diversas manifestaciones religiosas cristianas no ortodoxas (llamadas 'catolicismo popular', 'devoción popular' o 'religiosidad popular') del 'pueblo pobre', como expresiones identitarias de éste, y que habrían de contribuir a su 'liberación'.

Esto facilitó a la Teología de la Liberación el acceso a credos y prácticas no sólo no ortodoxas, sino no cristianas, como las indígenas, lo que permitió-obligó a la construcción de nuevas propuestas teológicas en las que se justificaran tales expresiones como experiencias de un mismo Dios. De esta manera surgió la Teología Indígena.

Como hemos visto, existen al menos dos variables de esta teología: la teología indígena-cristiana y la teología indígena-indígena, de las cuales la primera es la más extendida, aunque en años recientes la teología indígena-indígena ha venido cobrando mucha fuerza.

A partir de esto, lo que se pretende es mostrar cómo el trabajo pastoral apoyado con una propuesta de teología indígena-cristiana contribuyó a la creación de la Organización Independiente Totonaca en el municipio de Huehuetla, en la Sierra Norte de Puebla.

Para entender sus particularidades e importancia entre los totonacos, presentaremos el escenario donde la Teología Indígena se hermanó con los totonacos.

CAPÍTULO II

Huehuetla

En este capítulo se pretende mostrar las características generales de Huehuetla, con la finalidad de contextualizar las condiciones que dieron lugar al proceso organizativo que devino en la Organización Independiente Totonaca (OIT).

A partir de ellas se busca, fundamentalmente, contrastar las condiciones materiales de los indígenas con respecto de las de los no-indígenas, pues creemos que éstas fueron determinantes para que los totonacos buscaran organizarse, y de esta manera superar condiciones de vida que les mantenían atados a un proyecto que, lejos de buscar su desarrollo, les marginaba social, política y culturalmente.

Toponimia

‘Huehuetla’ es un vocablo nahuatl, que tiene al menos tres acepciones. La primera proviene de la raíz *huehue*, que significa viejo o anciano, y *tla* o *tlán*, lugar, o sea Lugar Viejo o Pueblo Antiguo. La segunda, también de *huehue*, viejo, y *tla*, referente a abundancia, es decir, lugar donde abundan los ancianos. Y la tercera interpretación, de *huehuet*, tambor o atabal, y *tla*, de abundancia, es decir, lugar donde abundan los tambores, timbales o atabales. Aunque las tres tienen sentido, pues cada una se refiere a una parte característica del lugar, la ‘definición’ más aceptada es la primera, es decir, la de ‘Pueblo Viejo’, pues se sabe que la sierra, antes de la llegada de los conquistadores a tierras americanas, ya estaba habitada por totonacos, como lo evidencia el aspecto derruido de un templo prehispánico y de otras construcciones que se hallan en el antiguo centro de la población, al que los totonacos llamaban *Kgoyomachuchut*, antes de que llegaran los mestizos.

Kgoyomachuchut es el término con que los totonacos se referían a este lugar antes de que lo llamaran Huehuetla. Una definición etimológica de ‘Kgoyomachuchut’ se antoja difícil e imprecisa, pues se trata, como en nahuatl, de una palabra compuesta (de ‘*Kgolum*’, Viejo o Dueño, o ‘*Kgoyot*’, Perico, y ‘*Chuchut*’, Agua, por lo que no podría definirse como ‘lugar de...’). Sin embargo, lo más importante, a mi juicio, es el valor simbólico que tiene por tratarse de uno de los asentamientos totonacos más antiguo, en la que el concepto *Kgoyomachuchut* juega un papel muy significativo, pues en este caso se estaría refiriendo a un lugar mítico que evocara los orígenes totonacos.⁶⁵

Cartografía

Huehuetla es uno de los 45 municipios de la región de la Sierra Norte del estado de Puebla.⁶⁶ Se localiza a los 20° 6’ de latitud norte y 97° 37’ de latitud oeste, a 540 msnm. Colinda hacia el norte con los municipios de Filomeno Mata, Mecatlan, y Coxquihui, en el estado de Veracruz, y parte del municipio poblano de Olintla; al sur con Caxhuacan, Ixtepec y Hueytlalpan, Puebla; al

⁶⁵ La percepción que los totonacos tienen de Kgoyomachuchut es que se trata de un lugar sagrado. Antiguamente la gente acudía a este lugar para rezar, llevando consigo ofrendas de maíz, frijol, aguardiente y ceras para garantizar la fertilidad de las tierras y buenas cosechas. Sin embargo, esta práctica poco a poco ha ido cayendo en desuso entre la población indígena, pero los Ancianos se han encargado de mantenerla vigente en representación del pueblo.

Me parece importante mencionar que recientemente fue ‘confirmado’ el carácter sagrado de Kgoyomachuchut, ya que en 1990, según cuentan los indígenas, se encontraron dos lajas, en una de las cuales ‘aparecieron’ las imágenes de San Francisco de Asís, San José y el Divino Salvador, santos patronos de Caxhuacan, Olintla y Huehuetla, respectivamente, y en la otra la imagen de la Virgen de Guadalupe. Notas de campo, mayo de 2003.

En 2001 se descubrieron vestigios de una construcción y un enterramiento antiguos que, según un primer estudio, data del 1200 d.C. Entrevista abierta a Nicolas Ellison, mayo de 2003.

⁶⁶ “De acuerdo con la división regional trazada por el Dr. Ángel Bassols Batalla, el estado de Puebla comprende 6 regiones: Sierra Norte de Puebla, Teziutlan, Puebla, Atlixol, Izúcar de Matamoros, Sur de Puebla y Oriental y Ciudad Serdán”, cfr. Blanca Suárez, *Puebla*, Instituto Nacional Indigenista, Cuadernos de ubicación regional de la población indígena, México, 1992, p. 33.

oeste con Olintla y al este con el municipio de Zozocoloco de Hidalgo, Veracruz. De acuerdo a su superficie (59.96 km²) se ubica en el lugar 159 con respecto a los demás municipios del Estado.

El municipio de Huehuetla pertenece a la vertiente septentrional del Estado y se caracteriza por el gran número de ríos que lo rodean, de los cuales el que más destaca es el Tehuancate, que baña la porción central en dirección este-oeste, sirviendo de límite con el municipio de Caxhuacan. Este río, que se nutre de las montañas de la sierra, desemboca en el río Zempoala, afluente del río Tecolutla, que desemboca en el Golfo de México. El Zempoala recorre el suroeste, sirviendo de límite con los municipios de Tuzamapan de Galeana y Olintla; y el río Laxaxalpan o Mecatlán, que también es conocido como Paso de Porfirio Díaz, que sirve de límite jurisdiccional con la congregación de Ricardo Flores Magón, Veracruz.⁶⁷

Huehuetla se ubica en la porción central del declive del Golfo, declive septentrional de la sierra norte hacia la llanura costera del Golfo de México, caracterizándose por sus numerosas chimeneas volcánicas y lomas aisladas. El relieve del municipio presenta una topografía bastante accidentada, determinada por una serie de cerros aislados distribuidos por todo el territorio; también destaca una pequeña sierra que se levanta al noroeste, asentándose sobre ellas las comunidades de Francisco I. Madero, Xonalpú, Kuwik-Chuchut, y parte de Putlunichuchut. Otra pequeña sierra se alza en la porción meridional, destacando el cerro Tsutic, sobre la que se asienta la comunidad de Putaxcat.⁶⁸

División política

Huehuetla está dividido en 10 rancherías o comunidades⁶⁹ y una junta auxiliar, éstas son: Kuwik-Chuchut, Francisco I. Madero, Xonalpú, Putlunichuchut, Cinco de Mayo, Chilocoyo El Carmen, Chilocoyo Guadalupe, Leacaman, Lipuntahuaca, Putaxcat, y San Juan Ozelonacaxtla, así como Huehuetla, que es la cabecera municipal. Políticamente pertenece al distrito de Zacatlan.

Para los efectos legales, en Huehuetla tienen vigencia tanto la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, como la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Puebla, la Ley Orgánica Municipal de 1995 y el Bando de Policía y Buen Gobierno.

Historia

Antes de la llegada de los conquistadores, Huehuetla pertenecía al altepetl⁷⁰ de Hueytlalpan. Una vez que llegaron los conquistadores, éstos fijaron nuevos límites a los territorios conquistados para una mejor administración de los pueblos indígenas por parte de los españoles. No obstante que los totonacos llamaban *Kgoyomachuchut* a su pueblo, éste fue fundado con el nombre de Huehuetla en 1550. Veinticuatro años más tarde, en 1574, el gobierno de la Nueva España dotó por Cédula Real el Título de Posesión de los Terrenos a los indígenas, llamándolo entonces San Salvador Huehuetla.⁷¹

A mediados del siglo XVII, una nueva delimitación territorial separó a Huehuetla del curato de Hueytlalpan para anexarlo al de Olintla. Sin embargo, la insolvencia económica de Olintla para

⁶⁷ Alberto Becerril Cipriano, *Huehuetla: Un pueblo viejo. Que hablen los ancianos*, mimeo, s/f.

⁶⁸ Cfr. *Los municipios de México. Puebla*, colección Enciclopedia de los municipios de México, Secretaría de Gobernación-Gobierno del Estado de Puebla, México, 1988, pp. 403-408.

⁶⁹ De acuerdo con el artículo 9 de la *Ley Orgánica Municipal del Estado*, Ranchería es el "Centro de población que tenga conforme al último censo un mínimo de 500 habitantes separados por más de cinco kilómetros de la ciudad, villa o pueblo del cual forme parte y que cuente con servicios de: energía eléctrica, agua potable, camino vecinal y escuela rural".

Comunidad, se define como el "Centro de población que cuente conforme al último censo hasta con 499 habitantes y estar separado por más de cinco kilómetros del poblado del cual forme parte".

⁷⁰ "Altepetl. Con esta palabra, (...) se designaba a la unidad sociopolítica integrada básicamente por un conglomerado humano, que puede designarse como 'el pueblo con una serie de principios elementos organizativos (sic), todo ello en un territorio determinado'", Miguel León-Portilla, citado por Korinta Maldonado Goti en *En busca del paraíso perdido del Totonacapan: Imaginarios geográficos totonacas*, tesis de maestría, UAM-X, México, 2002, p. 55.

⁷¹ Cfr. *División territorial del Estado de Puebla de 1810 a 1995*, INEGI, México, 1997, p. 162.

sostenerse a sí mismo, lo obligó a solicitar su reanexión al curato de Hueytlalpan, dejando a su suerte al pueblo de Huehuetla. Como los habitantes de éste presionaran para que fueran también reanexados al curato de Hueytlalpan, se les concedió, en 1702, una relativa autonomía, la cual consistía en tener su propio cuerpo de República, pero bajo la tutela del gobierno de Olintla. De esta manera, Huehuetla se erigió en cabecera independiente.⁷²

La separación definitiva de Huehuetla respecto de Olintla se dio hasta 1880, cuando el primero fue erigido como municipalidad, anexándosele entonces el pueblo de Caxhuacan, formando parte, al mismo tiempo, del distrito de Zacatlán.⁷³

A pesar de estos conflictos, Huehuetla siguió siendo, como antes de la llegada de los conquistadores, un lugar de paso obligado para el tráfico de mercancías de la sierra a la costa y de la costa a la sierra, lo que hacía de Huehuetla un verdadero espacio cosmopolita, y donde se desarrolló el comercio como una de las principales actividades económicas del lugar.

De hecho, esta actividad fue aprovechada por los mestizos y extranjeros, procedentes de las ciudades,⁷⁴ quienes fueron desplazando el centro de los totonacos, *Kgoyomachuchut*, como principal centro de esta actividad para concentrarlo en donde los mestizos se asentaron inicialmente (la actual cabecera municipal). Más aun, el comercio favoreció el crecimiento económico de los mestizos y extranjeros.

Además del comercio, los mestizos siguieron buscando crecer económicamente, para lo cual cometieron muchos abusos en contra de los indígenas, como engañarlos para despojarlos de sus tierras, o lucrar con sus necesidades.

Este crecimiento económico fue acompañado por el control político de Huehuetla por parte de los mestizos, sobre todo después de la Revolución de 1910, cuando la región (Sierra Norte) fue controlada por el general Gabriel Barrios, quien colocó a personas de su confianza en cada pueblo para disolver con mayor eficacia cualquier levantamiento.

La fuerza económica y política del grupo del general Barrios se reveló cuando en 1921 consiguió que varios pueblos de la Sierra Norte, incluido Huehuetla, fueron elevados a la categoría de municipio.⁷⁵

Sin embargo, la prohibición del despojo de tierras a comunidades indígenas establecido en el artículo 27 de la Constitución de 1917, y la campaña emprendida por el gobernador del Estado, Leónides Almazán, en 1929, fracturaron el dominio que mantenía el general Barrios en la región, al grado de haber sido el primero en caer. No obstante esto, el poder económico y político que lograron capitalizar a su favor las familias mestizas no fue posible detenerlo.

Un personaje importante en la historia de Huehuetla fue Abelardo Bonilla, tres veces presidente municipal (1936, 1937 y 1945-1947)⁷⁶ y también senador de la República (1949-1952). Siendo senador separó el pueblo de Caxhuacan de Huehuetla, convirtiendo aquél en un nuevo municipio, y aislando al pueblo de San Juan Ozelonacaxtla de Huehuetla. De esta manera quedó configurada la actual división política de Huehuetla.

La década de los ochenta fue clave para los totonacos de Huehuetla. Apoyados en la estructura de la Iglesia católica local, y cansados de los abusos cometidos en su contra por los mestizos, lograron consolidar una amplia organización autóctona, lo que les permitió competir por la presidencia municipal, y ganarla por tres periodos consecutivos.

⁷² Cfr. Korinta Maldonado Goti, obra citada, pp. 67-69

⁷³ Cfr. División territorial..., p. 162.

⁷⁴ "Hasta hace relativamente poco tiempo la Sierra estaba habitada principalmente por indígenas, los mestizos se localizaban en las ciudades... A fines del siglo pasado y a partir de la Revolución llegaron del sureste de la Sierra migrantes italianos de Calabria que se instalaron en Teziutlan, Martínez de la Torre y penetraron en la Sierra a Cuetzalan, Mazatepec y Zacapoaxtla", Blanca Suárez Cortéz, obra citada, p. 34.

⁷⁵ Cfr. Ibidem.

⁷⁶ Estela Martínez Moreno, *Procesos electorales en el municipio de Huehuetla, Puebla*, tesina de licenciatura, BUAP, México, 1999, pp. 62-63.

Idioma, vestido y fiestas

El grupo humano mayoritario en el municipio es el totonaco. De las 16,130 personas que habitaban el municipio en febrero de 2000, alrededor del 90% de la población era indígena (aproximadamente 14,517).⁷⁷

La mayoría de la población es bilingüe (español-tononaco). Los indígenas han aprendido el español por dos vías principalmente: por necesidad para comercializar con los mestizos sus productos y porque les facilita su inserción en el mercado de trabajo cuando migran a los centros de producción del país, y por obligación por su asistencia a la escuela. Los mestizos han tenido que aprender el totonaco por necesidad más que por obligación, pues para vender sus productos entre los indígenas, muchas veces precisan del idioma totonaco para hacerlo.

A este respecto, cabe señalar también que el abandono o desuso de la lengua materna entre los indígenas tiene otra raíz: la marcada estigmatización de que los idiomas indígenas, en general, son dialectos, y que quienes los hablan son personas 'incivilizadas'.

Según algunos estudiosos,⁷⁸ el totonaco es un dialecto de la familia lingüística 'macromayense', es decir, que el totonaco podría estar emparentado con el maya, el tzotzil, el tzeltal, el tojolabal, el zoque, el zapoteco, el huasteco y el tepehua, entre otros. No obstante esto, actualmente solamente entre el totonaco y el tepehua se identifica con mucha claridad un vínculo lingüístico muy cercano.

De acuerdo con estos mismos estudiosos, el idioma totonaco presenta tres variantes dialectales:

- a) El de Mecapalapa, al norte del estado de Puebla;
- b) El de la Sierra o de Zapotitlan y el grupo de la costa o de Papantla, y
- c) El de Jalapa-Misantla.

Por su ubicación geográfica, Huehuetla pertenece al segundo grupo, sin embargo, no hay mucha afinidad con el totonaco de Papantla.

Un rasgo que distingue a los totonacos, además del idioma, es la indumentaria. En general, el vestido de las mujeres grandes consiste en blusa blanca con adornos diversos y de colores en el pecho, la espalda y los hombros y encima el *quexquemtl*; falda de color con *nagüa* blanca, amarrada con una faja roja normalmente y collares. El pelo, largo regularmente, lo traen peinado en una trenza y amarrado con listones de colores. Algunas andan descalzas, otras usan zapatos de plástico.

El vestido de los hombres consiste en camisa de manga larga, blanca o azul claro; pantalón de manta blanco al que llaman calzón, sin cierre pero con listones para ceñirse a la cintura y a los pies; sombrero de paja, y huaraches de pata de gallo, llamado así porque se amarra con tres correas de cuero. Tanto hombres como mujeres suelen traer consigo un morral.

No obstante esto, muchos indígenas, sobre todo los jóvenes, han dejado de usarlo: ahora usan pantalón de mezclilla, tenis o zapatos, y peinan su cabello con gel. Las mujeres, por su parte, comienzan a maquillarse, y despojarse de la falda y el huarache para utilizar pantalón de mezclilla o falda corta y zapatos de tacón; la blusa la han cambiado por camisa de manga corta y playeras con algún estampado.

Los adultos mestizos, por su parte, usan pantalón de mezclilla, camisa de colores diversos y zapatos o botas, aunque algunos usan tenis o huaraches. El atuendo de los jóvenes es muy

⁷⁷ Puebla, Anuario estadístico, t. I, INEGI-Gobierno del estado de Puebla, México, 2003.

⁷⁸ Cfr. Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, INI-CONACULTA, col. Presencias, 1973, pp. 10-11, trad. José Arenas; Walter Krickberg, *Los totonacos*, Talleres gráficos del museo de Antropología, 1975, pp. 27-28; Antonio Espinoza Morales, *Gramática del Totonaco de San Andrés Tlayehualcingo, Puebla*; Tesis de Licenciatura, ENHA, México, 1978; Miguel Gaona Simón, *El sustantivo del totonaco de Zongozotla, Puebla*, SEP-INI-CIESAS, col. Etnolingüística, México, 1982, p. 44.

similar, sólo que ellos peinan su pelo con gel, nunca usan huaraches y, en lugar de camisas - ésta es sólo para la escuela-, usan playeras estampadas o camisetas.

Las mujeres mestizas adultas normalmente peinan su cabello en una trenza, calzan zapatos cerrados o huaraches, y utilizan vestidos largos de una sola pieza o blusa y falda. Las jóvenes, por su parte, utilizan cosméticos para el rostro y las uñas de las manos, usan pantalón, falda corta y entallada, o shorts; tenis o zapatos cerrados, también zapatillas; por lo general tienen el pelo corto y por lo mismo lo traen suelto o sujeto con alguna pinza.

Otro punto de diferencia entre totonacos y mestizos, es el que se refiere a las fiestas religiosas y no religiosas. En Huehuetla, además del santo patrón del municipio (San Salvador, cuya fiesta se celebra el 6 de agosto), en cada comunidad hay también una capilla dedicada a alguno de los santos católicos, para cada uno de los cuales hay un mayordomo, que se encarga de prepararle su fiesta.

Una particularidad de estas fiestas es la ejecución de danzas, como la de los “Negritos”, “Huehues”, “Toreadores” y “Quetzales”, entre otras. Antiguamente se celebraba también la del “Volador”, pero un accidente que terminó con la vida de uno de los voladores obligó a que se dejara de ejecutar desde hace poco más de diez años. Estas danzas son practicadas por la población indígena, para quien significa una manera de alabar a Dios, en tanto que para los mestizos es más un espectáculo.

Las danzas constituyen una expresión particular de la cultura indígena. Quienes en ellas participan (totonacos) lo hacen con la promesa de ejecutarla por cuatro años seguidos, y antes de la ejecución deben los danzantes observar una serie de prohibiciones, so pena de ser castigados por alguna de las deidades de las danzas.

El grupo de danzantes se prepara con un par de meses antes de la fiesta, y pueden ser del mismo municipio, o de otro, siempre y cuando el mayordomo del santo patrón que se vaya a festejar los invite, toda vez que no pueden negarse.

Además de la fiesta del santo patrón y las celebraciones de los santos patronos de cada comunidad (cada una cuenta con su templo), son importantes también la semana santa, los días de muertos en noviembre y la de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre.

En esta fecha se organiza la feria del pueblo con el apoyo de las autoridades municipales y, mientras los mestizos eligen a la reina del café, los totonacos eligen a la reina del listón. Tanto la elección de la reina del café, como el hecho de que ese día los fiscales lleven en procesión la imagen de la Virgen de Guadalupe adornada de un collar de café, sugiere para Nicolas Ellison la integración del café a las creencias religiosas.⁷⁹

Respecto de la semana santa, se trata de la representación de la lucha entre el Sol (chichini) y la Luna (papa), donde Jesucristo es asociado al Sol.

La recepción de algún sacramento -bautizo, confirmación, comunión y matrimonio- (que puede coincidir con la fiesta patronal) es motivo para que la familia se reúna y celebre el acontecimiento. En estos casos se prepara una comida y bebida especial para la ocasión y se consume refresco o cerveza (o aguardiente entre los totonacos y brandy entre los mestizos). La reunión, además, es amenizada por algún trío de huapango tanto entre los indígenas como en los mestizos, o bien se contrata algún grupo musical (nada más los mestizos).

El término del ciclo escolar también es un motivo para que la familia y los amigos se reúnan y festejen al niño o joven que termina alguna de las etapas de la escuela (preescolar, primaria, secundaria y preparatoria). En este caso los padres de familia se coordinan con las autoridades de la escuela para ‘preparar’ la fiesta de fin de cursos, para la que, además de elaborar una comida para los estudiantes salientes, se contrata un grupo musical. Esta ocasión se ha prestado para establecer otro vínculo de compadrazgo.

⁷⁹ Nicolas Ellison, *Cambios agroecológicos y percepción ambiental en la región totonaca de Huehuetla, Pue. (Kgoyom)*, Ponencia presentada en el Congreso de la Sociedad Mexicana de Antropología, agosto de 2001.

Entre los mestizos, a diferencia de los indígenas, suelen celebrarse los cumpleaños. En este sentido, la conmemoración de los quince años de las mujeres, comienza a ser una práctica que poco a poco se va haciendo común.

La celebración del 'Día de las Madres' es una práctica relativamente nueva. Para ello se realiza un festival en la escuela, donde los alumnos presentan algunos bailables, entre los que se incluyen alguna o algunas danzas tradicionales, haciendo de éstas un espectáculo.

Vivienda

La mayoría de las viviendas de los totonacos son de una pieza dividida en varias partes, una de las cuales es la cocina, donde el fogón ocupa un lugar preponderante. Éste es un cuadro de madera de aproximadamente un metro cuadrado relleno de tierra y ceniza, encima de lo que se encuentran unos blocks o piedras, donde se asienta el comal para 'echar' las tortillas.

Sobre el fogón, que siempre está prendido, cuelgan los utensilios que son ocupados para preparar los alimentos. Al lado del fogón se haya también la mesa, encima de la cual se tiene siempre un recipiente (jícara) donde se colocan las tortillas que van saliendo del comal.

Las paredes de la casa están construidas de madera y piedra que sacan de las laderas de los montes; el techo cuenta con una estructura de madera sobre la que se asientan tejas de barro. El piso es de tierra, aunque éste está siendo modificado últimamente debido a que el gobierno del Estado a mediados de 2003 implementó el programa 'Piso Firme', que consiste en cubrir de cemento el piso de tierra, y está orientado fundamentalmente a las comunidades indígenas.

Las camas de los totonacos son tablas asentadas sobre blocks o vigas de madera encima de las cuales cuelgan lazos donde la gente cuelga sus pertenencias.

La mayoría de las viviendas cuentan con letrinas, la cual se ubica fuera de la casa y está cubierta de carrizos. Además, en el interior de la casa hay un espacio reservado para bañarse, aunque no exclusivo, pues éste se ocupa para tal fin mientras se realiza la acción.

En cada casa, justo a la entrada, se haya un altar dedicado al santo o santos de la devoción familiar, ahí se encuentran sus imágenes. El altar es adornado las más de las veces por una planta llamada tepejilote (*lilhtampa*), y en los días de fiesta, también se adorna de otra planta que llaman platanillo, ambas crecen al pie de los cafetales. En él se tiene siempre una veladora, o bien un sahumero (*pumajin*), y alguna ofrenda, la cual puede ser comida o alguna bebida.

Las viviendas de los mestizos son diferentes, el piso de ellas es de cemento, no cocinan en fogón sino en estufa de gas, las camas son con colchón; algunos cuentan con ropero, otros con clóset, o bien, como los indígenas, cuelgan sus pertenencias sobre lazos. También, son de concreto y pueden ser de dos o más plantas-pisos; algunas veces el techo de estas viviendas es de teja, aunque la mayoría de ellas es de cemento-concreto. El techo de cemento se utiliza para que quienes siembran café lo sequen (lo usan de asoleadero) luego de cortarlo.

Normalmente tienen también su altar, pero éste, a diferencia del de los indígenas, es ornamentado con plantas artificiales, 'escarcha', plásticos de colores, papel picado y motivos 'patrios'.

Tanto indígenas como mestizos cuentan con algunos aparatos electrodomésticos, como televisión, radio, refrigerador, aunque son los segundos los que cuentan más con éstos que los primeros; de igual manera, empieza a introducirse el uso y consumo de la computadora.

Cargos públicos y tradicionales

En Huehuetla es posible identificar tres niveles de autoridad: la civil, la tradicional y la religiosa, donde la primera tiene como tarea mantener el buen funcionamiento de la estructura municipal.

La máxima autoridad civil es el presidente municipal. Éste junto con su plantilla de seis regidores y un síndico municipal, con sus respectivos suplentes, son elegidos por un periodo de tres años sin posibilidad de reelección inmediata, salvo los suplentes siempre que se separen de su cargo noventa días antes de la jornada electoral.⁸⁰

Como partes de la autoridad, aunque en grado inferior, se encuentra el Comandante de la policía municipal, el Secretario del Ayuntamiento, el Tesorero Municipal y el Contralor Municipal, los cuales son designados por el presidente municipal, y el Comandante de la policía estatal, ambos nombrados por el ejecutivo estatal.⁸¹

Cabe mencionar que la esposa del presidente municipal en turno también funge como representante de la autoridad, toda vez que por ser compañera del presidente, ella es, a su vez, presidenta del Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) municipal.

Ahora bien, hasta antes de la llegada de los mestizos a Huehuetla, la máxima autoridad local era la 'Asamblea General del Pueblo'. En ella se decidían las acciones, tareas y mecanismos orientados a garantizar el bien de la comunidad, y se elegían a las personas encargadas del buen funcionamiento de éstos. En la Asamblea, el Consejo de Ancianos desempeñaba un papel muy importante, ya que contribuía a definir tanto las acciones como los nombramientos, con base en la tradición y en la identidad étnica, de la cual ellos eran 'depositarios'.

Sin embargo, tanto el Consejo de Ancianos como la Asamblea General fueron desplazados por los mestizos una vez que éstos accedieron al poder, al prescindir de ambos en la toma de decisiones. Esto trajo como consecuencia la gradual desintegración del primero, y que la segunda se concentrara en cada comunidad, donde los Ancianos participaban no ya como Consejo, sino como parte de su comunidad.

Con la formación de las Comunidades Eclesiales de Base a mediados de la década de los ochenta, el Consejo de Ancianos y la Asamblea General del Pueblo comenzaron a operar nuevamente en tanto que depositarios de la tradición del pueblo y como máximo órgano 'tradicional' de toma de decisiones. Antes de la formalización de la Organización Independiente Totonaca (OIT), el Consejo de Ancianos y la Asamblea General del Pueblo habían sido retomados y revalorados como máxima autoridad del pueblo totonaco. Como veremos más adelante, su función como autoridad se vio reflejada fundamentalmente durante los 9 años en que la OIT fue gobierno.

El Consejo de Ancianos está conformado por ancianos de las diferentes comunidades, y se caracterizan por haber dado servicio al pueblo a través del cumplimiento de los diferentes cargos tradicionales, como el de Fiscal y Semanero,⁸² entre otros, que comportan una jerarquía, esto es, no se puede acceder a un cargo superior sin haber pasado por el anterior inmediato. Otro cargo es el del Mayordomo.

⁸⁰ Ley Orgánica Municipal, art. 49, VII.

En el caso de los regidores, esta Ley contempla para municipios con menos de sesenta mil habitantes un mínimo de seis regidores y un máximo de ocho. Los seis primeros son electos junto con la planilla del presidente municipal electo bajo el principio de mayoría, los otros dos de acuerdo al principio de representación proporcional "entre los Partidos Políticos minoritarios que hayan obtenido por lo menos el dos por ciento de la votación total en el Municipio..." (art. 47, IV y V).

Las regidurías son las siguientes: de Gobierno, Hacienda, Obras Públicas, Transporte, Salud, Educación, Ecología y Comercio.

⁸¹ En 1999 se instaló en el municipio, por orden del Ejecutivo Estatal, una agencia del Ministerio Público, que coincidió con la consulta convocada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (21 de marzo). Para la realización de esta consulta, bases de apoyo y militantes del EZLN visitaron todos los estados del país para promover dicha consulta. Por estas fechas, frente a la 'amenaza' que constituía la visita de los indígenas chiapanecos al municipio, el gobierno local impulsó una 'contraconsulta' para ver si la población estaba de acuerdo en que los indígenas zapatistas estuvieran en el municipio. También se catearon la casa parroquial y la de las religiosas con el pretexto de que ahí había armas.

A raíz del asesinato de la maestra Teresa Griselda Tirado Evangelio (06-agosto-03), el gobernador del Estado ordenó la creación de una fiscalía especial dependiente de la PJE para esclarecer el homicidio, instalando su sede en el municipio de Huehuetla.

⁸² Este cargo se identifica con el de 'Topil' en algunas comunidades. En Huehuetla, el topil hacía las veces de policía 'tradicional' en cada comunidad.

En esta jerarquía, el cargo de menor rango es el de Semanero, quien se encarga de mantener limpia la iglesia, que incluye el cuidado de las imágenes de los santos; ayudar en las misas, arreglar la iglesia para la fiesta; realizar procesiones con los santos y recolectar la limosna, además de tocar las campanas. Son aproximadamente 60 personas de todas las comunidades las que desempeñan este cargo. No son electos, sino 'invitados' por el Semanero saliente o por el Fiscal.

El cargo siguiente luego de haber sido Semanero es el de Fiscal. Sus funciones principales son dirigir y vigilar la organización de las fiestas religiosas durante un año y cuidar y mantener el templo. Puede decirse que es el coordinador de los Semaneros. También ayuda al sacerdote en los servicios religiosos.

Para ejercer el cargo de Mayordomo no es necesario haber sido Fiscal antes. Su función es la de organizar y patrocinar la fiesta del santo patrón del pueblo o de la comunidad o de alguna de las imágenes que se encuentran en el templo. Hay un mayordomo para cada día que dura la fiesta y para cada una de las imágenes de los santos que existen en el templo. Su función implica, además, adornar el templo, recibir en su casa a la comunidad y ofrecerle un desayuno y una comida.

Hasta hace unos treinta años todavía, este sistema de cargos era cumplido por toda la comunidad. Pero los procesos migratorios, la gradual aculturación 'hacia lo mestizo' y el deterioro económico de los indígenas han ido provocando que ya no todos los miembros de la comunidad quieran hacerlo. No obstante, estos cargos solamente los realizan los indígenas, por lo que se puede ver en estos cargos un signo de la identidad india.

Además de estos cargos, existen otros, ligados a la tradición indígena, que representan, o bien detentan, un cierto grado de autoridad.

Uno de estos cargos es el del juez de paz, por ejemplo, que representa a la autoridad civil, pero se asesora entre los ancianos de su comunidad para dirimir algún conflicto que se presente al interior de ella y que no se trate de algún delito grave que precise de una orden judicial. Una de las características de quien desempeñe este cargo debe ser elegido por la comunidad, para luego ser ratificado por presidente municipal. No obstante esto, durante la administración del presidente municipal Víctor Manuel Rojas Solano (1999-2002), fue él quien los nombró sin tomar en cuenta las propuestas de los indígenas, lo que causó molestia entre la población totonaca.

Los médicos tradicionales y las parteras son tenidos todavía por gente a la que debe respetársele, ya por su autoridad para el manejo de enfermedades, en el caso de los médicos, ya por el hecho de ayudar al nacimiento de los hijos, en el caso de las parteras.

Desde la creación de la Organización Independiente Totonaca, además del presidente municipal emanado de ésta, tienen autoridad el presidente de la Organización, los miembros de la mesa directiva de la misma, y los comisionados de la OIT en cada comunidad.

El sacerdote y las religiosas, son quienes representan el nivel de la autoridad religiosa. Entre éstos y la comunidad india, los catequistas también ocupan un lugar de reconocimiento al interior de las comunidades.

Los maestros, doctores y promotores de salud o de algún programa del gobierno, cuentan también con el reconocimiento de la comunidad.

Servicios

Entre los servicios públicos que se ofrecen en el municipio, y cuya red se ha ampliado, son los que se refieren a salud y educación.

En el caso de la salud, por ejemplo, en febrero de 2002 se inauguró el Hospital Regional de Huehuetla, con el objetivo de atender las enfermedades más acuciantes entre la población. El

servicio se ofrece no solamente a los habitantes del municipio de Huehuetla, sino también de otros municipios vecinos.

De acuerdo con el último censo de población y vivienda (febrero de 2000) se registraron 6 casas de salud y 6 técnicas en salud (clínicas) para atender a los 16,130 habitantes, entre mujeres, hombres y niños. Y es que uno de los grandes problemas es que la mayoría de la población no es derechohabiente a ningún servicio de salud. Las casas de salud y las clínicas están distribuidas en las comunidades de la siguiente manera:

- * Chilocoyo El Carmen: Casa de Salud
- * Chilocoyo Guadalupe: Casa de Salud
- * Putaxcat: Casa de Salud
- * Lipuntahuaca: Casa de Salud
- * Leacaman: Clínica
- * Xonalpú: Clínica
- * San Juan Ozelonacaxtla: Clínica
- * Kuwik-Chuchut: Casa de Salud
- * Francisco I. Madero: Casa de Salud
- * Putlunichuchut: Clínica
- * 5 de mayo: Clínica
- * Huehuetla: Clínica

A pesar de que este servicio ha sido ampliado con la puesta en marcha del Hospital Regional Integral en el año 2002, las condiciones de salud no se han elevado ni han mejorado: la falta de medicamentos sigue haciendo mella entre la población, especialmente los niños y las mujeres embarazadas, quienes además de mostrar severos cuadros de desnutrición, padecen constantemente de enfermedades gastrointestinales, esto debido en buena parte a las condiciones de higiene que prevalecen en las viviendas, pues la mayoría de ellas tiene en alguna parte piso de tierra.

Las mujeres adultas, aquellas que rebasan los 40 años, muestran cuadros de artritis y deformación en la columna debido a las cargas a que se vieron expuestas desde la infancia, y luego en la adolescencia-juventud por estar en constante contacto con lo caliente.

Otro problema a que se enfrenta tanto la población como el personal médico es la falta de equipo adecuado para atender emergencias. Cuando se presenta una, se echa mano de las ambulancias con que cuenta el Hospital, que son dos, para trasladar al paciente a Zacapoaxtla, el poblado más cercano con mayor equipamiento, a casi dos horas de camino. Sin embargo, hay personas que se han quejado de que las ambulancias no siempre están en buenas condiciones para su uso.

Por otra parte, la falta de personal que hable el idioma totonaco en los centros de salud dificulta muchas veces la atención al paciente, a pesar de los traductores que labora en cada uno de ellos.

Con todo, aun la población mestiza, particularmente la de escasos recursos, cuando su dolencia es mayor, suele echar mano del médico tradicional, quien elabora algunos medicamentos a base de plantas con propiedades curativas para ayudar a aliviar las molestias.

A este respecto, es importante destacar la creación de una clínica de medicina tradicional contigua al Hospital, donde quienes atienden a los pacientes, entre otros, son personas de la comunidad que se han formado en el uso de plantas para tratar enfermedades.

Solamente la población no india con altos ingresos puede asistir a recibir la atención de algún médico particular, impagable para los indígenas y mestizos pobres.

En materia educativa, en el ciclo escolar 2001-2002 había en Huehuetla, según datos del INEGI, 4,646 alumnos inscritos en totales los diferentes niveles y planteles educativos en el municipio, de la siguiente manera.⁸³

Grado	Alumn@s	Profesor@s	Planteles
Preescolar	669	28	16
Primaria	2,757	103	16
Telesecundaria	898	36	9
Bachillerato	322	18	3

Esto significa que todas las comunidades cuentan con un plantel para educación preescolar, un plantel para primaria, y que solamente 9 comunidades cuentan con un plantel para telesecundaria, y 3 con bachillerato.

Sin embargo, se puede aducir que las cifras no son del todo exactas, más si se toma en consideración que el último censo (febrero de 2000) no contempla al Centro de Estudios Superiores Indígenas 'Kgoyom' (CESIK), que viene funcionando en el municipio desde 1994 como una alternativa que el gobierno indígena y la Organización Independiente Totonaca ofrecieron a los jóvenes indígenas principalmente, del municipio y de otros municipios para que pudieran continuar sus estudios.

Esta propuesta educativa está orientada a preservar y fomentar en los estudiantes totonacos su propia cultura, hacerlos autogestivos por medio del trabajo en microempresas, al mismo tiempo que se les imparten las materias del programa de bachillerato de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), a la que se incorporó en febrero de 2002 a través de la firma del convenio 8191, y desde octubre de 2003 opera con la clave de la SEP estatal 21PBHO179Q.

Con todo, el servicio en lo general se ha ampliado. Esto se refleja en la construcción de nuevas aulas en todos los niveles, así como en la creación de nuevos planteles para bachillerato en las comunidades de Xonalpú y Chilocoyo El Carmen, que empezaron a funcionar, el primero en 2001 y el segundo en 2002.

No obstante, el servicio educativo, como en buena parte del país, da mucho que desear. En las telesecundarias, por ejemplo, aunque normalmente hay dos grupos por cada grado -y en el centro hasta tres-, cada uno de éstos es atendido por un sólo académico, el cual les asesora en todas las materias, siguiendo las guías propuestas por la Secretaría de Educación Pública del Estado.

La mayoría de los académicos carece de un título profesional, aun en el bachillerato oficial; incluso algunos jóvenes mestizos al poco de egresar comienzan a dar clases en cualquiera de los niveles que se imparten, preparándose a través de 'cursos de actualización'.

Empero, la mayoría de quienes egresan, indígenas y mestizos, normalmente no continúan estudios profesionales sino que se van a trabajar, ya sea a Zacapoaxtla, ya a la ciudad de Puebla, a Veracruz, y en menor medida al Distrito Federal, y menos todavía, al norte del país, donde se contratan como empleados de tienda, de albañiles, obreros y ayudantes generales.

Otros de los servicios con que cuenta el municipio es el de energía eléctrica, alumbrado público, agua potable, correo, teléfono, ampliación y pavimentación de caminos. Aunque la cabecera municipal desde la década de los ochenta contaba ya con la mayoría de estos servicios, no es sino con la llegada de los indígenas al gobierno municipal que los servicios mencionados fueron ampliados al resto de las comunidades durante los nueve años de su gobierno.

Normalmente las comunidades son atravesadas por una carretera principal, sobre la cual se localizan los centros educativos y las capillas católicas -éstos por lo general se encuentran juntos y la gente se refiere a este espacio como el 'centro'-; esta calle principal normalmente

⁸³ Puebla, Anuario estadístico, t. I, INEGI-Gobierno del estado de Puebla, México, 2003.

comunica a las comunidades con el centro, y en ocasiones con otras comunidades. Es sobre este camino, no siempre pavimentado, pues en algunas comunidades el camino sigue siendo de terracería, en el que se encuentran los postes de alumbrado público,⁸⁴ de donde se distribuye a las viviendas de la población. Solamente esta calle es la que se encuentra iluminada pues las calles que la atraviesan no lo están, por lo que la gente se ve en la necesidad de utilizar lámparas de mano para ayudarse a iluminar el camino o la vereda a través del monte, los cuales se hacen intransitables, además de peligrosos, en tiempos de lluvia.

Por los caminos de terracería cruzan los vehículos cargados de pasajeros, con diferentes destinos. Este servicio es controlado por mestizos, muchos de los cuales no son originarios de Huehuetla sino de los diferentes municipios o bien de localidades como Zacapoaxtla, Zacatlan o Zapotitlan, lugares éstos relativamente más urbanizados.

Además de ofrecer servicio de transporte local, es decir, del centro a cualquiera de las comunidades del municipio, y cuyo costo oscila entre los 5 y los 10 pesos, hay transporte hacia otros municipios, como Olintla, Caxhuacan, Zapotitlan, Zacatlan, Zozocoloco de Guerrero, Ixtepec, y con más regularidad a Zacapoaxtla, a donde salen aproximadamente cada hora y media. El costo en estos casos oscila entre los 10 y los 45 pesos, según sea el destino. Por ejemplo, a Zacapoaxtla el costo del pasaje es de 30 pesos, y a Zacatlan 45, esto porque es mayor el tiempo que se realiza hacia un punto u otro (a Zacapoaxtla son en promedio dos horas y media, mientras que a Zacatlán son cuatro horas y media). De cualquiera de estos dos (últimos) puntos, hay corridas al Distrito Federal con mayor regularidad.

Los vehículos para transportar a la población son en su mayoría microbuses, aunque también hay camionetas tipo "Waggoner" y "Suburban", casi todos en mal estado.

También hay transporte foráneo, el cual pertenece a la línea de autobuses 'Vía'. Éste tiene como destino la ciudad de Puebla dos veces al día, a las 04:15 y 14:00 horas; de Puebla a Huehuetla la salida del autobús es a las 04:00 y 13:05 horas diariamente. Quizá ésta sea la ruta más rápida para llegar a Huehuetla desde el Distrito Federal, haciendo un tiempo aproximado de 7 horas.

El microbús que va a Zacatlán sale diariamente a las 05:00 a.m. De Zacatlán a Huehuetla hay dos corridas: a las 12:30 y a las 14:30 horas; este servicio es controlado, como ya se dijo, por los mestizos locales o de otros municipios.

En cuanto al servicio de agua potable. En diferentes comunidades se encuentran tomas de agua (Leacaman, Xonalpú y Lipuntahuaca), desde las cuales se abastece a dos o tres más con una bomba. Sin embargo no existe una red de agua potable, por lo que la gente de las comunidades tiene que "jalarla" con manguera; además, no diariamente hay agua en las casas. No pasa así en la cabecera, donde sí hay una red de agua potable, la cual es abastecida todos los días, salvo en temporada de primavera, donde escasea un poco el agua, por lo que tiene que ser racionalizada.

Con los tres gobiernos indígenas se logró instalar casetas telefónicas en todas las comunidades. Este servicio es ofrecido por 'Teléfonos de México'. Las casetas se encuentran en el centro de las comunidades; en éstas se pueden realizar llamadas tanto de locales como de larga distancia. No es un servicio controlado, pues mientras que en algunos lugares una llamada puede costar 4 pesos, en otros hasta \$5 o \$5.50.

Existe también una oficina de correos muy pequeña, ésta se localiza atrás del edificio de la presidencia municipal, la cual fue establecida por el entonces presidente municipal Pedro González Barrios (1951-1954).⁸⁵

⁸⁴ La manera en que fueron instalados los postes de luz fue realmente impresionante. Un helicóptero llegaba a las comunidades y hacía descender un poste (de cemento), éste era trasladado en viandas cargadas por los hombres de la comunidad (unos 60 aproximadamente) al lugar donde iban a ser levantados.

⁸⁵ Alberto Becerril Cipriano, obra citada.

Un servicio de reciente operación en Huehuetla es el que ofrece el Centro Comunitario de Aprendizaje (CCA). Los CCA son un proyecto del Tecnológico de Monterrey (TEC) en colaboración con los gobiernos estatal, municipal y distintas instituciones públicas y privadas 'destinado al desarrollo de la comunidad', el cual consiste en dotar a las comunidades de computadoras conectadas al servidor de internet del TEC, desde donde se ofrecen diversos servicios a la población, especialmente educativos, mismos que han sido preparados tanto por el TEC como por las instituciones participantes, con la finalidad de 'detonar procesos de desarrollo comunitario en tres dimensiones interrelacionadas: humana, social y económica', y así 'mejorar la calidad de vida de los mexicanos', centrándose fundamentalmente en cuatro áreas:

- * Para la vida
- * Para el estudio
- * Para el trabajo
- * Para el negocio⁸⁶

Sin embargo, las instalaciones de este centro (que se localizan en la parte baja del edificio municipal) han servido como un espacio donde los jóvenes se reúnen para 'revisar su correo', 'chatear' o bien para realizar trabajos escolares.

En fecha más reciente aún (agosto de 2002), el jefe del ejecutivo estatal, Melquíades Morales Flores, visitó Huehuetla para, entre otras cosas, entregar las instalaciones de Servicios de Información y Comunicación del Estado de Puebla (SICOM) -que también se encuentran en la cabecera municipal- constituyéndose así en el 9º de los 10 Centros Regionales que ofrecen este servicio.⁸⁷

En el municipio solamente hay tres panteones: uno en la cabecera, otro en la comunidad de Chilocoyo Guadalupe y otro en la de Xonalpú. La distancia menor entre los cementerios y las comunidades cercanas es de aproximadamente un kilómetro. Para hacer uso de alguno de ellos, el espacio se solicita en el ayuntamiento.

Como en Huehuetla no existe ninguna agencia de servicios funerarios, cuando una persona fallece el ataúd es mandado hacer con los carpinteros del municipio, o bien es traído de Zacapoaxtla o Cuetzalan, para lo que se solicita el apoyo al ayuntamiento para (la compra de éste y para) el traslado del ataúd, o del cuerpo si la persona que falleció se encontraba fuera.

Las condiciones que la gente de las comunidades tienen que sortear para inhumar a sus familiares no siempre son favorables, sobre todo porque las distancias que recorren regularmente no es menor a los dos kilómetros caminando, y los caminos no son de continuo seguros, como en tiempos de lluvia en que éstos se hacen harto resbaladizos, o bien en época de calor, cuando el sol 'quema' sin tener una sombra dónde poder cubrirse de él.

Instituciones

Una de las instituciones con mayor presencia en el municipio es el Instituto Nacional Indigenista (INI), hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios (Conadepi o CDI).

El INI fue creado en 1948 para dar cumplimiento a la política indigenista del Estado mexicano, la cual consistía en un proceso de gradual asimilación-integración de los indígenas al conjunto de la sociedad nacional. Para conseguir esto, se crearon en diversas zonas del país Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), cuya función dependía directamente del INI.

Los CCI agrupaban distintos municipios para su acción. A través de ellos se implementaban los diferentes programas del gobierno federal orientados a los pueblos indígenas. Además incluían

⁸⁶ Cfr. www.cca.org.mx/

⁸⁷ Cfr. www.sicomnet.edu/

cinco departamentos que representaban los campos de intervención del INI: educación, salud, agricultura, comunicaciones y asuntos jurídicos.⁸⁸

A mediados de la década de los setenta, el presidente Luis Echeverría ordenó la creación de 58 nuevos Centros Coordinadores, ampliando, así, la acción indigenista del Estado en más regiones del país.

Uno de estos 58 CCI fue establecido en Hueytlalpan, cuya área de acción comprendía los municipios de Olintla, Ixtepec, Caxhuacan, Jonotla, Tuzamapan y Huehuetla para coordinar, junto con los gobiernos municipales, la ejecución de los diferentes programas del gobierno. No fue, sin embargo, sino hasta 1990 cuando se instaló en éste último un Centro Coordinador Indigenista, centrandó su atención en Olintla, Ixtepec y Caxhuacan.

La relación INI-gobierno local no siempre sirvió para dar cumplimiento a los programas del gobierno orientados a los indígenas, debido a que los caciques muchas veces ejercían los recursos de estos programas para su beneficio. Se dice, incluso, que en las dos últimas elecciones locales (1998 y 2001), estos recursos fueron utilizados para apoyar al candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI) a la presidencia municipal.

Pese a esto, es innegable, según se percibe, la simpatía con que cuenta una parte del personal del Instituto entre la población indígena, a la que le han brindado, en no pocas ocasiones, apoyo legal, o de gestión de algún recurso ante el ayuntamiento.

Por otra parte, además de la ejecución de los programas gubernamentales, el INI realiza en sus instalaciones en el municipio talleres diversos dirigidos a la población indígena.

Cuenta, también con un espacio donde conserva un acervo bibliográfico (en su mayoría publicaciones del INI y del INEGI), y con material de audio y video, -Centro Regional de Información y Documentación (CRID)- muchos de ellos sobre las acciones del Instituto en su área de influencia, que se encuentra a disposición de la población que lo solicite.

Del mismo Instituto depende la estación radiofónica XECTZ 'La voz de la sierra norte de Puebla', que funciona desde el municipio de Cuetzalan. En ella se transmiten noticias nacionales e internacionales, así como información sobre la región y de interés para los indígenas; música, principalmente de huapango. Las transmisiones se hacen tanto en español como en totonaco y nahuatl. Algunas veces los jóvenes del Centro de Estudios Superiores Indígenas "Kgoyom" participan en la grabación de alguna noticia o información.

El Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) es otra de las instituciones presentes en el municipio. La presidencia de ésta recae en la esposa del presidente municipal en turno, y se encarga de promover los programas asistencialistas del gobierno federal o de particulares entre las familias indígenas. Como su función la realiza en coordinación con la presidencia municipal, muchas veces su acción se confunde con actos del gobierno, lo que permite incluso que su ejecución sea capitalizada con fines electorales.

Dentro de las instituciones también encontramos a los partidos políticos.

Por años el PRI fue el único partido político que operó en el municipio, gracias a la cual los mestizos convertidos en caciques, lograron mantenerse en el poder y afianzar el control de la población.

Durante la Revolución de 1910, y aún después de ella, la Sierra Norte estuvo controlada económica y políticamente por los hermanos Ávila Camacho, quienes para mantener este control se valieron de los antiguos aliados del general Gabriel Barrios. Gracias al apoyo político recibido por los hermanos Ávila Camacho, los mestizos lograron crecer económicamente, todavía después de la década de los cincuenta, cuando perdieron el apoyo político central.⁸⁹

⁸⁸ Henri Favre, *El indigenismo*, FCE, Colección Popular núm. 547, México, 1998, p. 106. Traducción de Glenn Amado Gallardo Jordán.

⁸⁹ Cfr. Estela Martínez Borrego, *Organización de productores y movimiento campesino*, Siglo Veintiuno-Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

Sin embargo, el control político hegemónico que ejercían los caciques de Huehuetla fue fracturado por las aspiraciones políticas de Estela Martínez Moreno, quien en 1986 registró su precandidatura a la presidencia municipal de Huehuetla por el PRI, en oposición a Luis González Huerta, a quien calificaba como 'cacique político'. En una elección interna del partido, Estela perdió frente a Genaro Valeriano Posadas, a quien apoyaba Luis González. Este hecho trajo consigo una división al interior del partido, ya que de un lado se encontraban los caciques de 'viejo cuño', mientras que de otro estaban los jóvenes priístas que aspiraban a ocupar cargos dentro de la estructura municipal.

Esta división contribuyó a que en 1989 muchos de los que apoyaron a Estela Martínez Moreno en 1986, fundamentalmente indígenas, votaran por el candidato de la alianza Organización Independiente Totonaca-Partido de la Revolución Democrática (OIT-PRD).

Al ganar la elección local en 1989 la alianza OIT-PRD, el PRD se convirtió en la primera fuerza política de Huehuetla, manteniéndose así hasta 1998, año en que fue desplazado por el PRI, viniendo a ser la segunda fuerza política del municipio.

Aunque la división al interior del PRI podía haber atraído la presencia de otros partidos políticos, curiosamente las contiendas electorales de 1989, 1992 y 1995 solamente se dieron entre éste partido y el PRD.

No fue sino hasta los comicios locales de 1998, y 2001 principalmente, cuando emergió el PAN en Huehuetla, convirtiéndose, de acuerdo con los resultados de la jornada electora, en la tercera fuerza política en el municipio.

Cabe mencionar que en muchos casos la elección o preferencia de un partido entre la población no ha radicado en la propuesta política, sino en el beneficio inmediato que la gente pueda percibir materialmente, es decir, el partido o el candidato que regale más cosas entre los indígenas durante su campaña tiene más posibilidades ganar la elección. Quizá sea más común encontrar a personas que afirmen ser priístas -y en este caso estoy considerando sobre todo a los indígenas por ser la población con mayor número de necesidades, pero también por ser en un momento dado más leales-, pero esto es así porque históricamente no habían conocido más partido que éste. En otros casos, la gente cambia de filiación partidista porque no le cumplieron con alguna ayuda que se le hubiera prometido, aunque el gobierno realice el mayor número de obras.

Sin duda, la más fuerte de las instituciones que hay en el municipio lo constituye la Iglesia Católica. La mayoría de la población profesa la religión católica (indígenas y mestizos). De hecho, no se registra en el municipio ningún edificio para culto cristiano no-católico o no-cristiano, lo que sugiere pensar que la población no católica es mínima. Quienes profesan un credo cristiano diferente del católico, para celebrar su culto tienen que trasladarse a la localidad de Dimas López, en el municipio vecino de Olintla, donde la población no católica es muy alta y cuenta con más de un templo para celebrar su culto.

Además de que la presencia de la Iglesia Católica en el municipio es histórica, a partir de la década de los ochenta, al calor de la renovación eclesial propuesta tanto por el Concilio Vaticano II y la celebración de las II y III Conferencias del Episcopado Latinoamericano (1968 y 1979, respectivamente), llegaron unos sacerdotes formados con una conciencia de Iglesia 'abierta al pueblo', esto es, con una práctica pastoral que sugería incorporar al culto católico algunos elementos nativos (indígenas en este caso), para que la evangelización tuviera mayor efecto entre la población totonaca. Para ello se apoyaron en el trabajo de catequesis que las religiosas carmelitas venían impulsando desde la década de los cincuenta.

Con la creación de Comunidades Eclesiales de Base promovidas por estos religiosos y religiosas, fue que nació la Organización Independiente Totonaca a finales de la década de los ochenta.

Economía

La base económica en la que se sustenta la familia totonaca es la agricultura, mientras que la familia mestiza se sostiene, además de la agricultura, del comercio.

La mayoría de la población indígena posee un pedazo de tierra para sembrar. La extensión de éste, por lo general, no rebasa una hectárea. Esta fracción de tierra es, en la mayoría de los casos, parte de la herencia que reciben los hijos varones, pues las hijas, una vez desposadas, se van a vivir a la casa del esposo. Los casos en que las hijas reciben alguna porción de tierra, corresponden a los mestizos.

En estos terrenos el cultivo que más se produce es el maíz, seguido del frijol, además de varias verduras y diversos quelites, con un promedio de 10 plantas comestibles asociadas.⁹⁰ Raras veces la producción de maíz de una familia le alcanza para todo el año y en general se tiene que comprar en la plaza maíz por lo menos durante la mitad de él.

El café, producido por los indígenas ya en 1940 para consumo familiar, fue desde la década de los cincuenta una fuente de ingreso para la población india. No fue, empero, sino a partir de la década de los setenta, y hasta mediados de la década de los noventa, que se convirtió en el principal sustento agrícola de la economía familiar totonaca; hubo, incluso, quienes sustituyeron la siembra de maíz por café, pues con las ganancias que éste les generaba podían rentar una porción de tierra para ahí sembrar su maíz. A esto contribuyeron las Unidades Económicas de Producción y comercialización (UEPC) del Instituto Mexicano del Café (Inmecafé).

Además del beneficio económico que le reportó a los indígenas producir café para el Instituto, es importante destacar el proceso organizativo que generó entre la población totonaca, pues a partir de la conformación de las UEPC en 1973, los indígenas se dieron cuenta que podían producir y comercializar su café sin depender de intermediarios, acaparadores y coyotes, sentando de esta manera un precedente de la futura Organización Independiente Totonaca.

Sin embargo, la caída de precios del aromático a principios de la década de los noventa, y la desaparición de los incentivos otorgados por el Estado para su producción -y por ende del Inmecafé-, se tradujo en la gradual disminución del ingreso económico de los indígenas, muchos de los cuales dejaron de producir grandes cantidades de café, o simplemente dejaron de producirlo, para volver a sembrar en sus terrenos maíz, leguminosas o alguna otra planta comestible.

Quienes siguieron produciendo café lo hicieron en cantidades menores, pues al no contar ya con los apoyos gubernamentales, su producción se hacía más costosa y menos rentable. En este caso, las ganancias obtenidas por el café son complementadas con la venta de pimienta, y en menor medida con otros frutales como mamey, piña, papaya, naranja y plátano, no obstante los bajos precios que pagan por ellos los compradores.

Antes del 'boom' del café, la economía indígena se sostenía de una variedad de productos más amplia, como la caña, cuya producción fue desplazada por el café. En la actualidad, algunos indígenas están volviendo a producirla para elaborar panela (piloncillo), las más de las veces para autoconsumo, y en muy pocas para su comercialización. Una de las razones por la que no todos los totonacos están retomando la producción de la caña, es que se trata de un cultivo cuyo ciclo es anual, y la escasez de tierras impide que el terreno sea ocupado por otro cultivo. Además, para la elaboración de la panela se requiere del trapiche, y como no todos tienen, tendrían que rentarlo.

Otro cultivo que también fue desplazado por el café fue la vainilla. Pese a que su valor comercial es alto, solamente algunas familias están retomando su producción. Esto se debe, en buena medida, a que requiere de ciertos cuidados 'personales' para su polinización, como por ejemplo, el hecho de que el plantador debe manipular las flores una por una, ya que sin esta acción la flor no podría ser fecundada, pues posee una pequeña lengüeta que no permite que

⁹⁰ Nicolas Ellison, *Cambios agroecológicos y percepción ambiental...*

se junten los órganos masculino y femenino. Para conseguir esto, el plantador se ayuda de una varita de bambú, de limonero o una aguja, con la que levanta la lengüeta liberando el polen para después presionar la flor y así se efectúe la fecundación.⁹¹

Algunos indígenas también son apicultores. La miel que obtienen de las abejas la venden en el mercado o entre sus conocidos; con el ingreso monetario que esta actividad les genera se ayudan para paliar algunas de sus necesidades.

Además de éstas, otros medios por los cuales los indígenas obtienen recursos económicos, es desempeñándose como jornaleros -los hombres- o como sirvientas -las mujeres- en las propiedades de los mestizos. También se desempeñan como albañiles y carpinteros, principalmente.

La migración cada vez se va convirtiendo en una opción para los jóvenes que aspiran a mejorar sus condiciones de vida. Este fenómeno ocurre tanto entre la población indígena como entre la mestiza. El centro de migración más común es la ciudad de Puebla, donde la mayoría de la población migrante cuenta ya con algún familiar residiendo en ese lugar.

Como ya se apuntaba, también los mestizos tienen tierras para sembrar pero normalmente no son ellos los que las siembran, pues su dieta no depende exclusivamente del maíz, por ejemplo, como en el caso de los indios, sino que las rentan a los indígenas para que las siembren.

En el caso de los mestizos, cabe mencionar que no todos son poseedores de tierras. Quienes las llegan a tener es porque las han heredado de sus padres, como sucede entre los indígenas. Sin embargo, muchas de estas tierras fueron, en otro tiempo, de los indios, sobre todo, las que los caciques heredan a sus hijos.

Ahora bien, el precio que un indígena paga por rentar media hectárea oscila entre los 500 pesos por cosecha en las tierras bajas donde se puede sembrar dos veces al año, y 1000 pesos en las tierras altas, donde solamente se da una cosecha, como en las comunidades de Chilocoyo El Carmen y Leacaman.

Para los mestizos, la renta de la tierra supone, en algunos casos, un doble beneficio, pues además de la ganancia en efectivo que les reporta la renta de la tierra, también se da en especie. Por otra parte, las grandes cantidades de tierra que poseen los caciques también les permiten sostener su ganado para luego venderlo.

La ubicación geográfica del municipio permite el crecimiento de algunas maderas finas, como la caoba y el cedro, cuya explotación depende de los caciques, para los que se ha constituido, también, en una fuente de ingresos, pues éstos las venden a grandes empresas fabricantes de muebles.⁹²

Otra fuente de ingresos, tanto para mestizos como para indígenas, es la venta de carne. Por lo general, los mestizos venden carne de res, mientras que los indígenas venden carne de puerco que ellos mismos crían, los más pudientes, o aves, como gallinas y guajolotes, los más pobres.

Entre los vendedores de carne de res es posible identificar dos grupos. Uno de éstos se compone de seis miembros, quienes se organizan para comprar una res cada semana, y a la

⁹¹ Al parecer, el cultivo de la vainilla pertenece a la cultura totonaca, quienes la llamaban 'Xana' (Flor). El trabajo de polinización era una actividad ritual, la cual era realizada por las mujeres jóvenes y castas de la comunidad. Ver www.vainilla-molina.com.mx/esp-lavainilla.html

⁹² A este respecto, durante mi estancia en el municipio en los meses de febrero a junio de 2003, supe que los policías federales catearon algunas casas de los indígenas con el pretexto de buscar armas. Nunca las hallaron. Pero encontraron tablas de cedro o caoba, las cuales son utilizadas para construir sus camas o las paredes de sus casas. Como al parecer esto constituye un delito en el municipio, para no ser detenidos, los indígenas se vieron obligados a entregar parte de sus ahorros.

Sin embargo, hasta donde pude enterarme, el delito se constituye a partir de la tala de más de tres árboles y que tengan un fin comercial. Ciertamente algunas veces los indígenas les venden a otros las tablas, pero son de las que les sobran, las cuales no rebasan las 10 unidades.

Esta acción de catear las casas, sin embargo, no se realizó en las de los caciques del lugar, quienes pueden talar más de tres árboles gracias a que cuentan con un permiso del municipio para este fin.

hora de realizar los cortes, la carne es repartida en partes iguales. Una característica de este grupo es que son indígenas 'amestizados', y que además residen en el centro.

Sin embargo, la fuente de sus ingresos permanentes es el comercio. La mayoría de las tiendas de abarrotes está concentrada en manos de los mestizos, lo mismo que los establecimientos de comida y venta de cerveza,⁹³ así como la única farmacia que existe en el municipio.

Como puede apreciarse, una constante en la historia reciente de Huehuetla es la tensión entre mestizos y totonacos, producto de la oposición de intereses entre ambas etnias y de la imposición de una política de Estado orientada a asimilar la cultura indígena a una suerte de cultura nacional.

Por un lado, por ejemplo, los mestizos no han hecho sino aplicar la acción indigenista del Estado para su propio beneficio, apoyados en buena medida en la estructura del Partido Revolucionario Institucional, lo que se ha traducido en el espacio local en una agresión hacia lo totonaco y hacia los totonacos mismos, quienes, por otro lado, han tenido que idear nuevas formas de resistencia como respuesta a tal agresión y política re-afirmando su propia identidad, o bien adoptando modelos no indígenas que les permitan seguir el juego de sus oponentes.

Hay que señalar, sin embargo, que en muchos casos, los mestizos han contado no sólo con el apoyo de de las instituciones del gobierno, sino con el de algunos totonacos que han aceptado hacer de intermediarios entre la población totonaca y las políticas y programas estatales puestas en marcha por los mestizos; en recompensa, esos indígenas han sido incorporados al PRI y convertidos en representantes de la comunidad ante el Ayuntamiento.

Por otra parte, es de destacar la manera en que los indígenas se apropiaron de un modelo organizativo ajeno o diferente a sus costumbres, como fue el caso de las Unidades Económicas de Producción y Comercialización del Inmecafé; o bien, el modo en que fueron imprimiéndole a las Comunidades Eclesiales de Base una estructura y organización propias, desde donde comenzaron a reivindicar lo totonaco.

Estas dos estrategias hicieron posible que los totonacos formalizaran una organización que respondió a sus intereses por la puesta en marcha de diferentes proyectos productivos, comerciales y culturales, y en alianza con el Partido de la Revolución Democrática, compitieron y ganaron la presidencia municipal durante tres períodos consecutivos. (Sobre este proceso organizativo hablaremos en el siguiente capítulo).

⁹³ Es realmente impresionante cómo en un área de casi tres kilómetros, que es la distancia aproximada de la entrada al municipio hasta la salida que comunica con la comunidad de Cinco de Mayo, haya en promedio unos 30 establecimientos de venta de cerveza.

CAPÍTULO III

El camino hacia la organización

Una vez que hemos mostrado el escenario en el que surgió la Organización Independiente Totonaca (OIT), intentaremos en este capítulo exponer el proceso organizativo que devino en la OIT a través de un breve recorrido histórico de Huehuetla, fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Aunque el antecedente organizativo inmediato más importante a la OIT lo constituyen las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's), pues es en ellas donde se gesta la idea de constituir una organización propia, no son éstas el único esfuerzo organizativo anterior a la OIT, pues previamente se habían dado ya otros espacios organizativos, los cuales fueron aprovechados por los totonacos, y sin duda, contribuyeron a idear el tipo de organización que se quería, y cómo habría de funcionar ésta.

Antecedentes: Los primeros pasos

Sin lugar a dudas un elemento articulador en las sociedades indígenas es la religión. En este sentido, los totonacos de Huehuetla no son la excepción ya que la mayoría de ellos profesa el catolicismo, razón necesaria -que no suficiente- para que las Comunidades Eclesiales de Base hayan tenido aceptación entre ellos.

Ahora bien, aunque la formación de las CEB's tiene lugar a mediados de la década de los ochenta, podemos identificar algunos de sus antecedentes a mediados de la década de 1950, cuando llega a la parroquia el padre Juan Ramírez (1954), quien ejerció su labor pastoral por 12 años aproximadamente.

Una de las tareas que él se impuso fue la de alfabetizar a la población indígena, lo que logró con la ayuda de las Hermanas Misioneras Carmelitas de Santa Teresita del Niño Jesús (HMCSTNJ). Inicialmente, junto con las religiosas impartió educación primaria incompleta (1r a 3r grados), pero después fundaron un internado donde ya se impartió educación primaria completa en un espacio que antes había sido un granero comunitario y que hoy ocupa el Centro de Estudios Superiores Indígenas "Kgojom" (CESIK). Mas, "cuando ya no se pudo mantener el internado, se formó una escuela de enseñanza básica para adultos, a la cual asistían, después de trabajar en el campo como 150 jóvenes y señores casados, algunos de ellos terminaron la secundaria y se formaron como catequistas".⁹⁴

La intención del padre Juan al alfabetizar era formar catequistas nativos bilingües para que le ayudaran en las tareas de evangelización en las comunidades, fundamentalmente en la preparación de niños y adultos para la recepción de sacramentos, como el bautizo, la confirmación, la comunión y el matrimonio, así como para 'rezar el rosario'.⁹⁵

Con la alfabetización, además, se buscaba que los indígenas pudieran estar enterados de sus derechos, los cuales serían transmitidos a todos los demás miembros de las comunidades por los catequistas a fin de defenderse y defenderlos;⁹⁶ les hablaban también de la igualdad entre hombres y mujeres, y les aconsejaban cómo mejorar sus condiciones de vida. Quizá sin saberlo y sin que fuera esa su intención, el padre Juan sentó las bases del futuro de la Iglesia local, que entonces comenzó a adquirir un 'rostro indígena'.

⁹⁴ José Jaime Torres Rodríguez, *La lucha por el poder local: los casos de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla y Rancho Nuevo de la Democracia, Guerrero*, tesis de maestría, CIESAS, 2000, pp. 111-112.

⁹⁵ En la actualidad la expresión que utilizan los catequistas 'rezar el rosario' se refiere a dos acciones: una, al rezo del rosario propiamente, sobre todo en el mes de mayo que está dedicado a la Virgen María, y la segunda, a la 'celebración de la Palabra' o paraliturgia, que consiste en leer las lecturas bíblicas de la misa del domingo correspondiente y explicarlas, esto con el fin de hacer que quienes no puedan asistir a la misa en la parroquia 'cumplan' con la obligación de 'oír misa todos los domingos y fiestas de guardar'. (Ver nota 15, cap. 1).

⁹⁶ Cfr. Jaime Torres, *La lucha por el poder local...*, p. 112.

El padre Juan no solamente formó catequistas, también formó a las autoridades comunitarias, especialmente los jueces de paz, que entonces no existían.⁹⁷ Además fue quien impulsó entre la población indígena la producción de café orientada hacia la comercialización; él mismo destinó una parte del terreno parroquial para producir el aromático, el cual vendía a José Juan Martínez Valencia, que fue presidente municipal de 1977-1980.

Desgraciadamente, la falta de información sobre las actividades de los religiosos que le precedieron nos impide reconstruir buena parte de la historia de Huehuetla (aproximadamente de 1966 a 1980). Se sabe, no obstante que después del padre Juan llegó otro religioso, padre Francisco Ruíz, un sacerdote que llegó a tener tierras, además de ser amigo de los caciques, y que estuvo en Huehuetla entre 10 y 12 años. Le sucedió el padre José María Parraguirre, un sacerdote muy sensible a la problemática de los indígenas.⁹⁸ Con todo, una cosa sí es segura: mantuvieron el trabajo con los catequistas, pues esta función se mantiene hasta el día de hoy.

Hacia 1980 llegó a la parroquia del Divino Salvador de Huehuetla el padre Salvador Sotero, un joven sacerdote originario de la comunidad de Lipuntahuaca, Huehuetla, que inició su formación con el padre Juan.

“Entró a la escuela en Puebla cuando ya tenía 15 años, en su comunidad nada más estudió hasta tercer año de primaria... el padre Juan fue quien se lo llevó, llegó al seminario una vez que estaba en la escuela... Su primera misa la celebró en su comunidad, lo mandaron por cuatro años, luego se fue de nuevo...”⁹⁹

El padre Sotero, de origen totonaco, fue el primero en celebrar la misa en su idioma, quedando instituida hasta el día de hoy. De esta manera, los indios, sobre todo los monolingües, pudieron participar mejor en la misa, que se les hizo más comprensible. El establecimiento de la misa en totonaco contribuyó en buena medida a que los indígenas expresaran su espiritualidad afirmando de algún modo el carácter totonaco de la Iglesia en Huehuetla.

“El padre Salvador Sotero desde que llegó empezó a celebrar misa en totonaco, fue quien inició esto, antes todo era en español, la gente que iba no sabía ni qué se decía en la misa”.¹⁰⁰

Naturalmente esto provocó reacciones de inconformidad y descontento entre la población no india, particularmente de la que habitaba en el centro; reacciones motivadas también debido al trato preferencial hacia los totonacos por parte del religioso, con quienes reflexionaba sobre su situación marginal en la vida política, social y económica del municipio y su papel de actores pasivos. A decir del papá del padre Salvador Sotero, fue él quien inició las reuniones con la gente:

“Cuando el párroco Salvador estuvo en su comunidad estuvo viendo los problemas que habían, por lo tanto reunía a la gente en su casa y les comentaba que ya no les pasara como antes, porque ellos, o sea la gente de su comunidad eran maltratados... Fue así como los mestizos se empezaron a molestar... mientras más hacía reuniones más se molestaron los mestizos... Fue así como comenzaron las reuniones...”¹⁰¹

Sin duda, el trabajo pastoral de los padres Juan Ramírez y Salvador Sotero, principalmente, sentó las bases para que la labor realizada por los padres Salvador Báez y Mario Pérez, de promoción y defensa de los derechos de los totonacos en la década de los ochenta y noventa, pudiera tener eficacia entre los indígenas y dar frutos, toda vez que facilitó el proceso organizativo de los totonacos, que de otra manera habría llevado más tiempo.

⁹⁷ Cfr. Entrevista a Guadalupe García Pérez, mayo de 2001, en Korinta Maldonado, *En busca del paraíso perdido del Totonacapan...*, obra citada, p. 116.

⁹⁸ Entrevista realizada al señor Pedro Juárez García, agosto de 2003.

⁹⁹ Entrevista realizada al señor Manuel Sotero, Lipuntahuaca, junio 10 de 2003.

¹⁰⁰ Entrevista al señor Manuel Sotero....

¹⁰¹ Entrevista al señor Manuel Sotero....

Otro de los actores que tuvo una gran influencia en el proceso organizativo de los totonacos lo constituyó el arribo del Inmecafé al municipio, como veremos en seguida.

El Instituto Mexicano del Café (Inmecafé)

La presencia del Instituto Mexicano del Café desde mediados de la década de los sesenta en la Sierra Norte de Puebla fue un factor muy importante para estimular la organización de los pequeños productores de café a través de las Unidades Económicas de Producción y Comercialización (UEPC), algunas de ellas al margen de los caciques, otras promovidas y controladas por ellos.

En el caso de Huehuetla, muchos de los que trabajaron con el Instituto promovieron a finales de la década de los ochenta la creación de la Organización Independiente Totonaca, en la que volcaron la experiencia organizativa que las Unidades de Producción les brindaron.

El Inmecafé fue creado por el gobierno mexicano para "defender y mejorar el cultivo, beneficio y comercio del café mexicano, tanto en el país como en el extranjero".¹⁰² De esta manera, el gobierno pudo arbitrar entre los grandes productores de café, organizados en la Comisión Nacional del Café, y los grandes exportadores de café, organizados en la Sociedad de Producción y Exportación del Soconusco (Chiapas), que se disputaban el control de la producción y exportación del aromático.

"En 1959, un conflicto entre los grandes exportadores nacionales y los grandes productores por el reparto de las ganancias de las exportaciones, brindó al Estado la oportunidad de imponer su arbitraje. Este asumió el control de las exportaciones. Se fundó así el Instituto Mexicano del Café (INMECAFÉ), el cual debía, entre otras funciones, administrar la distribución de cuotas asignadas a México en el marco de los acuerdos internacionales".¹⁰³

Con la creación del Instituto, único autorizado para certificar y exportar o expedir permisos para exportar café, las grandes organizaciones productoras y exportadoras de café se vieron obligadas a pagar al Inmecafé los permisos para poder exportar; pero la producción corría por su cuenta, es decir, eran ellas las que obtenían el café en sus propias fincas contratando jornaleros para trabajar en ellas.

En otros casos, entre los grandes productores y exportadores y los pequeños productores de café había intermediarios, los cuales se encargaban de acaparar la producción de café en sus comunidades, pagando por ella precios muy bajos para venderlo luego a los grandes productores, obteniendo siempre jugosas ganancias. Muchos de estos intermediarios eran hombres no sólo con poder económico, sino también con poder político en sus localidades (caciques).

Así, los caciques fueron adaptándose a los nuevos tiempos y a las nuevas estructuras organizativas del Inmecafé; muchos de ellos incluso manejaron organizaciones en sus localidades en beneficio propio, en muchos casos apoyados en la estructura del Partido Revolucionario Institucional.

En 1973, durante el sexenio de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976), el director del Instituto Mexicano del Café, Fausto Cantú Peña, puso en marcha un programa a través del cual el gobierno mexicano se aseguraba la cantidad de café que necesitaba para cubrir la cuota asignada por la Organización Internacional del Café (OIC), de la cual era parte, que consistía en la organización de pequeñas células de pequeños productores de café para comercializar su producto con el gobierno a cambio de apoyos tecnológicos, económicos y en especie, como fertilizantes y pesticidas, además de asesoría en técnicas de cultivo. A estas organizaciones se las denominó Unidades Económicas de Producción y Comercialización.

¹⁰² Diario Oficial de la Federación, 31 de diciembre de 1958.

¹⁰³ Marie-Christine, Renard, *Los intersticios de la globalización: Un label (Max Havelaar) para los pequeños productores de café*, ISMAM-Dpto. de Sociología Rural-CEPCO-CEMCA-Embajada Real de los Países Bajos-PIDRCAFE, México, 1999, p. 96. Trad. Jean Hennequin.

El momento en el que se crean las UEPC son tiempos de mucha actividad política en el país contraria a la del gobierno mexicano. Éste, por su parte, buscaba apaciguar a toda costa los ánimos en el campo principalmente, donde había muchos ‘focos rojos’ encendidos. En este sentido, las UEPC estaban orientadas a controlar a los pequeños cafeticultores, con quienes el gobierno se comprometió, entre otras cosas, a evitar el intermediarismo y el coyotaje de los caciques, y pagar un buen precio por su producción a través del Inmecafé a fin de elevar su poder adquisitivo, según la tesis en la que se sustentaban las Unidades de Producción.¹⁰⁴

Cada UEPC contaba con una directiva, que se componía de un socio delegado, cuya función era que se cumplieran los convenios hechos con el Inmecafé; un tesorero, el cual se encargaría de la administración de los créditos otorgados por el Instituto; dos vocales auxiliares que ayudarían al tesorero y al socio delegado en sus funciones, y un comité de vigilancia, integrado por tres personas encargadas de ver que los otros directivos cumplieran con su función.¹⁰⁵

Como ya se mencionó más arriba, a través de las UEPC, el Instituto Mexicano del Café promovió programas que beneficiaron a los pequeños cafeticultores, pues además de capacitarlos en técnicas de cultivo, uso de fertilizantes y nuevas tecnologías para obtener las mayores cantidades del grano posibles y de mejor calidad, otorgó apoyos económicos a través de créditos e instaló beneficios húmedo y seco,¹⁰⁶ así como bodegas para almacenamiento y acopio de café; en muchos casos también recibían un salario por los trabajos que realizaban en las parcelas.

De entre los programas del Instituto, quizá el que más benefició a los pequeños cafetaleros fue el de ‘*Adelanto de Cosecha*’, que consistía en recibir el pago del 50% por adelantado de la producción y el otro 50% cuando el Inmecafé recibía el pago por la producción vendida, de la producción que el Instituto le asignaba a cada una de ellas. En estos casos, lo que más benefició a los pequeños productores fue que el dinero que recibían era en los meses más difíciles.

*“Para muchos cafeticultores este sistema representaba un ahorro por recibir dinero ‘extra’ en los meses más difíciles para conseguir efectivo mediante el trabajo asalariado o con la venta de sus cosechas, por lo cual esas cantidades cubrían las necesidades de dinero inmediato”.*¹⁰⁷

Había otros programas que en poco o nada beneficiaban a los pequeños productores de café, como el de ‘*Mejoramiento de café*’, el cual consistía en apoyos en insecticidas, fungicidas y fertilizante gratuitamente bajo el sistema de rotación de la tierra, y para cuya implementación era necesario contar con por lo menos una hectárea y como máximo veinte para el cultivo del grano. Si consideramos que en la mayoría de los casos la población pequeño-productora cuenta con una hectárea, y en menor proporción una y media hectáreas, destinadas al cultivo no sólo de café, sino también de maíz, frijol y algunas hortalizas, y que los únicos que podían disponer de grandes extensiones de tierra eran los caciques, podemos advertir la contradicción de este programa, pues en realidad los verdaderos beneficiados de éste fueron estos últimos; y aunque en algunos casos los pequeños productores juntaron sus tierras para poder obtener dichos beneficios, estos productores tuvieron que rentar tierras a los caciques para producir maíz y frijol fundamentalmente, como sucedió en Huehuetla.

¹⁰⁴ “La tesis en la que se sustentaban las UEPC era que mediante la organización cooperativa, armónica y con tendencias progresistas se podía lograr el bienestar de la familia cafetalera”, en Ana Ma. Salazar, “La comercialización del café en el norte de Chiapas. Un ejemplo de triangulación: productores sociales y privados, empresas comercializadoras y el Inmecafé”, en *La producción cafetalera en México, 1977-1988*, UNAM, 1990, p. 71.

¹⁰⁵ Cfr. María Teresa Tonantzin Ortiz Rodríguez, *Relaciones entre el mercado de café y el mercado campesino. El caso de Tlacuilotepec, Puebla*, tesis de licenciatura en Antropología Social, UAM-I, México, 1988, p. 45.

¹⁰⁶ El beneficio es el proceso de despulpe del café (en cereza) hasta dejarlo limpio para obtener el café “verde” u “oro”, y según el proceso que se le de puede ser húmedo o seco. El tipo de proceso se utiliza según la clase de café que se vaya a despulpar, el beneficio húmedo se sigue en los cafés “arábica” o de altura (más de 650 y hasta 2,800 msnm), el beneficio seco se utiliza para cafés arábicas brasileños, que soportan alturas más bajas de los 650 msnm pero no más de 1,300.

¹⁰⁷ María Teresa Tonantzin Ortiz Rodríguez, obra citada, p. 47.

Además, los créditos que el Instituto facilitaba a los pequeños productores para adquirir insecticidas, fungicidas y fertilizantes, que eran ofrecidos por el mismo Instituto, los hacía a través de Banrural, pero luego éstos eran descontados cuando se pagaba la segunda parte de la cosecha. Esto trajo problemas a mediados de los setenta cuando el Inmecafé comenzó a retener el pago de la segunda parte de la cosecha como parte del programa de 'Adelanto de Cosecha'. En algunos casos esta situación obligó a los productores a organizarse para enfrentar esta medida tomada por el Instituto y exigir el pago del adeudo.

No obstante esto, el número de productores de café fue en aumento porque los precios que Inmecafé pagaba por el grano eran más altos que los de los intermediarios debido a los precios que alcanzó a nivel internacional, lo que se tradujo en un incremento del poder adquisitivo de los pequeños productores. Con todo, no siempre fue posible evitar a los intermediarios, como tampoco en todos los casos las condiciones de vida de los pequeños productores mejoraron, y sí, por el contrario, generaron una nueva dependencia, esta vez con respecto al gobierno.

*“A través del programa de adelantos de cosecha, el Inmecafé prácticamente ha eliminado el capital usurero de la Sierra, mientras se usura en un nuevo sistema del capitalismo de Estado. Ahora los productores indígenas reciben asistencia técnica del Estado, venden su café al Estado y están en deuda con el Estado; en consecuencia, los medios de producción del café gradualmente caen en poder del Estado”.*¹⁰⁸

Por otro lado, las medidas tomadas por el Inmecafé en 1975 y 1977 evidenciaron los intereses de quienes estaban detrás del Instituto, al elevar el impuesto de exportación de 633 pesos en 1974 a 3,061.30 pesos en 1975, pues éste perjudicaba fundamentalmente a los pequeños productores de café que se habían organizado al margen del Instituto y de los grandes productores y exportadores de café.¹⁰⁹

Los negocios turbios del director del Instituto Mexicano del Café, Fausto Cantú Peña, con algunos de los grandes productores y exportadores de café del país se evidenciaron cuando en marzo de 1978 el gobierno de José López Portillo (1976-1982) 'descubrió' que se estaba traficando café de manera clandestina en beneficio de aquellos. En mayo del mismo año Fausto Cantú Peña fue detenido y puesto en prisión.

Ahora bien, a Huehuetla el Inmecafé llega a mediados de la década de los sesenta con dos objetivos básicamente: comprar el café producido en el municipio, y estimular entre la población la producción del grano para su comercialización, pues la mayoría de los productores lo hacían para autoconsumo.

Con la implementación de las Unidades Económicas de Producción y Comercialización, a mediados de la década de los setenta, el número real de productores aumentó cuantitativamente, llegando a ser insuficiente el número de beneficios instalados en todo el municipio para procesar la producción de café. Esta situación fue aprovechada por los caciques, quienes rentaron sus beneficios a los socios de las UEPC.

El auge del café en el país, además, obligó a los caciques a elevar las cantidades de café que producían, por lo que contrataron mano de obra indígena y mestiza pobres (en su mayoría sin tierra) residentes de Huehuetla o de otros municipios, a los que les pagaban salarios muy bajos.

Sin embargo, en 1977 el Inmecafé comenzó a retener la segunda parte del pago de la cosecha de acuerdo con el programa 'Adelanto de cosecha' en todo el país, lo que obligó a los productores a organizarse para enfrentar esta medida y exigir el pago del adeudo.

Para enfrentar esta situación, los productores de Huehuetla realizaron plantones en las oficinas del Instituto y de su director, Fausto Cantú, tanto en Zacapoaxtla como en la ciudad de México, apoyados y asesorados legalmente por los abogados del Partido Socialista del Trabajo (donde

¹⁰⁸ Marie Christine, obra citada, p. 112.

¹⁰⁹ Ana María Salazar Peralta, *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas*, UNAM, 1988, pp. 117-118.

había militado uno de los productores -Simitrio Cruz¹¹⁰), con lo que consiguieron que el Inmecafé les pagara el adeudo

“Los socios de éste Instituto (Inmecafé) le entregaban café, debido de que a veces tardaban bastante en pagarles su producto y que a veces no tenían ni para comprar sus productos alimenticios, uno de los socios el señor Simitrio Cruz les propuso que se buscaran unos abogados que les ayudaran a cobrar su café. Pidieron apoyo al Partido Socialista de los Trabajadores (PST) quienes les proporcionaron ayuda asesorándolos seis abogados quienes se organizaron para hacer plantones en las oficinas del INMECAFE en Zacapoaxtla y en México ante Cantú Peña, logrando su objetivo”.¹¹¹

Pese a esto, el número de productores y tierras destinadas a la producción del café aumentaron durante la década de los ochenta. Este hecho fue aprovechado por los caciques, quienes al no poder controlar las UEPC, crearon algunas sociedades cooperativas con aquellos productores que no eran socios del Inmecafé, a los que además les resultaba imposible sacar su producción del municipio, por lo que también se veían obligados a venderla a un precio por debajo del establecido en el mercado. (Cuando el Inmecafé sale del municipio -mediados de los ochenta-, los caciques intentan deshacerse de las sociedades cooperativas, pero el trabajo pastoral de los padres Salvador Sotero y Salvador Báez lo impide, al mismo tiempo que motiva a los totonacos a apropiarse de las sociedades cooperativas con base en su experiencia en las Unidades de Producción del Inmecafé.)

No obstante, el bienestar inmediato que trajo consigo el beneficio económico de la producción del grano impidió a los productores medir el impacto causado por la dependencia de un solo cultivo, ya que muchos de ellos dejaron de sembrar en sus tierras maíz y frijol, para cultivarlos en tierras que rentaban -algunas de ellas de los caciques-, mismas que podían pagar gracias a las ganancias que les reportaba la venta del aromático.

Por otra parte, el uso de fertilizantes e insecticidas químicos para el cultivo del café debilitaron la tierra, además de que se propagaron plagas cada vez más resistentes por la utilización de estos agroquímicos.

Me parece importante señalar que, de acuerdo a un estudio realizado en Huehuetla, el café que se produce en el municipio no es apto sino para el consumo del mercado interno, pues, con excepción de 3 comunidades (Leacaman, Chilocoyo Guadalupe y Chilocoyo El Carmen), la mayoría de las tierras carecen de la altura mínima requerida para obtener café de altura (600 o 650 msnm).

“Lamentablemente el café que se produce en Huehuetla no es de óptima calidad, debido a que los cafetales se encuentran en zonas no aptas para su cultivo. Teniendo que de las 12 comunidades que se encuentran en el municipio sólo 3 reúnen las condiciones de altura, requisito indispensable para ofrecer una excelente calidad. El resto de las comunidades produce prima lavado y buen lavado que es para consumo interno”.¹¹²

Este hecho evitó, por ejemplo, que los grandes productores y exportadores no se arriesgaran a invertir en estas tierras para dotarlas de infraestructura, dejando esta tarea en manos del Inmecafé. Por esta razón, cuando el Instituto desaparece, en 1993, la bonanza económica que había representado la producción del café se vio fuertemente afectada, reduciendo drásticamente los ingresos de los productores, quienes dejaron de recibir los apoyos y programas del gobierno; además de que los precios del aromático en el mercado mundial cayeron considerablemente, por lo que producirlo ahora sería mucho más caro.

¹¹⁰ Simitrio Cruz era originario de Chilocoyo El Carmen, un tiempo vivió y trabajó en la ciudad de México donde entró en contacto con el Partido Socialista de los Trabajadores. Entrevista a Marco Antonio Rivera, abril de 2003.

¹¹¹ Estela Martínez Moreno, *Procesos electorales...*, pp. 68-69.

¹¹² *Huehuetla en busca de su desarrollo rural (construyendo la utopía)*, mimeo, s/f, p. 49. (Esto, no obstante, no significa que el café sea de mala calidad, pues para determinar ésta intervienen otros factores, como el clima y el tipo de suelo.)

Ya antes, en 1989, las heladas de ese año afectaron casi toda la superficie sembrada, provocando la pérdida de la mayoría de los cultivos. Para paliar esta situación, el gobierno federal implementó una serie de apoyos interinstitucionales a través de un plan emergente. En Puebla, este plan se aplicó en 55 municipios de la sierra norte, los cuales fueron coordinados inicialmente por el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) y posteriormente por el Instituto Nacional Indigenista (INI) a través de los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), cuando se da a conocer que la mayor parte de los productores afectados eran indígenas y que su número era mayor del que reportaba el Inmecafé.¹¹³

El plan emergente contemplaba un programa de acopio, así como créditos para la renovación de cafetales y para sembrar maíz y frijol y fertilización.

Sin embargo, la manera en que fueron otorgados los apoyos dejó mucho que desear del programa, pues en el caso del acopio solamente se almacenó el que pudo rescatarse por ejemplo, y en cuanto a los créditos, no se consideró que el maíz y el frijol pertenecen a la canasta básica. Respecto al programa de fertilización se aumentó la producción utilizando fertilizantes químicos, y no se tomó en cuenta la situación de sobreproducción de café a nivel internacional y nacional.

De todo lo anterior, podemos decir que la experiencia de trabajo en las Unidades de Producción del Inmecafé, sentaron entre los totonacos las bases de futuras organizaciones, incluida la Organización Independiente Totonaca, como veremos más adelante cuando la abordemos, pues, como menciona Korinta Maldonado Goti,

“En el caso de Huehuetla sucedieron varias cosas: 1) La experiencia organizativa de las UEPC permitió adquirir conciencia de los beneficios de comercializar unidos. 2) También es interesante ver que muchos de los líderes que posteriormente vendrían a formar parte de la OIT, tienen sus antecedentes como coordinadores regionales del acopio del café por parte del Instituto, y 3) las redes organizativas creadas con el Inmecafé sirvieron como base para visualizar otras formas de organización. De hecho, todas las comunidades pertenecientes al municipio de Huehuetla tuvieron procesos de organización en torno a la producción y acopio del café mediante sociedades cooperativas”.¹¹⁴

De estas sociedades cooperativas, una, quizá la más importante, y que también contribuyó a la creación de la OIT, fue la Sociedad Cooperativo de Producción Huehuetla, de la que hablaremos enseguida.

Sociedad Cooperativa de Producción Huehuetla

A raíz del conflicto entre los productores de café y el Inmecafé, en Huehuetla algunos productores, encabezados por el señor Simitrio Cruz, decidieron separarse del Instituto y crear una organización propia que les permitiera seguir produciendo y comercializando, además del café, otros productos como pimienta, piña y mamey, dando origen a la Sociedad Cooperativa de Producción ‘Huehuetla’.¹¹⁵

A pesar de que la dirección de la Sociedad Cooperativa estaba en manos de mestizos, la mayoría de los socios eran indígenas, algunos de los cuales no habían podido participar en las Unidades Económicas de Producción y Comercialización.

¹¹³ Cfr. Ibidem, p. 47.

¹¹⁴ Korinta Maldonado Goti, obra citada, p. 120.

¹¹⁵ Un par de elementos me permiten sugerir que la Sociedad Cooperativa de Producción ‘Huehuetla’ haya sido una estrategia de los caciques del lugar para debilitar al Inmecafé, ya que, por un lado, aglutinó a los indígenas inconformes con el Instituto y a los que no habían podido participar en las UEPC, y por otro, la participación en la Cooperativa de familiares de reconocidos caciques, como Marco Antonio Rivera, quien fue presidente de la Cooperativa de 1983 a 1989 aproximadamente, y que era familiar de Rafael Cabrera Rivera, presidente municipal de 1971 a 1974, y Estela y Guadalupe Martínez Moreno, hijas de José Juan Martínez Valencia, presidente municipal de 1977 a 1980, una de ellas precandidata a la presidencia municipal en 1986.

Para comercializar sus productos, la Cooperativa contó con el apoyo del Instituto Nacional Indigenista, fundamentalmente para sacar la producción del municipio, y del Instituto Nacional para la Educación de los Adultos, que impartía talleres de alfabetización y capacitación entre los socios cooperativistas, además de elaborar un folleto con la historia y los objetivos de la Cooperativa.¹¹⁶

Entre las acciones más importantes de la Cooperativa Huehuetla está la de haber logrado que Genaro Valeriano Posadas, presidente municipal de 1987 a 1990, destinara una parte de las asignaciones federales (ramo 33) para la construcción del puente que cruza el río Tehuacate y abrir el camino hasta Huehuetla.

La falta de una carretera de terracería y un puente impedía a los pequeños productores sacar su producción del municipio, por lo que se veían obligados a vender lo que producían a los caciques al precio que éstos fijaran. Además, en tiempos de lluvia hacía difícil el tránsito de un lugar a otro en la Sierra debido a que el cauce del río crecía mucho, generando serios problemas de desabasto, lo que aprovechaban los caciques para encarecer sus productos.

Aunque la Sociedad Cooperativa de Huehuetla no enarbolaba bandera política alguna, en 1986 apoyó la precandidatura de Estela Martínez Moreno -que también participaba en la Cooperativa- a la presidencia municipal por el Partido Revolucionario Institucional, compitiendo por el mismo cargo y partido contra Genaro Valeriano Posadas. Para definir a su candidato, el partido realizó una elección interna, cuyo resultado favoreció a Genaro Valeriano. De esto hablaremos más adelante.

Debemos, con todo, señalar que la experiencia de los indígenas de trabajar en la Sociedad Cooperativa, les permitió no sólo visualizar la importancia de trabajar organizados, sino que de alguna manera, les abrió el camino hacia la participación política en el municipio, lo que seguramente contribuyó a que en 1989 propusieran un candidato indígena a la presidencia municipal.

Otra pieza también importante que antecedió a la construcción de la OIT fue la presencia del Partido Socialista de los Trabajadores en el municipio, como veremos a continuación.

Partido Socialista de los Trabajadores (PST)¹¹⁷

Como hemos visto ya, el conflicto entre los pequeños productores de café y el Inmecafé trajo consigo que algunos socios de las Unidades Económicas de Producción y Comercialización se desencantaran del Instituto y crearan la Sociedad Cooperativa de Producción Huehuetla. Pero también permitió que algunos de esos mismos socios se afiliaran al Partido Socialista de los Trabajadores y éste creara un comité de base en Huehuetla, en buena medida por la simpatía que había generado entre aquellos gracias al apoyo que recibieron del partido para conseguir que el Inmecafé les pagara el adeudo.¹¹⁸

A pesar de la simpatía de que gozaba el PST, pocos indígenas se afiliaron a él una vez instalado en el municipio, lo que se debió al hostigamiento de que fueron objeto los totonacos por parte de los caciques, quienes no se detuvieron en descalificar al partido y en amenazar a los indígenas si se afiliaban a él, pues veían en el partido una amenaza a sus intereses.

¹¹⁶ Entrevista a Marco Antonio Rivera, abril de 2003.

¹¹⁷ El PST fue fundado en mayo 1975, producto de una división interna del Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT), y obtuvo su registro el 3 de mayo de 1978. De acuerdo con su acta constitutiva, en su declaración de principios se pronunciaba a favor del socialismo y por la transformación de la sociedad mexicana en una sociedad igualitaria, lo que se habría de conseguir por la vía de la democracia y por un justo reparto de la riqueza nacional. Consideraba necesaria una gran alianza entre la burguesía nacional y los obreros y campesinos para luchar en contra el imperialismo norteamericano a través de un gobierno popular revolucionario que estuviera en condiciones de someter los intereses capitalistas a los nacionales, que sentarían las bases para la instauración del socialismo en el país. Sus principales fundadores fueron Rafael Aguilar Talamantes, Graco Ramírez y Juan Ignacio Valle. En 1976 apoyó, junto con el Partido Popular Socialista (PPS) y el Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM), la candidatura presidencial de José López Portillo. Seis años después, 1982, lanzó como candidato a la presidencia de la República a Cándido Díaz Cerecedo.

¹¹⁸ Cfr. Estela Martínez Moreno, obra citada, p. 69.

El centralismo político creado por los caciques (control del municipio y del PRI local), así como la nula presencia de otros partidos políticos, había hecho caer a la población indígena en una suerte de pasividad que se traducía en la inactividad política, para la que además no había espacios ya que los caciques evitaron a toda costa crearlos. Bajo este contexto, la participación política de los totonacos no sólo era inviable, sino inimaginable.

No obstante esto, en 1980 el PST quiso competir por la presidencia municipal, llevando como candidato al señor Salvador Guzmán, que entonces desempeñaba como juez subalterno.¹¹⁹ Sin embargo, no pudo registrar su candidatura debido al poco número de simpatizantes. Y aunque no se sabe con certeza hasta qué año estuvo presente el partido en Huehuetla, no volvió a participar en ningún proceso electoral posterior, por lo que puede deducirse que no fue por mucho tiempo más.

Pareciera de pronto que la experiencia del partido no tuvo mayor impacto entre los indígenas, empero, el sólo hecho de que se presentara un partido diferente del Revolucionario Institucional y pudiera conformar un comité de base en el municipio fue importante, sobre todo si se considera que se trataba de un lugar dominado por caciques vinculados al PRI que impedían cualquier tipo de organización que no fuera controlada por ellos, mucho menos en el ámbito de lo político.

Por otro lado, es muy probable que esta experiencia (la del PST) haya contribuido para que, años más tarde, algunos indígenas tomaran en cuenta otras opciones políticas que les permitieran romper con el centralismo político de los caciques.

Ya instalados en el terreno de lo político, una situación que influyó mucho entre los totonacos, no tanto para conformar la Organización Independiente Totonaca, sino para competir por la presidencia municipal con un candidato indígena, fue la elección de 1986, en la que, como veremos enseguida, por primera vez el PRI llevó a cabo una elección interna en Huehuetla para elegir al candidato a la presidencia municipal.

La elección interna del PRI en 1986

En septiembre de 1986 el Partido Revolucionario Institucional en Huehuetla realizó la primera elección interna para elegir al candidato a la presidencia municipal. Quienes registraron su precandidatura fueron Estela Martínez Moreno y Genaro Valeriano Posadas. El ganador de la contienda fue este último por una diferencia de 300 votos, según Marco Antonio Rivera,¹²⁰ pese a que Estela Martínez y sus simpatizantes, indígenas y mestizos, alegaron fraude e injerencia de Luis González Huerta, entonces presidente municipal, a favor de Genaro Valeriano.¹²¹

Pasada la elección interna, y como no había otro partido ni otro candidato que disputase la presidencia, el 26 de noviembre de 1986, fieles a la tradición, las boletas electorales se “tacharon en la presidencia” a favor de Genaro Valeriano.

Lo anterior evidenció una suerte de inconformidad nacida de la oposición de intereses entre los miembros del PRI, particularmente de las generaciones jóvenes, que buscaban democratizar al partido a través de una mayor participación en la toma de decisiones al interior del mismo, y romper con el estatismo de la estructura priísta local controlada por un solo individuo. La falta de conciliación de intereses llevó a una fractura al interior del PRI, en la que quedaron muy en claro las aspiraciones políticas de los jóvenes priístas.

¹¹⁹ Entrevista al señor Pedro Juárez García, agosto de 2003.

¹²⁰ Entrevista a Marco Antonio Rivera, abril de 2003.

¹²¹ “... estando cerca la fecha de las votaciones internas del PRI, la planilla contraria con ayuda del Presidente Municipal empezaron a intimidar a la gente indígena por medio de la policía municipal inclusive el mismo día de las votaciones. El Presidente Municipal empezó a darles ayuda económica a las comunidades, ayuda que nunca recibieron durante la administración municipal, además buscaron el apoyo de personas como el señor Eugenio Herrera y José Luis Flores, par (*sic*) que les ayudaran a ganar las elecciones internas. El día de las votaciones las personas que fueron representantes del partido por nuestro Distrito, si (*sic*) avisarnos el día de las votaciones cambiaron de lugar las casillas donde ellos consideraban que teníamos gente a nuestro favor para descontrolarla y no pudieran votar, fueron apoyados por gente de la cabecera municipal para estar en las casillas y poder ganar las elecciones”, Estela Martínez Moreno, ob. cit., pp. 70-71.

Así, tenemos que, a decir la propia Estela Martínez Moreno, los motivos que la llevaron a contender por la presidencia municipal fueron básicamente tres: las injusticias cometidas contra los indígenas al ser despojados de sus tierras por los caciques cuando tenían alguna deuda económica para con éstos, toda vez que los préstamos que los caciques les hacían tenían intereses muy elevados;¹²² el 'caciquismo político' de Luis González Huerta, dos veces presidente municipal (1975-1978 y 1984-1987), quien, además de detentar el poder político en el municipio y designar a sus sucesores (José Juan Martínez Valencia, 1978-1981, y Heriberto Estrada Ortuño, 1981-1984), controlaba al PRI, y la falta de atención y el poco interés mostrado para resolver los problemas y demandas de la población.

Una de las virtudes de la planilla que encabezaba Estela Martínez Moreno, fue el hecho de que en ella figuraran como precandidatos propietarios a regidor algunos indígenas, como fue el caso de Mateo Sánchez Espinoza (que fue el primer presidente municipal indígena de la OIT en 1989), lo que resultó en ese momento algo novedoso, pues hasta el momento los indígenas que habían ocupado algún cargo público lo habían hecho como suplentes, además de que mantenían algún tipo de parentesco ritual -compadrazgo- con el presidente o algún cacique, o bien se trataba de algún trabajador de confianza de éstos, lo que servía al presidente en turno para 'legitimarse' frente a la población indígena.

La presencia de un buen número de indígenas en la planilla de Estela Martínez Moreno buscaba reflejar el espíritu democrático que animaba a los jóvenes priístas, quienes consideraban necesario e importante incluir a los totonacos en la toma de decisiones tanto dentro del municipio como al interior del PRI.

Este fue el motor para que los indígenas, sobre todo aquellos que se identificaban con el PRI, se volcaran a participar en la elección de 1986 para elegir a quien habría de ser el candidato a la presidencia municipal, un ejercicio cívico inédito hasta entonces en la historia del municipio y del PRI local.

Sin embargo, el desencanto provocado entre los indígenas por el resultado de la elección, les generó una gran desconfianza hacia el PRI y hacia todo el proceso electoral estatal de noviembre de 1986, en el que ya no participaron; además de que sin candidato ni partido contrincante alguno que le hiciera sobrepeso al PRI, su candidato oficial, Genaro Valeriano, había sido virtualmente electo ya desde la elección interna del partido.

No obstante esto, la participación de los totonacos en la campaña de Estela Martínez Moreno, nos permite considerar que entre ellos mismos comenzaron a plantearse la posibilidad de postular para el siguiente proceso electoral a un candidato indígena que representara los intereses de la población indígena del municipio.

La viabilidad de postular a un candidato totonaco a la presidencia municipal fue madurando con las reflexiones en las Comunidades Eclesiales de Base, y se concretó en 1989 con la creación de la Organización Independiente Totonaca, abriendo de esta manera la posibilidad para que el Partido de la Revolución Democrática (PRD) entrara a Huehuetla respaldando al candidato de la OIT. La base del PRD no fueron propiamente los indígenas, sino los mestizos que a raíz del conflicto al interior del PRI en 1986 habían abandonado las filas del partido.

En el siguiente apartado revisaremos la importancia del papel que tuvieron las Comunidades Eclesiales de Base en Huehuetla para la construcción de la Organización Independiente Totonaca, ya que éstas constituyen su antecedente organizativo más inmediato.

Las Comunidades Eclesiales de Base

En 1984 fue nombrado párroco de Huehuetla el padre Salvador Báez, un joven sacerdote formado en la renovación de la Iglesia Católica marcada por el Concilio Vaticano II (1962-

¹²² Buena parte de la simpatía con que contaba Estela Martínez Moreno entre los indígenas se debió a la asesoría legal que les brindaba para defender sus tierras, lo que, por otra parte, la enfrentaba con algunos caciques que veían afectados sus intereses. Entrevista a Estela Martínez Moreno, junio de 2003.

1965). El Concilio Vaticano II trazó las directrices que habría de seguir la Iglesia de cara a un mundo que seguía enfrentando la guerra. Esas directrices se reflejaron en América Latina en una práctica pastoral religiosa cercana, comprometida con la población más pobre (obrerros, amas de casa, campesinos, indígenas). De esta práctica nacieron las Comunidades Eclesiales de Base, la Teología de la Liberación y la Teología Indígena.

Por esta formación, el padre Salvador Báez centró su trabajo pastoral en la atención preferencial en favor de los indígenas totonacos. Continuó con la celebración de la misa en totonaco que su antecesor, el padre Salvador Sotero, había instituido, para lo que tuvo que aprender el idioma; creó grupos de reflexión, y con diferentes actividades promovió la preparación de catequistas, gracias a los cuales pudo conocer los elementos teológicos en los que se sustenta su cosmovisión.

Esta línea de pastoral respondía, de alguna manera, a un plan de trabajo que se había iniciado en 1979, una vez que se conformó el decanato de Zapotitlan,¹²³ cuando los religiosos que trabajaban en las parroquias del decanato vieron la necesidad de conocer la lengua y cultura indígena, y luego en 1980 se reunieron por primera vez para analizar la realidad de los pueblos indios de la Sierra.

Posteriormente, a partir de 1985 un grupo de religiosos y religiosas que trabajaban en la zona, algunos de ellos indígenas, comenzaron a impartir una serie de cursos para catequistas, en su mayoría indígenas de la Sierra Norte, en diferentes municipios de la región, como Zapotitlan, Caxhuacan, Hueytlalpan y Huehuetla, donde se hacían reflexiones sobre la realidad de los pueblos indios con base en la Biblia y los documentos de la Iglesia. Al concluir los cursos, el grupo de religiosos y religiosas descubrieron “la necesidad de dejar de ser maestros y peritos, para buscar comprometerse con la historia... Encontrando con temor y alegría que la línea teológica de la liberación podía ser una forma adecuada de responder a la pastoral parroquial de estas tierras”.¹²⁴

De los cursos de 1985 surgió un grupo conformado por religiosas, sacerdotes y catequistas indígenas que se reunió en Huehuetla en 1986. Ahí reflexionaron sobre la manera en que se estaba trabajando pastoralmente en las parroquias de la región, y la atención que se estaba brindando a la población indígena de cada una de ellas. Esto obligó a los religiosos a replantear los métodos utilizados en la pastoral y buscar otras vías para continuar su trabajo evangelizador, así como a redefinir su identidad de pastores y su compromiso para con este sector de la Iglesia, encontrando en la teología de la liberación la respuesta que se buscaba.

“Posteriormente hicimos, desde nosotros, un somero análisis de la realidad y descubrimos que la respuesta de fe que da la Teología de la Liberación es válida para nuestra situación y, al constatarlo, decidimos seguir adelante”¹²⁵

Para concretar este propósito, en septiembre de 1986 se realizó un encuentro con ayuda del Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas (CENAMI), en el que participaron las parroquias de los decanatos de Zapotitlan, Ahuacatlán, Cuetzalan Zacatlán y la parroquia de Zaragoza. En este taller se compartieron las diferentes experiencias de trabajo pastoral y se analizaron los problemas de los pueblos indios en las parroquias, de sus condiciones materiales de vida; pero también sobre la manera en que conciben el mundo, cómo se relacionan con él y con la tierra; las creencias que les animan, que les dan unidad, identidad.

Los religiosos descubrieron a través de su encuentro con los indígenas, y en algunos casos con sus propias raíces,¹²⁶ que éstos precisaban de la Iglesia una pastoral sensible a su cultura

¹²³ Un decanato es una unidad de gobierno eclesial que depende de una zona pastoral, y ésta a su vez de la diócesis o arquidiócesis a la que pertenece, y agrupa a un número determinado de parroquias según el lugar donde se localicen. Así, al decanato de Zapotitlan pertenecen las parroquias de San Salvador Huehuetla, San Andrés Hueytlalpan, San Francisco Caxhuacan, Santa María de la Natividad de Zapotitlan y San José Olintla.

¹²⁴ *Plan Pastoral. Zona pastoral norte, arquidiócesis de Puebla*, México, 2000, p. 9.

¹²⁵ *Plan Pastoral...*, p. 9.

¹²⁶ Es el caso del padre Mario Pérez, quien en una entrevista a la revista católica “Umbrales” declara: “En el seminario, cuando estudié para formarme en el sacerdocio, esto se perdió (se refiere a sus raíces). Y ha sido después, cuando retomé el contacto con mi pueblo, que esto ha renacido con mayor fuerza. Fue una toma de conciencia de mis raíces, de los valores que tenemos los indígenas; entonces nació un nuevo compromiso que tiene dos factores importantes:

y atenta a su problemática, además de la creación de espacios desde donde poder expresar sus creencias, sus costumbres, su cosmovisión; donde pudieran tener una participación más activa, al menos en lo eclesial. Esto fue llevando a la Iglesia de la Sierra a centrar su atención más en la población indígena, lo que no fue del agrado de la población mestiza una vez que se sintió al margen de la atención eclesial, y aun en algunos casos en contra de sus intereses.

Por la importancia que revestía una pastoral más atenta a los propios indígenas, en Huehuetla el padre Salvador Báez se dio a la tarea de formar grupos en cada comunidad donde la mayoría de los participantes eran indígenas, aunque también se encontraban algunos mestizos. Estos grupos fueron los que más tarde se constituyeron en Comunidades Eclesiales de Base.

Al principio se acercó poca gente a las reuniones, entre 10 y 15, las cuales se realizaban en casa de los catequistas una vez a la semana. En ellas leían la Biblia y reflexionaba sobre los valores cristianos, tomando como base lo que iban aprendiendo en los cursos de formación.

Poco a poco fue llegando más gente a las reuniones, principalmente totonaca; en algunos lugares el número de participantes fue de 30 y en otros 50, aproximadamente. Cuando el número de asistentes comenzó a crecer, cada comunidad se dividió en cuatro sectores o áreas, la cual llevaba el nombre de algún santo, cuya imagen era llevada de casa en casa, según donde se habría de realizar la reunión; además las reuniones ya no solamente se celebraron en casa de los catequistas sino en las de los asistentes. Las reuniones siguieron llevándose a cabo una vez a la semana, y una vez al mes se concentraban todos los grupos en la parroquia en una suerte de encuentro, ahí cada grupo compartía lo que iba reflexionando.

A las reuniones los totonacos les imprimían características propias; quizá esto fue lo que hizo que el número de indígenas aumentara cada vez. El altar de la casa donde se realizaba la reunión era adornado con tepejilote (*lilhtampa*), ceras e incienso o copal (*pumajin*), y se colocaba una ofrenda de comida y café; ahí depositaban la imagen del santo que les acompañaba para las reuniones.

Los asistentes eran recibidos por la familia anfitriona con coronas de flores a las mujeres y collares a los hombres para luego ser purificados con el *pumajin*. La casa también era purificada y se bendecía incensando cada una de sus esquinas.

Antes de comenzar con la lectura bíblica se pedía permiso a la tierra: se derramaba cuatro veces aguardiente (refino o cucho) en forma de cruz en la tierra, sobre la que se hallaban cuatro mazorcas amarradas también en forma de cruz y se hacía luego la oración de los cuatro rumbos. Una vez hecho esto, se entonaba algún canto y luego se leía un pasaje de la Biblia en totonaco para luego comentarlo. Terminadas las reflexiones se cantaba nuevamente y se rezaban el Padre Nuestro y el Ave María. Posteriormente se ofrecía pan y café a los asistentes, y en algunos casos comida.

La lectura de la Biblia sirvió no sólo para reflexionar sobre los valores cristianos, sino también para analizar lo que pasaba en cada comunidad, lo que iba desde discutir las necesidades que se encontraban en cada una de ellas, como la falta de caminos, agua, hasta los problemas de algunas familias, lo que permitía buscar la manera de ayudarlas; o bien, sobre lo que pasaba en el municipio, sobre cómo eran sus relaciones con los mestizos, de las cosas que era necesario que cambiaran.

Pese al número de asistentes, quienes podían hacer uso de la palabra, además de los ancianos, eran aquellos que habían servido o que estaban dando su servicio al pueblo o a su comunidad en cualquiera de los cargos tradicionales (mayordomos, topil, fiscal, semanero, juez de paz) o algún otro cargo hecho por la comunidad (como el de promotor comunitario).

Las reflexiones que ahí se hacían eran reforzadas por las homilias del padre Salvador Báez, quien denunciaba los abusos e injusticias que se cometían en contra de los indígenas, a

quienes exhortaba a conocer sus derechos y defenderlos. Esto le ganó la animadversión de los mestizos, muchos de los cuales habían dejado de asistir a las celebraciones religiosas.

Esta manera de conducirse en las reuniones rompía de alguna manera con la forma tradicional de las CEB's. En el caso de Huehuetla, como puede apreciarse, las reuniones tenían más un tono de asamblea comunitaria, pero además constituían un espacio donde podían expresar su propia indianidad al introducir elementos culturales propios y su cosmovisión. De este modo, las reuniones eran, pues, en sentido extenso, una forma de acercarse a lo sagrado y a sus raíces. Dicho de otra manera, las CEB's fueron asumidas y adaptadas a un contexto particular, de tal manera que tuvieran un contenido específico para sus participantes.

En septiembre de 1988 llegó a Huehuetla el padre Mario Pérez Pérez,¹²⁷ quien con su trabajo no sólo reforzó el que venía realizando el padre Salvador Báez, sino que contribuyó a dar un fuerte impulso a las acciones religiosas: entre las CEB's, por ejemplo, hubo una mayor asimilación del mensaje de Jesucristo, leído ahora desde una concepción totonaca, potencializando los elementos teológicos de esta cultura. Esta revaloración de la cultura totonaca insertada en un contexto cristiano, le dio un nuevo sentido, toda vez que ayudó a que los mismos indígenas superaran los estigmas con que tradicionalmente se les señalaban, como idólatras, ignorantes y supersticiosos.

"... Dios Nuestro Padre, ha determinado que todos lleguemos a ser hijos suyos. Por lo tanto, Dios se ha revelado de algún modo a los pueblos indígenas. Y la presencia y acompañamiento de Jesucristo, como Semilla en las culturas de los pueblos, se da en los mitos y ritos religiosos de ellos... Hemos contemplado en la historia de nuestros pueblos, cómo la revelación de Dios por medio de Quetzalcóatl, profeta y hombre de Dios, ha florecido en las costumbres y tradiciones de nuestros pueblos, las cuáles sabemos, que han venido de Dios y no de 'un hombre' nada más... Esto es lo que nos hace ver con 'ojos de fe' la vida y obra de los Toltecas, seguidores de Quetzalcóatl, que lograron inculcar a los demás habitantes de Mesoamérica su cultura, su cosmovisión y su religión. Muchos testimonios de esto los encontramos en Teotihuacan, Cholula, Tajín, Chichen-Itzá, Mitla y otros lugares sagrados".¹²⁸

Respecto a la celebración de la misa, se introdujeron cantos en totonaco con música de huapango (sones), lo que permitió una mayor participación de los indígenas en la misa.

"Por eso, los Totonacos y las Totonacas, para que nuestra liturgia fuera encarnándose intentamos componer y traducir algunos cantos en nuestro idioma... ayudados con un grupo de músicos huapangueros Familia García Espinoza, promovidos por la Hna. Magdalena y Asesorados por el padre Mario Pérez. Con esta experiencia notamos más activamente en las celebraciones".¹²⁹

Quiero destacar aquí la importancia de la misa por dos razones. Por un lado, porque la participación de algunos totonacos en ella fue formativa, como los catequistas, quienes leían las lecturas de la misa en totonaco y traducían la reflexión hecha por el sacerdote para una mayor comprensión de lo que se estaba diciendo entre la feligresía indígena. Esto permitió a los catequistas, por ejemplo, hacer uso del micrófono y hablar en público en su propio idioma, aunque al principio con cierta timidez, la cual fue vencida poco a poco.

Este hecho fue significativamente muy importante, pues era una manera de decir que Dios (*Puchiná*) era totonaco, pues entendía y hablaba totonaco. Así, el idioma, históricamente considerado por la 'gente de razón' (como se denominan en algunos casos y lugares los mestizos) como un dialecto con un sentido peyorativo (alguien que no sabe hablar el español es un incivilizado), dejó de ser un obstáculo para dirigirse a Dios, y, por el contrario, implicó su revaloración como vehículo para comunicarse con Dios.

¹²⁷ Antes de llegar a Huehuetla, el padre Mario, cuando todavía era seminarista, colaboró en la cuasiparroquia de Bienvenido, también en la Sierra. Ahí pudo conocer de cerca la realidad de los indígenas, así como los pasos que la iglesia serrana estaba dando y sus esfuerzos por responder a las exigencias de la iglesia indígena en la región.

¹²⁸ *Plan Pastoral...*, pp. 31-33.

¹²⁹ *Libro de cantos. Parroquia del Divino Salvador de Huehuetla*, Presentación, 1992.

Por otro lado, la misa se convirtió en un espacio de expresión propiamente totonaca al introducir en ella elementos particulares de la costumbre indígena, como el hecho de que las mujeres inciensen con el sahumero (*pumajin*) al sacerdote al iniciar la celebración,¹³⁰ que se le coloquen collares de flores, o bien ejecutar algunas danzas en algunos momentos de la misa.

De esta manera, la Iglesia en Huehuetla fue adquiriendo un nuevo rostro, un rostro indígena, que se ve reflejado en algunos referentes prehispánicos, como la construcción en el altar mayor del templo de una réplica de la Pirámide de los Nichos que se encuentra en Tajín, quizá el asentamiento totonaco más importante antes de la conquista; un bajorrelieve que representa a un colibrí, animal sagrado por excelencia, y cuya figura fue utilizada por los evangelizadores para asociarlo con el Espíritu Santo, y al Dios Ehecatl.

También se encuentra en el nicho que ocupa la imagen de San Salvador (que lleva en sus manos un tambor y una flauta de carrizo, como los que utilizan los Voladores), el santo patrón de Huehuetla, una pintura con motivos indígenas, como el Sol y la Luna franqueando al Árbol de la Vida, de donde nace el maíz que da vida a los hombres, en medio del cual se encuentra a la Virgen María -Tonantzin. (Ahí, en el nicho, han colocado los bastones de mando que los Ancianos entregaban a los presidentes indígenas.)

En uno de los arcos del templo se puede apreciar una cruz, en medio de la cual se haya un Tlaloque -Dios del agua- con tres corazones, y dos ángeles, uno a la izquierda y otro a la derecha de la cruz, con una banda cada uno en la que se lee: '*Kimpuchinakan na chuna tutunaku*' y 'Dios también es totonaco'.

Lo anterior nos sugiere que en Huehuetla la Iglesia -representada por los religiosos y las religiosas locales- experimentó un proceso de 'conversión' hacia los indígenas totonacos, que se manifestó en la apertura de mayores espacios para su participación en ámbitos eclesiales, y en la adopción de algunos elementos de la cosmovisión totonaca.

Por otra parte, este proceso de apertura hacia los indígenas por parte de la Iglesia, contribuyó a que ellos mismos valoraran la importancia de su participación no sólo en asuntos relacionados con la Iglesia, sino con todo el municipio, sobre todo en cuanto a la toma de decisiones, por lo que comenzó a buscar un papel protagónico en la construcción de espacios civiles de participación para poder expresarse e incidir también en la vida municipal.

Las experiencias entre los totonacos que hemos expuesto, nos permiten considerar que su impacto, sumado a la constante marginación de que han sido objeto, permitió sentar las bases para idear la conformación de una organización propia que contribuyera no sólo a mejorar sus condiciones de vida, sino a tener una mayor participación en las decisiones municipales.

Estas experiencias, agrupadas en tres niveles (organizativo, político y religioso), por otra parte, sirvieron para delinear el carácter de la organización que habrían de construir los indígenas, una organización que les permitiera acceder a mejores niveles de vida por la apropiación del proceso productivo y comercial, a una mayor incidencia política en la vida municipal, y desde la cual pudieran proyectar su propia identidad.

La búsqueda de una organización adecuada a un proyecto cultural y político propio, se concretó a finales de la década de los ochenta con la creación de la Organización Independiente Totonaca, convirtiéndose ésta en una experiencia organizativa exitosa en la Sierra, fundamentalmente al establecer un gobierno indígena cuando arribaron a la presidencia municipal, misma que mantuvieron durante 3 periodos de gobierno. De la OIT, y su experiencia antes y durante su gestión de gobierno en Huehuetla, hablaremos en el próximo capítulo.

¹³⁰ Al parecer, esta acción en la tradición indígena es una acción sacerdotal que está reservada exclusivamente a las mujeres.

CAPÍTULO IV

La Organización Independiente Totonaca: Un proyecto cultural contra la pobreza

En el capítulo anterior hemos visto algunas experiencias organizativas que se suscitaron en Huehuetla antes de la Organización Independiente Totonaca, y que contribuyeron a su creación.

Dentro de estas experiencias, las Comunidades Eclesiales de Base jugaron un papel muy importante al ser convertidas en espacios para que los totonacos intercambiaran experiencias de trabajo en otros procesos organizativos, lo que les permitió idear una organización propia, a través de la cual proyectaran sus intereses.

A este respecto, cabe mencionar que son dos, básicamente, los objetivos que la OIT se propuso: a) mantener la vigencia de la cultura totonaca e, b) impulsar proyectos productivos que contribuyeran a incrementar los ingresos de las familias indígenas que a su vez les permitan mejorar sus niveles de vida.

Lo anterior, empero, no significa que se trate de dos objetivos ajenos uno del otro. Por el contrario, ambos se corresponden y se orientan hacia un mismo fin: generar las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que permitan a los totonacos seguir reproduciéndose biológica y culturalmente frente al conjunto nacional.¹³¹

Y es que ante la falta de oportunidades de empleo bien remunerado y la crisis productiva del campo para satisfacer la demanda básica de alimentos, buena parte de la población joven ha tenido que salir del municipio hacia estados como Puebla, Veracruz y ciudad de México en busca de mejores condiciones de vida.

En este caso, la migración ha tenido efectos negativos en algunos elementos de la cultura, incluidos el idioma y el vestido, pues son gradualmente desplazados por prácticas no indígenas. Buena parte de este fenómeno social, se entiende también como respuesta a la exclusión social, política, económica y cultural que los indígenas han padecido por parte de la población no india, particularmente desde su ascenso al poder local.

En este capítulo nos referiremos a los proyectos culturales y productivos que impulsó la OIT para frenar y dar respuesta a estos problemas. En un segundo momento, trataremos la experiencia de la Organización como gobierno, dentro de la cual la creación del Centro de Estudios Superiores Indígenas 'Kgojom' (CESIK) como un proyecto educativo alternativo es, hoy por hoy, quizá el más importante y prometedor. Previo a esto, introduciremos una caracterización del movimiento indígena-campesino en México de la década de los setenta, del que consideramos es heredera la OIT.

1. El Movimiento Indígena-Campesino

Por principio de cuentas, diremos que los indígenas son un actor social al que se ha mantenido marginado del desarrollo económico, político y social del país durante mucho tiempo, y que en años recientes ha venido a manifestarse en el escenario nacional con mucha fuerza. Prácticamente se pueden señalar tres fenómenos sociales como los motores de esta emergencia: a) las movilizaciones de contrafestejo en 1992 en el marco de los 500 años de la llegada de los europeos al Continente; b) las movilizaciones contra las reformas al artículo 27

¹³¹ El hecho de pertenecer a un país no implica, no debe implicar, la negación o la renuncia al pueblo indígena al que se pertenece. Por esto, una de las exigencias de los miembros de la Organización será la de ser reconocidos, en primer lugar, como indígenas. Esta idea reivindicativa se encuentra muy bien condensada en el lema de la Organización Independiente Totonaca: "Si con el nombre de indios nos humillaron y explotaron, con el nombre de indios nos sublevaremos y liberaremos".

constitucional en ese mismo año, y c) la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994.

Esto, no obstante, no significa que antes los indígenas no fueran actores sociales o no existieran; mucho menos que no tuvieran demandas propias de sector y que por eso no se movilizaran. Si revisamos la historia del movimiento indígena-campesino en México, nos daremos cuenta que durante prácticamente todo el siglo XX los indígenas estuvieron luchando por mejores condiciones de vida y por tierra.¹³²

Si no se ven es porque la mayor parte de las veces han aparecido demandando tierra junto con los campesinos. Y aunque un gran número de campesinos tienen raíces indígenas, muchos de ellos no se consideran a sí mismos como tales, ya sea porque no visten de manera 'tradicional' o, sobre todo, porque no hablan un idioma indígena.¹³³

Esto fue así porque entre 1917 y 1934 a los indígenas se les impidió organizarse como sector para expresar sus demandas, por lo que tuvieron que 'campesinizarse' para que sus éstas fueran escuchadas o atendidas.¹³⁴

Posteriormente, entre 1940 y 1970, los programas de gobierno destinados al campo estuvieron dirigidos al campesinado en general, en el que se incluía tanto a campesinos indígenas como a campesinos no indígenas.

La finalidad de dicho proceso era, fundamentalmente, fomentar el crecimiento económico del país, el cual se sustentaba en la producción del campo, para lo que las diferencias al interior del campesinado resultaban irrelevantes. Así, este proceso, lejos de atender las demandas específicas de los indígenas, los introdujo en la dinámica del desarrollo económico nacional, sacando, las más de las veces, la peor parte.

En efecto, durante estos 30 años, el gobierno implementó una política económica orientada a vincular el desarrollo agrícola del país al desarrollo de la industria, concentradas en manos del capital privado vinculado al sector público. Mas, para que esta política diera resultados, el Estado adoptó una serie de medidas que garantizaran seguridad a la burguesía agraria, ya que era ésta la que realizaba fuertes inversiones de capital en el campo para que el país siguiera produciendo y exportando.¹³⁵

Una de estas medidas, a comienzos de la década de los cuarenta, consistió en frenar el reparto agrario que desde (el gobierno de) Venustiano Carranza se venía impulsando,¹³⁶ y que

¹³² Para tener una visión mayor de esto, véase el capítulo II de *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, María Consuelo Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento Silva, Siglo XXI-IIS-UNAM, México, 1988.

¹³³ Uno de los indicadores que utiliza el Estado para determinar el número de indígenas en el país es precisamente el de si se habla alguna lengua indígena, mas esto representa en sí un problema, pues el que un campesino no hable un idioma indígena no significa que no conserve otras prácticas que han sido heredadas de algún o algunos de sus ancestros, sobre todo al cultivar. (por ejemplo su relación con la tierra y las creencias)

Me parece que lo anterior, en última instancia beneficia al Estado, quien de esta manera acota su compromiso para con los pueblos indios, al mismo tiempo que aplica la ley de forma discrecional. En efecto, la legislación universal en materia de derechos de los pueblos indios es aplicable solamente a aquellos pueblos o grupos que se consideran a sí mismos herederos de un grupo aborigen anterior a un proceso de conquista o colonización a los que el Estado está obligado a proteger, además de velar para que se mantenga viva la cultura de los mismos. (Cfr. Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, art. 1)

En el caso de México, el gobierno federal está obligado a observar esta ley porque al ratificarla (1991) quedó constituida en ley suprema, según el art. 133 de la Constitución Mexicana.

¹³⁴ No estoy diciendo que el indígena no sea campesino, pues en realidad la diferencia entre unos y otros no es muy clara, quizá la diferencia radica en el significado que posee la tierra para unos y otros, ya que para el indígena constituye un espacio vital al que está ligada su reproducción cultural. Cfr. María Consuelo Mejía, obra citada, p. 18. Por otro lado, el proceso de "campesinización" se refiere a la transformación a que es sometido el indígena, al convertirlo en un trabajador agrario propiamente, lo que trae aparejada una suerte de secularización respecto a la concepción que se tiene de la tierra. Esta transformación tiene sus inicios a partir de mediados de la década de los treinta durante el gobierno de Lázaro Cárdenas.

¹³⁵ Graciela Flores Lúa, obra citada, p. 25.

¹³⁶ En este caso se trató de una medida de contención del campesinado, además de un ajuste de cuentas en contra de sus opositores.

Por otro lado, el freno en el reparto de tierras debe entenderse no (tanto) como la cancelación de esta medida, sino como la disminución de tierras; en este caso se trataba de tierras de mala calidad que requerían de fuertes inversiones económicas para hacerlas productivas.

experimentó su mejor momento durante el sexenio de Lázaro Cárdenas, con la clara intención de no seguir afectando a los intereses de esa burguesía.

Además, el Estado mexicano estableció subsidios directos a la industria agrícola concediéndole energía y combustibles a bajo costo,¹³⁷ recursos técnicos y financieros por medio de inversiones públicas en infraestructura básica.¹³⁸ También le otorgó protección legal contra cualquier intento de afectación, como la reforma al artículo 27 constitucional para que los empresarios agrarios pudieran ampararse contra cualquier iniciativa de expropiación.¹³⁹

Esta política proteccionista impulsó el desarrollo de la industria nacional. Sin embargo, el haberla mantenido una vez esto, no, sobre todo porque implicó la subordinación del campo a la industria, como el hecho de producir alimentos a bajo costo y proporcionar mano de obra barata, mucha de ella migrante del campo a la ciudad, lo que, por otro lado, permitió mantener salarios bajos y un enorme ejército de mano de obra de reserva.

A finales de los cuarenta, el gobierno mexicano adoptó una política proteccionista que consistió en gravar con un impuesto algunas de sus exportaciones, productos del campo, con la intención de generar divisas y fortalecer la moneda.¹⁴⁰

Dicha política fue acompañada, a mediados de la década de los cincuenta, del impulso a la industria interna para sustituir algunos de los productos básicos que importaba, lo que se tradujo en un ahorro sin dejar de producir en el campo para seguir exportando. De esta manera las divisas del país aumentaron y la industria creció. Esta política se mantuvo hasta entrada la década de los setenta.

Los frutos de esta política se manifestaron principalmente en el campo, donde el poder adquisitivo de los indígenas y campesinos disminuyó. La masiva migración del campo a la ciudad, como ya se dijo, elevó la oferta de mano de obra indígena-campesina, pero la industria no pudo absorberla toda porque la producción también disminuyó.

Uno de los factores que afectaron la producción nacional fue el hecho de que los países industrializados comenzaron a producir materias primas que antes importaban, por lo que dejaron de comprarlas del extranjero, y por el contrario ellos mismos lanzaron al mercado exterior sus excedentes.

Como consecuencia, la tasa de desempleo aumentó, afectando fundamentalmente a los campesinos e indígenas -que eran la mano de obra mayoritaria en la industria-, quienes enfrentaron una situación bastante difícil: cómo producir sin recursos, ya que éstos eran invertidos por el Estado en la industria exportadora, y sin tierras, pues las de buena calidad las tenía concentrada la burguesía agraria, y cómo satisfacer en estas condiciones la propia demanda de cultivos básicos como el maíz y el frijol, porque además de que la población aumentaba, la producción de éstos para el consumo interno disminuyó priorizando la exportación.

La producción disminuyó a tal grado que a finales de los años sesenta el Estado optó por importar maíz para satisfacer la demanda interna, especialmente la del campesinado en general, que tuvo que pagar por él un mayor precio. Esto aceleró y aumentó su empobrecimiento.

Esta situación fue aprovechada con mucha ventaja por los caciques locales y regionales, los cuales para elevar su producción contrataban a los indígenas y campesinos que carecían de tierra, a cambio de jornadas de trabajo muy largas y salarios muy bajos; o bien contrataban a

¹³⁷ Enrique Cárdenas, *La política económica en México, 1950-1994*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica-Fideicomiso de las Américas, serie Hacienda, México, 1996, p. 67.

¹³⁸ Graciela Flores Lúa, obra citada, p. 26.

¹³⁹ Esta reforma ocurrió en 1946, a los pocos días de haber tomado posesión Miguel Alemán Velasco como presidente de la República. Cfr. Salomón Eckstein, *El ejido colectivo en México*, trad. Carlos Villegas, FCE, México, 1966, p. 68.

¹⁴⁰ Cfr. Enrique Cárdenas, *La política económica en México...*, p. 67.

los que la tenían, pues éstos precisaban de recursos económicos para hacerla producir, más para autoconsumo que para vender.¹⁴¹

Otra manera que tuvieron los caciques para acrecentar sus recursos, fue a través de la compra de la producción de campesinos e indígenas a precios por debajo del establecido en el mercado nacional; vendiéndoles los productos que necesitaban por encima de su valor real,¹⁴² y prestándoles a crédito para que pudieran adquirir fertilizantes que los mismos caciques les vendían.¹⁴³ En este caso, quien solicitaba un crédito tenía que dejar en garantía las escrituras de su propiedad. Como estos créditos eran prestados con elevados intereses se hacían impagables a la larga... y perdían sus tierras.

La acelerada pauperización del campesinado convirtió de pronto al campo en un problema para el Estado y una amenaza en contra de los intereses de la burguesía agraria.

Fue entonces cuando los indígenas comenzaron a generar sus propias organizaciones en demanda no solamente de tierra cultivable, sino también de suficiente abastecimiento de productos básicos y a precios accesibles según sus recursos; en defensa de sus recursos naturales, de su derecho a producir y comercializar sus productos libremente; por el respeto a sus formas de elección y contra la represión.¹⁴⁴

Para evitar que la organización indígena creciera, el presidente Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) ordenó la creación de 58 centros coordinadores indígenas del Instituto Nacional Indigenista, y convocó a los 56 pueblos indios reconocidos en el país a conformar, cada uno, un consejo supremo indígena, con los que conformó el Consejo Nacional de Pueblos Indios (CNPI) en 1975, luego del 1r Congreso Nacional de Pueblos Indios, celebrado en Janitzio, Michoacán ese mismo año. Además destinó mayores recursos a los pueblos indios mediante fideicomisos y programas especiales, y volvió a repartir tierras, centrándose en las zonas más conflictivas.¹⁴⁵

A pesar de esto, el gobierno no dejó de incluir a los indígenas en el sector campesino; prueba de esto es que el CNPI pertenecía a la Confederación Nacional Campesina (CNC), cuya dirigencia vio en la formación de la central indígena una amenaza en contra de sus estructuras de control.

Por otro lado, la creación de un espacio en el que los indígenas pudieran participar, abrió muchas expectativas con respecto a su incidencia en la toma de decisiones para sus pueblos. Sin embargo, su dependencia en relación al Estado se hizo patente cuando éste impuso límites a la participación, a la toma de decisiones y al nombrar una dirigencia incondicional.

Esta situación orilló a muchas organizaciones indígenas a desconocer a sus consejos supremos y al CNPI como intermediadores ante el Estado ya que no representaban sus intereses, por lo que idearon nuevas alternativas de organización, representación y participación.

¹⁴¹ Aunque la mayoría de los campesinos son pobres, no obstante que algunos posean un pedazo de tierra, no todos lo son, como no todos cuentan con recursos para hacerla producir con algún excedente. Entre los que poseen una parcela, ésta no es mayor a la hectárea.

En el caso de los indígenas de Huehuetla, muchos de los que son propietarios de un poco de tierra es utilizada para cultivar café con la esperanza de que algún día el precio del aromático vuelva a aumentar, sin embargo, otros han optado por volver a sembrar en ella maíz y frijol.

De entre los que siguen sembrando café, algunos rentan un pedazo de tierra para sembrar maíz fundamentalmente; las rentas oscilan entre los 500 y los 600 pesos el almud (un cuarto de hectárea). Para ello se alquilan, ya trabajando la tierra de algún cacique a cambio de bajos jornales (de entre 30 y 35 pesos por día), ya como artesanos (carpinteros, albañiles).

Además, en el trabajo de la tierra participa la mayoría de los miembros de la familia. (Notas de trabajo de campo).

¹⁴² Este precio incluía el costo de la transportación, de almacenaje y el intermediarismo que ejercían los caciques entre los grandes productores y compradores. Son, como refiere Luisa Paré, quienes "han desempeñado el papel de intermediario haciendo circular de adentro hacia fuera las mercancías de la comunidad y de afuera hacia dentro las mercancías capitalistas...", en "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla", en *Caciquismo y poder político en el México rural*, Roger Bartra y otros, Siglo XXI-IIS-UNAM, México, 1985, p. 37.

¹⁴³ Cfr. Estela Martínez Borrego, obra citada, p. 86.

¹⁴⁴ Cfr. Graciela Flores Lúa, obra citada, p. 17.

¹⁴⁵ Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo Veintiuno, México, 1999, p. 95.

Durante el sexenio de José López Portillo (1976-1982), nuevamente se intentó frenar el avance del movimiento indígena con el programa de Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar) en 1977, cuyo propósito más que dar respuesta a la demanda indígena, era procurar la modernización capitalista en las zonas indígenas. Este programa fue aplicado con discrecionalidad a favor de organizaciones indígenas pertenecientes a la Confederación Nacional Campesina (CNC) y en contra de aquellas independientes de ésta, a las que reprimió, además de cancelar el reparto agrario.

Los gobiernos de Miguel de la Madrid (1982-1988), Carlos Salinas (1988-1994) y Ernesto Zedillo (1994-2000), lejos de ofrecer respuesta a las demandas de los pueblos indígenas, aplicaron políticas contrarias a ellas, al suprimir el reparto agrario y abrir el campo a los inversionistas, con la reforma al artículo 27 constitucional, dejando a las comunidades indígenas a su suerte.

Los campesinos e indígenas, entonces, comenzaron a movilizarse en defensa de su territorio, en demanda de buena tierra y a luchar por suficiente abastecimiento de productos básicos y a precios accesibles según sus recursos; también por mejores salarios a los obreros agrícolas y su derecho a sindicalizarse. Había otras demandas, como la lucha para producir y comercializar sus productos libremente, el respeto a sus formas de elección, por la defensa de los recursos naturales y contra la represión.¹⁴⁶

Estas demandas obligaron al campesinado a buscar una mayor organicidad, lo que trajo consigo el rompimiento con organizaciones gubernamentales como la Confederación Nacional Campesina (CNC), el Consejo Nacional de Pueblos Indios (CNPI) y el Congreso Agrario Mexicano (CAM), incluso el mismo Instituto Nacional Indigenista (INI), creando organizaciones amplias, es decir, en las que participaban tanto indígenas como campesinos no indígenas, desde las que se buscaban nuevas alternativas frente a la política estatal agraria.

Los objetivos de la organización indígena no se reducían a la demanda de tierra, o bien esta demanda no se limitaba a la sola dotación de ésta, sino que tenía un tinte político, social y económico, por lo que su lucha se oponía a los intereses tanto del Estado como de la burguesía agraria, toda vez que el Estado insistía en ofrecer proyectos que los hicieran más dependientes, negándoles de esta manera el reconocimiento jurídico como sujetos de derecho para actuar libremente.

De esta manera se hizo patente que lo que el Estado entendía por modernización y desarrollo en el campo consistía en la introducción de nuevas técnicas y tecnologías y en la privatización de la tierra para alcanzar mayores niveles de productividad, sin considerar los riesgos que esto implicaba para la cultura indígena.

Para los indígenas, sin embargo, el desarrollo del campo implicaba su propio desarrollo económico y social, es decir, el aumento del poder adquisitivo que les permitiera producir y reproducirse social y culturalmente. Para lograr esto era necesario incidir en la toma de decisiones respecto al campo por medio de la elaboración de proyectos que fueran ejecutados por los indígenas mismos, defendiendo sus intereses económicos y socioculturales.¹⁴⁷

Dicho de otra manera, lo que la organización indígena buscaba era el propio desarrollo al margen de lo que el Estado pudiera entender por esto, teniendo como base la lucha por la tierra y la defensa de la cultura.

Se evidenciaba así la oposición de intereses entre indígenas y Estado -incluida la burguesía agraria-, pues lo que se proponían los primeros era revertir el proceso que los había empobrecido a través de nuevas alternativas para el campo, orientadas a frenar el empobrecimiento de ellos mismos, es decir, transformar la estructura social, política y económica, y constituirse en interlocutores con el Estado estableciendo nuevas relaciones sociales con él.

¹⁴⁶ Cfr. Graciela Flores Lúa, obra citada, p. 17.

¹⁴⁷ Estela Martínez Borrego, obra citada, pp. 13-14.

El establecimiento de nuevas relaciones con el Estado implicaba que éste los reconociera como sujetos de derecho, mas al hacerlo, automáticamente los indígenas podrían demandar un trato preferencial para negociar con él de acuerdo a sus propios intereses. En suma, lo que se estaba gestando era el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios frente al Estado.

Parafraseando a Estela Martínez Borrego, es posible afirmar que la práctica del indígena como actor histórico lo ha llevado a comprender que la tierra es fundamental para su ser indígena, pero su desarrollo en tanto actor político social dependerá del control y de la apropiación efectiva de su proceso productivo como productor-comercializador-consumista. Tales como el acceso a la participación y representatividad política, la educación, la vivienda, los servicios, es decir, de su capacidad para organizarse y convertirse en una fuerza social política autónoma.¹⁴⁸

Pasaremos enseguida a mostrar los diferentes proyectos impulsados por la Organización Independiente Totonaca, a través de los cuales los indígenas totonacos buscaban generar las condiciones materiales para iniciar el camino hacia su autonomía.

2. La Organización Independiente Totonaca: la experiencia organizativa. Los proyectos.

El 22 de julio de 1989, en una Asamblea General del Pueblo Totonaco celebrada en la cabecera municipal de Huehuetla, quedó constituida formalmente la Organización Independiente Totonaca, con la tarea de enfrentar los problemas más acuciantes de la población indígena.

En efecto, para la comunidad totonaca uno de los problemas que exigían acciones inmediatas para superarlo era el de romper con el centralismo de los caciques, quienes apoyados en la estructura del Partido Revolucionario Institucional y en el gobierno estatal, mantenían el control del poder político y económico en el municipio, obstaculizando el desarrollo de los indígenas.

El control que mantenían los caciques en lo económico se reflejaba, entre otras cosas, en su oposición a construir una red carretera que facilitara la comunicación entre Huehuetla y otros municipios de la región, algunos con una importante actividad comercial, como Zacapoaxtla o Zacatlán.¹⁴⁹ Esta situación, aunada al alto costo de la económico que implicaba la transportación de los productos de un lugar a otro, impedía a los indígenas ofertar su producción en otros lugares fuera del municipio, por lo que les convenía más venderle a los caciques locales, aunque éstos pagaran por ella precios por debajo de los establecidos en el mercado, acrecentando el poder económico y político de aquellos.¹⁵⁰

En cuanto a lo político, las decisiones eran tomadas por un grupo de no más de 10 familias, la mayoría mestizas, que eran las que detentaban el poder político.¹⁵¹

Así, como una medida para detener el deterioro de la estructura social totonaca, uno de los primeros proyectos de la Organización fue el de la comercialización de productos locales que los mismos totonacos producían, abriendo con esto nuevas oportunidades de desarrollo entre los indígenas, por lo que rápidamente se convirtió en el principal opositor de los intereses de los caciques.

Otros proyectos estuvieron encaminados a revalorar y fortalecer el sistema de cargos tradicional y las danzas como una expresión de la espiritualidad totonaca.

¹⁴⁸ Cfr. Estela Martínez Borrego, p. 15.

¹⁴⁹ “Cuando yo llegué a Huehuetla, el tiempo que se hacía de Huehuetla a Zacapoaxtla era de un día y medio. Salía la gente temprano y se iba por toda la vereda hasta llegar a Zapotitlán, donde se quedaban a dormir para posteriormente al día siguiente salir temprano a Zacapoaxtla y estar de regreso antes del anochecer en Zapotitlan nuevamente, para al otro día salir para Huehuetla. O sea que para ir y venir de Zacapoaxtla la gente hacía tres días”. Entrevista al padre Mario Pérez, diciembre de 2002.

¹⁵⁰ Cfr. Luisa Paré, obra citada, p. 42.

¹⁵¹ De estas familias, quizá la única con raíces indígenas era la de José Juan Martínez Valencia, indígena totonaco originario del municipio de Tepango de Rodríguez, lo que le facilitó entrar en contacto con la población indígena de Huehuetla.

Estos proyectos se impulsaron durante los tres períodos en que la OIT fue gobierno, algunos de los cuales, desafortunadamente, se han ido abandonado.

Veamos ahora algunos de esos proyectos.

2.1 Comercialización

Desde las Comunidades Eclesiales de Base, los totonacos iniciaron una seria reflexión sobre las causas de la crisis económica y la dependencia y control de los caciques en el municipio, por lo que comenzaron a buscar otros medios para comercializar su producción de café y pimienta principalmente, con la finalidad de que ésta no se quedara en manos de los acaparadores locales.

Inicialmente el proyecto empezó funcionando con quienes participaban en las CEB's. Cuando se vieron los primeros resultados, es decir, que sí se podía vender en otras partes a buen precio, más gente se involucró en el proyecto, aun cuando no participaran en las reuniones que se hacían en las casas.

Como el número de participantes aumentara, se hizo necesaria la creación de una instancia que coordinara los trabajos del proyecto: entonces surgió la Organización Independiente Totonaca. A la realización de estos trabajos ayudó mucho el que algunas personas hubieran trabajado antes con el Instituto Mexicano del Café.

Una vez constituida la Organización, se nombró un comité de vigilancia. Este comité tenía por tarea almacenar la producción y buscar crédito financiero para pagar por adelantado la cosecha de café y pimienta, lo que les obligaba a buscar un mercado para ésta. A este respecto es muy importante mencionar la ayuda que prestó la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo de Oaxaca (UCIRI),¹⁵² ya que les proporcionó asesoría técnica para cultivar café orgánico.

En 1992 la Organización se conformó en una Sociedad de Solidaridad Social¹⁵³ con registro federal de causantes expedido por la Secretaría de Relaciones Exteriores OIT920622-EU6, lo que les permitió poder adquirir créditos entre organismos gubernamentales y no gubernamentales, como el Fondo Nacional de Solidaridad (FONAES) y la organización alemana Misereor,¹⁵⁴ y en 1994 obtuvo su registro ante la Secretaría de la Reforma Agraria (2041/94), con la intención de poder comercializar sus productos ellos mismos entre otras organizaciones nacionales y extranjeras.

¹⁵² UCIRI es una organización productora de café que comienza a trabajar en 1981 con indígenas cafecultores de los pueblos chontal, mixe, mazateco, chatino, y zapoteco de las zonas norte y centro del Istmo de Tehuantepec. Su objetivo es luchar por el beneficio de sus comunidades a través de la producción orgánica de café para su comercialización. En su lucha obtuvo su permiso para exportar e importar café, en febrero de 1985, siendo el primero en su tipo -independiente- en contar con uno, lo que les facilitó establecer relaciones comerciales con organizaciones extranjeras de diversas nacionalidades (Holanda, Alemania, Estados Unidos, Japón, Canadá, Austria, Francia, Italia, Suecia, Suiza) combatiendo, de esta manera el intermediarismo. En fechas más recientes, lograron crear su propia certificadora de café (CERTIMEX). Ver www.demexicoalmundo.com.mx/Ponencias/ExportacionOrganicosUCIRI.doc

¹⁵³ La ley de Sociedades de Solidaridad Social fue expedida por decreto presidencial el 27 de mayo de 1976 durante el mandato de Luis Echeverría Álvarez (1976-1982). Las Sociedades de Solidaridad Social (SSS) se constituyen "como un patrimonio de carácter colectivo... para crear un fondo de solidaridad y que podrán realizar actividades mercantiles" (cap. 1), y tienen por objeto crear fuentes de trabajo; poner en práctica medidas orientadas a conservar y mejorar la economía; la explotación racional de los recursos naturales; producir, industrializar y comercializar bienes y servicios que sean necesarios; educar a los socios y sus familiares en los valores nacionales, en la práctica de la solidaridad social, la defensa de la independencia política, cultural y económica del país, y el fomento de las medidas que tiendan a elevar el nivel de vida de los miembros de la comunidad (cap. 2)

¹⁵⁴ "Misereor, la Organización de los Obispos Católicos Alemanes para la Cooperación al Desarrollo, colecta fondos y apoya proyectos de desarrollo global, de desarrollo comunitario en los barrios urbanos pobres, de asistencia sanitaria y de educación vocacional y de adultos. El objetivo de la organización es prevenir la pobreza extrema en los países en vías de desarrollo y contribuir al mejoramiento duradero del nivel de vida de los menos favorecidos, sin importar raza, sexo, religión o nacionalidad.

Misereor apoya la lucha indígena por el derecho a la tierra, la promoción de su cultura, la fundación de centros de Derechos Humanos y el fortalecimiento de organizaciones indígenas. Mantiene contacto con numerosos pueblos y organizaciones indígenas de América Latina y financia sus proyectos", en Lydia van de Fliert, compiladora, *Guía para los pueblos indígenas sobre políticas, programas, asistencia financiera y técnicas de agencias internacionales, gubernamentales y no gubernamentales en América Latina*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 1997, p. 420.

El proyecto de comercialización se mantuvo hasta 1995 cuando, por un lado, se hizo insostenible el precio del café y, por otro, la nueva directiva de la Organización no supo administrar los recursos que tenía y no se movilizó para dar salida a la producción de café de sus miembros ese año, además de incumplir en los pagos de las deudas que la directiva anterior había contraído con los organismos que los financiaban.¹⁵⁵ Esto generó malestar y desconfianza entre algunos de sus miembros, que terminaron alejándose de la Organización.

De acuerdo con los estatutos de la Organización Independiente Totonaca, algunos de sus objetivos son:

- 1.- Organizar a sus miembros para trabajar los terrenos que cada uno de ellos cultiva, en base a la costumbre de "mano vuelta".¹⁵⁶
- 2.- Producir, procesar o industrializar y comercializar en común, nacional e internacionalmente, productos agrícolas tales como el café, pimienta, caña y frutales como mamey, naranja, plátano y piña.
- 3.- La práctica de medidas de producción que tiendan a la conservación de los suelos y mejoramiento de la ecología y evitar su destrucción
- 6.- Elevar el nivel de productividad en los diferentes cultivos que producen nuestras tierras como son: café, maíz, frijol, árboles frutales y hortalizas.
- 8.- Adquisición y distribución de insumos e implementos para la producción.
- 9.- Adquirir toda clase de créditos para el beneficio de los asociados.
- 11.- La explotación racional de los recursos naturales.
- 12.- La educación de los socios y de sus familiares en la práctica de la cooperación y solidaridad social, promoviendo el servicio, la justicia, y la igualdad, como un modo de ser de los integrantes.
- 13.- Fomentar las medidas que tiendan a elevar el nivel de vida de los miembros de la sociedad, lo mismo que sus comunidades, sin menoscabo de las personas humanas, costumbres y razas.
- 14.- Obtener y distribuir toda clase de bienes y servicios para satisfacer las necesidades en las distintas áreas de la vida, de sus socios, de las comunidades y familiares de éstos.
- 15.- Impulsar la instalación de granjas familiares de animales domésticos comestibles.
- 16.- Impulsar el cultivo de productos básicos y huertos hortícolas familiares.
- 17.- Creación de un fondo de solidaridad que será empelado para el bien común de todo el pueblo sin discriminación.¹⁵⁷

De los remanentes generados por la comercialización de sus productos, se creó un fondo de solidaridad social, los cuales se aplicaron en la elaboración de otros proyectos, como por ejemplo

- 1.- Para la creación de nuevas fuentes de trabajo o ampliación de las existencias, conforme a los objetivos de la sociedad.
- 2.- Para la capacitación de sus socios y personas del pueblo en lo laboral y agrícola, en la industrialización y comercialización.
- 3.- Para fomentar la educación de sus socios y familiares en base a la cultura totonaca.
- 4.- Para realizar proyectos de salud a favor de nuestro pueblo y potenciar la medicina tradicional totonaca.

¹⁵⁵ Un año antes, en 1994, la mesa directiva de la OIT contrajo un crédito por 250 mil pesos con el FONAES, mismo que fue pagado en tiempo y forma. Esto generó confianza en esta institución por lo que para el siguiente año (1995) el préstamo se duplicó (500 mil pesos), pero la nueva directiva se retrasó en los pagos, y al final dejó operando a la Organización en números rojos. Entrevista a Manuel Aquino, agosto de 2002, notas de campo.

¹⁵⁶ "Mano Vuelta": Se dice de la forma de trabajo por costumbre que se realiza entre las familias totonacas cuando se tiene apremio en un trabajo, el beneficiario lo devuelve en otro momento que lo necesite el que apoyó, antes se trabajaba en *cipitchuchut*, entre todos *desmontaban*, *sembraban* y *cosechaban*. En la actualidad, esta forma de trabajo comunitario, tiende a extinguirse debido a la alta penetración del modo de vida individualista al seno de las familias totonacas, ya que la educación en la escuela y los medios de comunicación así como las relaciones comerciales y dinerarias lo combaten de escénica", Consejo Técnico de Asesores, *La Organización Independiente Totonaca y el Centro de Estudios Superiores 'Kgojom'*, mimeo, 1999, nota 3.

¹⁵⁷ Estatutos de la Organización Independiente Totonaca, Sociedad de Solidaridad Social, art. 4.

5.- Para favorecer la alimentación del pueblo, sobre todo los más pobres, a través de tiendas populares de abasto y consumo y la concientización a través de talleres de nutrición.

6.- Para apoyar a la fabricación y confección de la ropa tradicional totonaca.

7.- Para impulsar y efectuar nuestras costumbres como totonacos.

8.- Para apoyar el desarrollo integral de nuestras comunidades caminando siempre al bien común, cuidando de que sean incorporados a este desarrollo los más pobres o marginados.

9.- Para promover encuentros e intercambios de experiencias en cuanto producción, procesamiento y comercialización de lo que se da en nuestras tierras.¹⁵⁸

Gracias a lo anterior, a partir de 1992 fue posible delinear e implementar una serie de proyectos que vinieron a reforzar éste de la comercialización para atender aquellas otras áreas que, a juicio de los mismos totonacos, eran en ese momento prioritarias, como la de salud, nutrición, economía familiar y el fomento de la propia cultura.

Los proyectos que enseguida se presentan pertenecen a esta nueva etapa de la Organización, misma que podemos ubicar a partir del año 1992.

2.2 Tienda de Abasto

Como ya se dijo, los caciques eran quienes controlaban el comercio en Huehuetla, y eran ellos también quienes fijaban los precios de compra y venta de la producción. Para que los indígenas pudieran adquirir los insumos básicos, muchas veces tenían que buscar otras formas de incrementar sus recursos, como la venta de su fuerza de trabajo, empleándose como albañiles, ayudantes de carpintería, o bien solicitando préstamos a los caciques (por los que cobraban altos intereses), que a la larga se hacían impagables. A pesar de esto, los recursos de los indígenas eran insuficientes para mantener una buena alimentación.

No obstante que la dieta de las familias totonacas consiste en maíz, frijol, chile, hierbas comestibles, café, panela o azúcar, manteca; en menor cantidad huevo, pastas y arroz, y ocasionalmente carne, la obtención de estos productos constituyen, todavía hoy, un gasto que muchas veces es imposible hacer frente. Hay quien cría animales pequeños, como gallinas los más o cerdos los menos, los cuales se reservan para celebrar algún acontecimiento importante, o bien para venderlos en caso de que se les presente alguna eventualidad. Sin embargo, las condiciones de insalubridad en que son criados provocan enfermedades en los animales, dejándolos en condiciones no aptas para su consumo ni para su venta. Pese a esto, así los consumen.¹⁵⁹

Ahora bien, los precios de las mercancías que los caciques comercializaban en Huehuetla eran elevados porque en ellos se incluía el costo del almacenamiento y de transportación al menos, además de su propia ganancia, por lo que no siempre podían adquirirlos los indígenas.

Como una medida para que los recursos económicos de los totonacos rindieran en cuanto a la adquisición de insumos básicos, la Organización implementó el proyecto de la Tienda de Abasto Popular en la que los habitantes del municipio y de otros pudieran adquirir las mismas mercancías a precios más bajos.

Las mercancías que ahí se ofrecían, como café, maíz, panela, azúcar, manteca, aceite, jabón, galletas, o bien pilas, lámparas de mano, ceras, eran adquiridas por un comité nombrado por la Organización, que se encargaba de tratar directamente con los proveedores o con los productores, con la intención de conseguir los mismos productos para ofertarlos a un menor precio, con lo que se pretendía contribuir a que la población indígena, al acceder a estos bienes a precios más baratos, pudiera elevar sus niveles de nutrición, sin que para ello tuvieran que seguir recurriendo a los créditos de los prestamistas.

¹⁵⁸ Estatutos de la Organización..., art. 19.

¹⁵⁹ Cfr. *Plan Pastoral Parroquial*, parroquia del Divino Salvador de Huehuetla, Arquidiócesis de Puebla, 1992-1993, p. 12.

Esas mercancías eran adquiridas ya en Zacapoaxtla, Zacatlán o Cuetzalan. Para hacer funcionar este proyecto se echó mano inicialmente de los mismos remanentes que el proyecto de la comercialización les iba generando, posteriormente éste fue combinado con las ganancias que la misma tienda reportaba para seguir comprando más productos.

Este proyecto que empezó a operar en 1992, ha tenido altibajos, en parte porque en ella se invertían ganancias del proyecto de comercialización, las cuales se redujeron cuando el precio del café cayó, pero también porque no ha habido una estricta vigilancia de los recursos que en ella ingresan, es decir, un control de las ganancias que se compran y se venden.

Otro proyecto importante y que se mantiene todavía es el de la tienda de artesanías. Éste es impulsado por las mujeres que participan en la Organización.

En esta tienda se ofrecen faldones, quexquemets, naguas, blusas y fajas, y artículos ornamentales propios del vestido tradicional de las mujeres totonacas, como pulseras, aretes, listones, las cuales son elaboradas por ellas mismas de manera artesanal.

De este modo se promueve entre las mujeres totonacas el uso del vestido tradicional, contribuyendo así a mantener viva la cultura y la identidad étnica a través del vestido, dando así cumplimiento a uno de los objetivos de la OIT, que es el de reivindicar las raíces indígenas del pueblo.

Con estos proyectos, la Organización pudo ofrecer a sus miembros una alternativa para seguir produciendo y obtener de su venta ganancias mayores a las que les ofrecían los acaparadores locales. Así, al mismo tiempo que generaba empleo, contribuía a detener la migración de la población, mayoritariamente joven.

2.3 Caja popular

Este proyecto buscaba contrarrestar la situación de pobreza generada tanto por la política agraria como por la burguesía agraria, cuyos representantes inmediatos eran los caciques locales y regionales.

Como hemos visto, los caciques se aprovecharon de las condiciones que ellos mismos construyeron para acrecentar sus ingresos por medio de préstamos que hacían a los indígenas a cambio de sus tierras, cobrando además, intereses tan altos (del 25 al 40%) imposibles de pagar.

Por eso precisamente la Organización implementó en 1992 una Caja de Ahorro, para que los habitantes del municipio, no sólo los totonacos sino también los mestizos pobres, pudieran acceder a créditos con intereses menores, sin que tuviera que dejar en prenda sus tierras.

Además, los intereses que se cobraban eran reinvertidos en otros proyectos, o bien, para la adquisición de alguna parcela en la que todos los miembros de la Organización trabajaran y lo producido fuera ya repartido entre los mismos socios o bien comercializado, con lo que se pretendía afrontar el problema de la alimentación entre la población.

Sin embargo, este proyecto ha dejado de funcionar en buena parte, debido a la mala administración de los recursos que los proyectos generaron.

2.4 Medicina tradicional y herbolaria

El proyecto de medicina tradicional también fue impulsado desde 1992, y estaba orientado, por un lado, a enfrentar el problema de la salud a través de la medicina tradicional, y por otro, no solamente se trataba de volver a prácticas curativas ancestrales, sino que se pretendía revalorarla como una verdadera alternativa, sobre todo entre la población pobre.

A pesar de que no pueden negarse los esfuerzos que el Estado ha realizado para proporcionar servicios de salud a la población a través de la puesta en práctica de programas, éstos han sido insuficientes y no han tenido el alcance que se ha precisado.

En el caso de Huehuetla, por ejemplo, en 1989 solamente funcionaban casas de salud en la mayoría de las comunidades y una clínica en el centro, donde se presentaban, al menos, dos problemas. Uno era el desabasto de medicamentos y más cuando se trataba de enfermedades que requerían de algún tratamiento especial. (Pese a que hoy funcionan el hospital y un mayor número de clínicas, este problema persiste, y la población tiene que adquirir los medicamentos con sus propios recursos, ya sea en la única farmacia que existe en el municipio, bien en Zacapoaxtla cuando el medicamento no se encuentra, o esperar hasta que la tengan en la farmacia.)

El otro problema se refería a la falta de médicos, enfermeras o pasantes de medicina general, pues quien atendía en las casas de salud eran personas de la misma comunidad que apenas si contaban con alguna capacitación, insuficiente para atender problemas graves (de hecho, en las comunidades donde todavía hay casas de salud así funcionan). En estos casos se acudía con los médicos (particulares), pero sus honorarios por cada consulta eran altos y la población sin recursos no podía pagarlos. El único lugar 'cercano' al que la gente podía acudir para ser atendida gratuitamente era Zacapoaxtla, pero para llegar a este lugar se hacía poco más de un día de camino por la falta de carretera; además ellos mismos tenían que asumir los gastos de traslado, propios o de sus pacientes, pues no había ambulancias, y el gobierno municipal no ofrecía ayuda alguna. Para enfrentar esta situación los habitantes, o bien vendían algunos de sus bienes, o bien solicitaban algún préstamo entre los caciques.

Uno y otro problema eran, entonces, la mayor parte de las veces, resueltos por la vía 'tradicional', esto es, echando mano de plantas para curar o prevenir enfermedades y se recurría a los médicos tradicionales, impidiendo, de esta manera, que cayeran en desuso entre los indígenas y mestizos pobres.

No fue, sin embargo, sino con la construcción de clínicas en las comunidades -hoy la mitad cuenta con este servicio- y, más aún, con la puesta en marcha del hospital regional, el cual atiende a la población de 5 municipios, además de Huehuetla -Caxhuacan, Olintla, Tuzamapan de Galeana, Jonotla y Zozocolco-, que el uso de plantas medicinales y las consultas a los médicos tradicionales disminuyeron.

A esto han contribuido las campañas de vacunación que, además de minimizar la acción curativa de las plantas, son presentadas como 'fórmulas mágicas' para erradicar cualquier enfermedad. El problema en este caso es que no se han generado las condiciones nutricionales ni higiénicas para garantizar la eficacia de las vacunas.

A lo dicho hay que agregar que muchos programas gubernamentales (que generalmente consisten en entregar dinero o despensas) están condicionados a la asistencia periódica a consultas en las clínicas o en el hospital (lo que da una apariencia de recibir un pago por esto), donde también reciben pláticas sobre planificación familiar, nutrición, medidas de higiene, salud mental y reproductiva, sida y derechos humanos, entre otras, como ocurre con los programas federales *Oportunidades* y *Contigo es posible*,¹⁶⁰ u ocurría con los de *Progres*a y *Solidaridad*, entre otros.

¹⁶⁰ A pesar de los aportes que estos programas ofrecen a las indígenas particularmente, también han servido para aplicar otras acciones, como la esterilización o el ligamiento de las mujeres sin su consentimiento o sin la información suficiente, y para el desvío de fondos, pues cuando éstas son dadas de 'baja' del programa al acumular dos o más inasistencias, el dinero que recibían se queda entre las personas que administran dichos programas. Quiero mencionar también que durante mi estancia en Huehuetla pude darme cuenta que los días que se entregaba el dinero del programa, en las cantinas era notoria la presencia de totomacos, pues según mis informantes, éstos se gastaban el dinero recibido en ellas.

Lo anterior me sugiere que este tipo de programas no debieran reducirse a la entrega de dinero, pues a mi juicio solamente crean más dependencia entre los habitantes, ni orientarse solamente a un sector de la población -en este caso las mujeres-, sino que debería estar contemplado para hombres y mujeres. Notas de campo.

La ineficacia de estos programas para resolver problemas tan elementales como los que se han apuntado, llevó a los totonacos a reactivar sus propios mecanismos de salud de donde surge el proyecto de medicina tradicional.

Este proyecto tenía una doble intención. Por un lado un médico tradicional ofrecía atención médica (consultas) a la población que lo solicitara, y por otro, se enseñaba a la gente a preparar sus propios medicamentos hechos a base de plantas. De esta manera, la medicina tradicional se revela no sólo como una alternativa de salud, sino también económica.

En la actualidad el consultorio se localiza en el curato antiguo, donde el médico tradicional, Sr. Aurelio, atiende a los pacientes jueves y domingos de 10 a 14 horas; cuenta con una farmacia de medicinas naturales, algunos de los cuales él mismo prepara y otros los adquiere en centros naturistas.

Este proyecto estuvo acompañado de la integración de un grupo de mujeres, a las que se capacitó en la atención de enfermedades propias de las mujeres, ya para prevenirlas o bien para curarlas. También se formó un grupo de parteras. Desafortunadamente este grupo se desintegró, y hoy algunas de esas mujeres atienden en el hospital regional.¹⁶¹

Es importante destacar que en los últimos 3 años, los alumnos del Centro de Estudios Superiores Indígenas 'Kgojom', coordinados por el Sr. Aurelio, han contribuido a la creación de un jardín botánico, con la finalidad, entre otras cosas, de preservar algunas especies de plantas que los jóvenes han recolectado y para que éstos conozcan sus propiedad curativas.

2.5 Consejo de Ancianos

Uno de los primeros pasos dados en el proceso de consolidación de la Organización Independiente Totonaca fue la integración del Consejo de Ancianos. Posteriormente, una vez que la OIT fue creada, los Ancianos constituyeron la máxima autoridad moral de la Organización, y se implementaron talleres para revalorar su función y carácter tradicionales.¹⁶²

El Consejo de Ancianos está conformado por unas 40 o 60 personas de casi todas las comunidades. Para formar parte de este grupo es necesario haber pasado por todos los cargos tradicionales (semanero, fiscal, mayordomo) y haberse desempeñado en ellos de manera responsable; además, se pide que cumpla con las tradiciones, que sea tranquilo y se preocupe por los problemas de su comunidad. Por tales motivos no son electos, sino que todo aquel que quiera ser del Consejo tiene que cumplir con esta suerte de 'requisitos'.

Su principal función es la de asesorar a la mesa directiva de la Organización. Tiene también otras funciones, como reunirse cada mes en *Kgoyomachuchut* para rezar por el pueblo¹⁶³ y adornar el templo los días seis de cada mes a fin de garantizar la presencia del Divino Salvador.¹⁶⁴

¹⁶¹ El médico tradicional de la Organización, el Sr. Aurelio, ha sido invitado a atender a la población en el hospital regional, pero no ha aceptado porque, según él, lo que quieren es que la gente se acostumbre a asistir al hospital o a las clínicas a consulta para ir desplazando las prácticas tradicionales luego de hacer prescindibles sus servicios. Entrevista abierta al Sr. Aurelio, agosto de 2002.

¹⁶² En general en cada comunidad las personas adultas o mayores gozan de cierto respeto, pero no todas de reconocimiento: esto es lo que hace la diferencia entre una persona adulta y un anciano. El reconocimiento que se da a los ancianos les viene de su (buen) desempeño en las tareas que la comunidad les confía, confiriéndoles así un alto grado de confiabilidad y autoridad suficiente para expresar sus comentarios en las asambleas del pueblo.

¹⁶³ Ver nota 1, capítulo 2.

¹⁶⁴ Esta acción de los Ancianos tiene que ver con uno de los relatos de la tradición oral de Huehuetla que cuenta la manera en que fue encontrada la imagen del Divino Salvador, a quien está dedicado el pueblo. Aunque existen diferentes versiones sobre esto, referiré el que a mi juicio es el más aceptado.

Hace mucho tiempo se encontró en una cueva (*Katuwaxchuhut*) que se halla en el camino que en la actualidad comunica a Huehuetla con la comunidad de Francisco I. Madero, la imagen del Divino Salvador. La imagen se hallaba como envuelta en chiles serranos, y fue llevada inicialmente a Kgoyomachuchut, en el lugar donde ahora se levanta la ermita dedicada a la Virgen de Guadalupe, y luego fue trasladada al lugar donde ahora está erigido el edificio parroquial, en una ermita construida provisionalmente.

Pero por la lejanía, la gente dejó de visitarla y venerarla, por lo que se fue a otro pueblo, a Zozocolco dicen algunos, a Espinal otros, ambos en Veracruz. Y aunque fueron por ella, la imagen volvió a irse porque no la respetaban. Así

Durante los años en que la OIT fue gobierno, el Consejo de Ancianos fue reconocido como “la máxima autoridad social en el campo”; así quedó asentado en el artículo 13 del Bando de Policía y Buen Gobierno que entró en vigor el 25 de octubre de 1996.¹⁶⁵

La revaloración del Consejo de Ancianos como autoridad se inició en las Comunidades Eclesiales de Base; en ellas los Ancianos o Tatitas tomaban la palabra, transmitían las enseñanzas antiguas, las costumbres, la historia oral, los ritos, y la gente los escuchaba porque su autoridad estaba respaldada por su experiencia de servicio al pueblo. Por su importancia en cuanto a la reivindicación totonaca, se decidió en las CEB restablecer el Consejo de Ancianos. En este sentido, pues, la constitución del Consejo de Ancianos fue el primer paso hacia la Organización.

2.6 Danzas

La danza es una expresión muy fuerte de la espiritualidad indígena. A través de ella se busca agradecer a Dios los frutos de la tierra, al mismo tiempo que se pide su intervención para obtener buenas cosechas. La danza da vida al pueblo, unidad y resistencia, al tiempo que reafirma la identidad étnica y cultural.

El proyecto de revalorar la danza tenía como objetivo la resignificación de lo que ésta representa para el pueblo, pues mucha gente comenzó a verlas como un espectáculo, o bien como una pérdida de tiempo que no reportaba ninguna ganancia económica.

Esto se explicaba en parte porque la mayoría de quienes así la veían, era gente que había estado un tiempo en alguna ciudad trabajando, donde el contacto con una realidad diferente les introducía en un proceso de pérdida de identidad.¹⁶⁶

Así, con personas -adultas en su mayoría- que se dedicaban a bailar se formó un grupo para transmitirles a los jóvenes que quisieran ser parte de un grupo de bailarines con todo lo que esto implicaba (como la promesa de bailar por cuatro años seguidos y observar la serie de prohibiciones que la condición de bailarín les obliga).

El objetivo del proyecto consistía en mantener vivo el espíritu de las danzas. Simultáneamente se creó un grupo de músicos, algunos de ellos habían sido bailarines en su juventud, para que éstos a su vez transmitieran a los nuevos bailarines el sentido de las danzas y de la música.

Las danzas que más se practican son la de “Los Negritos”, “Los Huehues”, “Los Toreadores” y “Los Quetzales”; la de “Los Voladores” se practicaba pero dejó de hacerse porque hace cerca de diez años uno de los bailarines cayó cuando apenas llevaba un par de vueltas.

Todo este trabajo de revaloración cultural tuvo un fuerte impulso de la iglesia local, que hizo de estos proyectos su acción prioritaria, como lo demuestran los planes pastorales parroquiales de 1992 y 1994, y a los que contribuyó para su implementación entre los mismos indígenas.¹⁶⁷

sucedió un par de veces, hasta que la población cayó en la cuenta de que lo que la imagen necesitaba era una iglesia y hacerle su fiesta.

¹⁶⁵ Cfr. Diario Oficial del Estado de Puebla, octubre 25 de 1996.

¹⁶⁶ Es común que al llegar a cierta edad los jóvenes, indígenas y mestizos, hombres y mujeres, comiencen a migrar hacia diferentes puntos del país en busca de trabajo para mejorar sus condiciones de vida, o de acceso a niveles superiores de estudio ante la carencia de oportunidades reales para que los jóvenes se desarrollen, bien en lo laboral, bien en lo académico.

Sin embargo, los jóvenes que experimentan un proceso de migración, sobre todo, los indígenas, quedan expuestos a una interacción cultural que muchas veces les provoca un choque creando un fuerte impacto en ellos que trastoca elementos identitarios, lo que se refleja en el vestir, el hablar, y en la adopción de prácticas ajenas a su cultura. A decir de mi informante, este proceso es tan rápido que una semana es suficiente para que esto ocurra.

¹⁶⁷ El objetivo de estos planes era “Los Agentes de pastoral, asumiendo la actitud de Jesucristo, vamos a concientizarnos con nuestro pueblo, a través de una evangelización liberadora, encarnada y celebrada sacramentalmente, a fin de que recuperando y valorando nuestra cultura y religión, nos organicemos para cambiar las estructuras de pecado y construir el Reino de Dios”. En ellos se contempla la programación de diferentes talleres que ayudaron a reforzar los proyectos de la Organización.

3. La experiencia de la OIT como gobierno

Sin duda, uno de los logros más relevantes de la OIT fue su paso por la presidencia municipal. Esta experiencia constituyó un salto muy importante en el proceso de consolidación de la Organización y, más aún, el de la búsqueda de un mayor desarrollo del pueblo totonaco.

En este sentido, es de destacar la gestión que el gobierno indígena llevó a cabo ante instancias de gobierno estatal y federal para dotar del mayor número de servicios públicos a las comunidades.

También es importante mencionar el hecho de que con la llegada de los indígenas al poder se inició una nueva etapa para ellos al comenzar a participar de manera directa en los asuntos políticos del municipio.

Uno de los proyectos más importantes que se gestó durante el gobierno indígena fue el Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgoyom (CESIK), del que hablaremos más adelante.

En este período de gobierno, uno de los proyectos más fructíferos y que se mantiene hasta el día de hoy es el que se refiere al Centro de Estudios Superiores Indígenas 'Kgoyom', el cual constituye una alternativa educativa de nivel medio superior para los jóvenes indígenas y no indígenas que quieran continuar su formación académica, en la que se enfatiza la importancia de mantener vigente la cultura totonaca.

El primer presidente municipal de la OIT fue el señor Mateo Sánchez, originario de la comunidad de Leacaman, de donde fue miembro del comité de educación, y es catequista hasta el día de hoy. En 1986 fue candidato a regidor propietario en la planilla que encabezaba la precandidata a la presidencia municipal por el PRI, Estela Martínez Moreno. Su probado compromiso en bien de su comunidad y su entrega en las labores catequéticas, hicieron de él el candidato idóneo para representar a la OIT en las elecciones de 1989 en alianza con el PRD.

El ascenso de los indígenas al gobierno local provocó diferentes reacciones entre la población. Entre algunos indígenas y pocos mestizos, por ejemplo, despertó mucha confianza y generó también muchas expectativas; en otros indígenas, como en la mayoría de los mestizos, mantuvo la desconfianza y la incredulidad. Para los caciques, en particular, representó un fuerte golpe a sus intereses políticos, ya que al perder se hizo patente el fin de su carrera política, y marcó su retiro para dar paso a las generaciones jóvenes, a las mismas que tres años atrás les habían cerrado el camino.

Es importante señalar también, que esta experiencia de 'gobierno indígena', que se extendió hasta 1999, tuvo repercusiones políticas en otros municipios de la Sierra. Los indígenas comenzaron a acceder a puestos de representación popular, incluido el de presidente, por la vía del voto, promovidos ya por alguna organización, ya por algún partido político diferente del PRI.

Lo que más se ha destacado de estos nueve años de gobierno ha sido la inversión en obra pública que benefició a las comunidades del municipio. Sin embargo, esto supuso ponerlas en movimiento y potenciar las asambleas locales como espacios de decisión. La forma de gobernar, 'de cara al pueblo', fue prácticamente una innovación. Desafortunadamente en muchos indígenas privó la desmovilización una vez obtenido el beneficio inmediato. Este es uno de los grandes retos a que se enfrenta la Organización para fortalecerse, más allá de procesos electorales.

En este apartado se presentarán algunas características relevantes de esta gestión indígena que fue sucedida por el PRI en 1998.

3.1 Gobierno indígena

Antes de exponer lo que se refiere al gobierno indígena, me parece importante revisar algunas de las causas que (legitimaron y) motivaron a los indígenas a competir por la presidencia municipal.

Como ya se mencionó en otro lugar de este trabajo, hasta antes de la elección de 1989 los indígenas totonacos no elegían a las autoridades del municipio, éste era un derecho del que habían sido marginados muchos años atrás. En efecto, eran los mismos caciques quienes decidían quién habría de gobernar la localidad, dándole un dejo de 'legalidad' y 'formalidad' al proceso tachando las boletas electorales en la presidencia. Esto era así, en buena medida, porque no había más partido que el PRI, lo que les permitía manejar los comicios a su antojo.

Además, desde el poder local, los caciques junto con las autoridades municipales habían generado un 'orden social' que excluía a los indígenas de los procesos sociopolíticos que les afectaban directamente, acentuando, así, la diferencia entre éstos y los mestizos. Dicho orden, por otra parte, había creado una serie de condiciones sociales y económicas que agudizaban la pobreza de los totonacos y su dependencia con respecto a los caciques.

Ante esta situación, los indígenas buscaron una alternativa a su participación social y política, centrándose inicialmente en la elección de las autoridades. Esto exigía romper con el unipartidismo priísta imperante en el municipio. La experiencia que la elección interna del PRI en 1986 les había enseñado que no era suficiente la presencia de otro partido, el cual evidentemente debería contar con el respaldo del pueblo, pues quienes controlaban al PRI impedían en la medida de lo posible la presencia de algún otro partido. Por eso optaron por organizarse primero y luego elegir un partido, ya que de esta manera podía obstaculizarse al partido, pero no a la organización, menos si ésta expresaba la voluntad y demandas del pueblo.

Por esta razón, algunos meses antes de constituirse como Organización (entre abril y mayo), los totonacos decidieron que podían participar en las elecciones municipales de 1989 con un candidato propio. Se enfrentaron, de esta manera, a una disyuntiva: hacerlo por el mismo PRI o bien por otro partido.

“En aquél tiempo pues se vio muy, o sea se analizó mucho, porque había compañeros que decían que no teníamos por qué cambiar de partido, porque el partido del PRI, el partido es un partido oficial, que no teníamos por qué agarrar otro partido, eso decían otros compañeros de otras comunidades, pero ya años atrás, ya me había, este, elegido... entonces ahí no pudimos ganar porque pues es el mismo PRI, y por eso yo tuve que decirle ‘sabes que –porque ya vimos- si vamos a, si va a estar dos candidatos en el mismo partido, es muy difícil ganar, nos van a hacer trampa, mejor hay que tomar otro partido’ y así lo hicimos, tuvimos que tomar este partido del PRD...”¹⁶⁸

La opción por el Partido de la Revolución Democrática (PRD) se dio porque en ese entonces el padre Salvador Báez Teutli se enteró de que este partido acababa de formarse en la ciudad de México y se lo comunicó a los indígenas, quienes se inclinaron por él.¹⁶⁹ Y fue hasta entonces cuando se buscó un acercamiento con su dirigencia para establecer una alianza con miras a la próxima elección municipal. Una vez formalizada la Organización, la alianza entre ésta y el PRD se concretó; dicha alianza, contemplaba el respeto a las formas de elección de la Organización, sin que el partido pudiera tener injerencia alguna.

¹⁶⁸ Entrevista a Mateo Sánchez, por Korinta Maldonado Goti, 22 de septiembre de 2001.

¹⁶⁹ Estela Martínez Moreno afirma que “El sacerdote Salvador Teutli párroco de Huehuetla, a principios de 1989 empezó a organizar a la gente indígena para participar en los próximos comicios electorales, haciéndolo con la ayuda de su vicario el Sacerdote Mario Pérez, las religiosas carmelitas y los catequistas de las comunidades... Asesorados por el sacerdote decidieron hacerlo por otro partido... diciéndoles el sacerdote que se había publicado en el periódico el registro de otro partido el PRD y que buscarían sus dirigentes para formar parte de este partido” (obra citada, pp. 72-73). Esta información es incorrecta, pues nunca se buscó al partido para ser parte de él y tampoco fue el sacerdote quien le dijo a los totonacos que se tendría que contender por otro partido, sino que fueron ellos mismos quienes decidieron, como lo demuestra el testimonio de Mateo Sánchez.

El vuelco de los indígenas hacia un asunto tan importante como era la elección de autoridades civiles, les puso en movimiento de tal manera que la de 1989 no sólo fue la primera elección más competida como menciona Estela Martínez Moreno, sino que fue, de hecho, la primera elección real que se realizó en el municipio,¹⁷⁰ y (que) trajo consigo la derrota del candidato del PRI.

La gran participación de los indígenas en este proceso fue favorecido por el espacio creado por las Comunidades Eclesiales de Base, donde se reforzó el trabajo de concientización para votar por *sus* candidatos, que no sólo los representaban en tanto indígenas, sino también en cuanto a sus intereses.¹⁷¹

Sin embargo, la Organización encontró muchos obstáculos, como el asesinato de uno de sus militantes, la intimidación de sus miembros por parte de los caciques, o bien cuando hubo que registrar su planilla y el comité municipal electoral se negó a hacerlo, por lo que los indígenas tuvieron que desplazarse hasta la ciudad de Puebla para conseguirlo.¹⁷²

* La jornada electoral de 1989

La elección de 1989 se llevó a cabo el 26 de noviembre. Ese día, desde muy temprano los totonacos habían llegado a la cabecera municipal para votar, donde habrían de instalarse las casillas.

Aun cuando las autoridades y los directivos priístas municipales confiaban en la poca participación indígena, para asegurarse que esto sucediera, en connivencia con el comité electoral municipal, además de instalar las casillas en el centro como siempre había sucedido, las ubicaron de tal manera que los indígenas se confundieran y así evitar que votaran. También contrataron gente de otros lugares para que votara por el candidato del PRI.

Sin embargo, al ver las autoridades la masiva afluencia de indígenas para emitir su voto, una hora después de iniciada la jornada, las autoridades, en un acto autoritario e intimidatorio a la vez, ordenaron suspenderla argumentando que no había condiciones para que la elección se llevara a cabo porque había gente 'extraña' al municipio. Mas, aconsejadas que no era ésta la mejor decisión, la elección se reanudó una hora más tarde, esta vez con la presencia de

Por otra parte, el vínculo entre los religiosos y la OIT llevó a interpretaciones malintencionadas sobre su influencia en la Organización. Su función se limitaba a la de asesores, y no eran ellos quienes tenían la última palabra sino la Asamblea del Pueblo. Por ejemplo, Estela Martínez Moreno refiere que fue el padre Salvador Báez quien eligió a Mateo Sánchez Espinoza como candidato a la presidencia, luego de anular una primera elección porque quien había resultado electo (Armando Quiróz -Estela no menciona el nombre) "no cumplía con los preceptos de la iglesia y por lo tanto no iba a poder manipularlo". (p. 75)

Ciertamente la elección se anuló pero no porque Armando Quiróz no cumpliera los preceptos de la iglesia ni mucho menos por no ser manipulable, sino porque no era indígena. Entrevista a Pedro Juárez García, agosto de 2003.

¹⁷⁰ Estela Martínez Moreno, obra citada, p. 76.

¹⁷¹ Los candidatos de la OIT a la presidencia y a regidor eran elegidos en Asamblea General del Pueblo. Previa a ésta los comisionados de la Organización en cada comunidad realizaban asambleas locales en las que se proponía a los candidatos, quienes eran presentados a la Asamblea General. Las personas presentadas debían ser miembros activos de la Organización y haber desempeñado la mayoría de los religiosos y comunitarios (como topil, semanero, fiscal, mayordomo, comisionado, promotor) de manera responsable, pues esto garantizaba que quienes gobernarán lo harían con espíritu de servicio, pues ¿de qué manera podía servir al pueblo alguien que no tuviese esta experiencia?

A la asamblea llegaban los delegados de cada comunidad, los comisionados, la directiva de la Organización, el Consejo de Ancianos, los distintos comités de cada comunidad, los asesores de la Organización, mayordomos, fiscales, semaneros, topiles, jueces de paz, promotores, y toda la gente que estuviera interesada, además de los candidatos.

En ella se exponían los motivos por los cuales la comunidad los elegía. Posteriormente, de entre todos los candidatos se elegían a quienes fueran a integrar la planilla y se convocaba a una nueva Asamblea Local para que ahí se presentaran a los candidatos, y se anunciaba la próxima Asamblea General en la que se elegiría a la nueva planilla. A ésta llegaban todas las personas interesadas.

La Asamblea General comenzaba con la Oración de los Cuatro Rumbos, se hacían cantos en totonaco y se hacía oración para pedir la bendición de Kimpuchinakan Dios. Seguido de esto, los miembros del Consejo de Ancianos hablaba sobre la importancia del servicio al pueblo, y se presentaba a los candidatos. Una vez hecho lo anterior, los miembros de cada comunidad presentes elegían en votación directa a los candidatos. Éstos, una vez electos, eran exhortados por alguno de los miembros del Consejo de Ancianos -generalmente el presidente o representante de ellos- a servir y trabajar por el bien del pueblo. Entrevista a Griselda Teresa Tirado Evangelio, agosto de 2002.

¹⁷² Korinta Maldonado Goti, obra citada, p. 129.

policías municipales armados y civiles ‘disfrazados’ de policías apostados en las casillas con el pretexto de ‘vigilar’ el proceso, y así ‘evitar’ cualquier problema. Los indígenas, empero, seguían votando.

Hacia el mediodía la elección fue suspendida nuevamente. Para entonces Mateo Sánchez Espinoza, candidato a presidente por la OIT, había sido llamado a la presidencia, donde estuvo retenido poco más de dos horas. Esta vez, sin embargo, intervino el padre Salvador Báez, quien habló con Genaro Valeriano, entonces presidente municipal, para que liberara a Mateo Sánchez y permitiera a los indígenas votar, y así evitar un conflicto mayor entre indígenas y mestizos.

Después de liberar a Mateo y reanudar la elección, ésta duró un par de horas más (hasta las cuatro y media de la tarde, aproximadamente), cuando el comité municipal electoral ordenó en definitiva la suspensión de la jornada.

Se procedió luego a contar los votos. Como los resultados favorecieran a Mateo Sánchez, algunas personas intentaron robar las urnas, lo que pudieron hacer solamente con la de la comunidad de Cinco de Mayo y no en las demás porque los totonacos, que en todo momento permanecieron en el centro, impidieron que lo hicieran con las otras.

Una vez cerrada la elección y hecho el conteo, los totonacos acompañaron, la mayoría a pie, a los miembros del comité electoral hasta el río Tehuancate, donde elementos del comité estatal electoral recibieron los paquetes electorales.¹⁷³

Quince días después el comité electoral del Estado entregó la constancia de mayoría en la que se reconocía el triunfo de Mateo Sánchez con 2,645 votos a favor contra 2,481 para el candidato del PRI (no confirmados).¹⁷⁴

El cambio de poderes se realizó el 15 de febrero de 1990, de acuerdo con el artículo 50 de la Constitución Política del Estado, quedando constituido el Ayuntamiento de la siguiente manera:

- Presidente Municipal: Mateo Sánchez Espinoza
- Síndico: Aurelio Mora Huerta
- Regidor de Gobierno: Bonifacio Vega Sánchez
- Regidor de Salud: Miguel Espinoza
- Regidor de Educación: Silverio Gómez
- Regidor de Hacienda: Juan García Bernabé
- Regidor de Industria y Comercio:
- Regidor de Obras: Bernardo Hernández Márquez
- Tesorero: Mateo Gaona
- Asesores: Rubén Moreno y Socorro Quezada¹⁷⁵

Una de las características de los gobiernos indígenas fue su preocupación por dotar de servicios públicos a las comunidades. Esta preocupación, empero, respondía a un proyecto propio de la Organización, cuyo principio es el respeto hacia el otro con miras al establecimiento de una sociedad comunitaria.¹⁷⁶

Respecto a la manera de impartir justicia, no se realizó ninguna ‘cacería de brujas’ en contra de los mestizos, sino que se castigaba a quien infringiera la ley, ya fuera mestizo o indio.

Y en cuanto a los salarios de quienes tenían algún cargo en el ayuntamiento, éstos fueron siempre considerados más como una ayuda que como un salario, por lo cual eran mínimos.

¹⁷³ Entrevista a Juan García Bernabé, julio de 2002.

¹⁷⁴ Estela Martínez Moreno, obra citada, p. 77.

¹⁷⁵ Memoria del Taller sobre la experiencia de la OIT como gobierno, Huehuetla, 21 de julio de 2002.

¹⁷⁶ Proyecto histórico de UNITONA, mimeo, s/f, p. 10. (UNITONA son las siglas de la Unidad Indígena Totonaca-Nahuatl).

* Primer Gobierno Indígena (1990-1993)

Algo que caracterizó al primer gobierno totonaco fue la realización de Cabildos Abiertos en los que participaba toda la gente que quisiera, los indígenas eran los que más participaban. Ahí hacían oír su voz tanto para demandar alguna ayuda como para corregir al presidente y a sus regidores, para evaluar el trabajo del gobierno, para decidir sobre la forma en que se habrían de gastar los recursos llegados del Estado y de la Federación. Mateo Sánchez cuenta que cuando él fue presidente tuvo que reconocer algunos errores que le hacían notar y aceptar que lo corrigieran.¹⁷⁷

Es importante señalar que la manera en que se designaron y ejercieron los recursos para obras en este trienio fue a través de asambleas locales y general. Por ejemplo, cada año se solicitaba un determinado monto para obras con base en lo que cada comunidad requería. Para ello, cada comunidad nombraba un comité de obras (que se componía de un presidente, un tesorero, un secretario y los vocales), que se encargaba de convocar al pueblo para que éste decidiera la obra que hacía falta en la comunidad.

Posteriormente, cada uno de estos comités presentaba al Cabildo la propuesta de sus comunidades para que se contemplara en la programación presupuestal del año siguiente.¹⁷⁸ Esta medida permitió maniatar a los delegados de la Secretaría de Finanzas del Estado, quienes muchas veces se presentaron 'sorpresivamente' en la reunión de Cabildo para tratar de inducir a la realización de alguna obra.¹⁷⁹

Una vez que el Congreso del Estado aprobaba el presupuesto y se enviaba al municipio, se convocaba a los diferentes comités de obras para hacer de su conocimiento qué obras podían llevarse a cabo. Y entonces los miembros de la comunidad beneficiada se ponían a trabajar una vez recibido el monto asignado.

Por su parte, cada mes el comité de obras estaba obligado a entregar las notas de gastos de la obra a la presidencia para que ésta, a su vez, hiciera el informe que tendría que presentar a la Secretaría de Finanzas. Se trataba de cuidar hasta el menor detalle, pues tratándose de un gobierno no priísta se buscaba la manera de acusarlo, en este caso, por ejemplo, de un mal manejo de los recursos que le llegaban al municipio; en muchas ocasiones los delegados de dicha Secretaría llegaron a hacer auditorías al municipio sin previo aviso.¹⁸⁰

De esta manera, los indígenas pudieron solicitar la introducción de servicios en sus comunidades, como el alumbrado, cajas almacenadoras de agua potable, carretera -camino de terracería-, lo cual también era una demanda indígena a la que los presidentes no indios se habían negado a subsanar.¹⁸¹

La introducción de servicios, así como la adquisición de terrenos para la construcción de clínicas o casas de salud, aulas para educación preescolar y primaria, y en algunos casos secundaria, o bien para la construcción de canchas de básquetbol para las comunidades o la reparación de los templos; y los apoyos económicos hechos a particulares para comprar medicamentos, materiales para la construcción de vivienda o para pagar transporte cuando era necesario trasladarse a Puebla o Zacapoaxtla por alguna necesidad, e incluso el apoyo para el traslado de algún enfermo o difunto en vehículos oficiales del municipio, traía consigo el reconocimiento de la dignidad humana de los totonacos, tantas veces pisoteada por las autoridades anteriores al gobierno indígena.¹⁸²

¹⁷⁷ Entrevista a Mateo Sánchez, agosto de 2002.

¹⁷⁸ Entrevista a Edmundo Barrios Marban, abril de 2003.

¹⁷⁹ Entrevista a Edmundo Barrios Marban, septiembre de 2002.

¹⁸⁰ Entrevista a Edmundo Barrios, septiembre de 2002.

¹⁸¹ Cuando los indígenas iban a solicitar estos servicios, como el de la energía eléctrica, por ejemplo, el presidente en turno les respondía que los tlacuaches no necesitaban luz para cruzar los caminos, además de que no tenían radio ni televisión (Luis González dixit); o carreteras, les decía que no tenían carro para utilizar la carretera. En cuanto al teléfono, su respuesta era que "el teléfono es para hablar en español" (Genaro Valeriano dixit).

¹⁸² No estoy sugiriendo que la introducción de servicios en las comunidades hayan traído por sí mismos la dignificación de los totonacos, mucho menos que gracias a ellos sus condiciones de vida hayan mejorado, en absoluto. Se trata simplemente del reconocimiento que los indígenas hacen de sí mismos como personas con derecho al disfrute de los mismos servicios con que contaban los no indios y que la autoridad mestiza estaba obligada a proporcionar, y que no lo hacían no por falta de recursos sino por falta de voluntad política.

Como respuesta a la negativa histórica de proporcionar servicios a los totonacos, con los gobiernos de la OIT las obras públicas se concentraron en las comunidades y no en la cabecera, porque era donde hacían falta.

Fueron pocas las obras realizadas en la cabecera, no solamente por la oposición de los mestizos hacia ellas, sino porque no las solicitaban. Y es que solicitarlas los implicaba en cuanto a tener que trabajar ellos mismos o pagar para que otros lo hicieran, lo que no era de su agrado, pues estaban acostumbrados a que fueran los indígenas quienes lo hicieran por ellos.¹⁸³

Las obras que se realizaron en el centro fueron por iniciativa del gobierno indígena, como la red de drenaje, a la que los mismos habitantes del centro se opusieron porque les causaba muchas molestias; para algunas personas incluso se trató de un 'elefante blanco' (obra inútil) que intentaba ocultar algo.¹⁸⁴

La realización de obras públicas, es decir, la introducción de servicios públicos como luz, agua, teléfono, carreteras, clínicas y escuelas en las comunidades, por otra parte, contribuyó en buena medida a que la Organización se consolidara en sus primeros años.

En el caso de la administración de Mateo Sánchez, se aprovechó la infraestructura que proporcionó el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) del gobierno del presidente Carlos Salinas, para la realización de estas obras; incluso sirvió para que en las comunidades donde los comités de la Organización eran débiles se fortalecieran gracias a los comités de solidaridad, al activar el trabajo comunitario como la 'mano vuelta' y las 'faenas'.

Además, gracias al PRONASOL se pudo apoyar a los pequeños productores de café que perdieron su producción debido a las heladas de 1989.

En cuanto a procesos electorales, las casillas fueron instaladas en todas las comunidades para que la gente pudiera votar, y no solamente en el centro, pues había mucha gente que no podía llegar hasta este lugar.

*** Segundo Gobierno Indígena (1993-1996)**

La administración del segundo período de gobierno indígena fue de la responsabilidad del Sr. Bonifacio de Gaona Luna. Durante este período se pusieron en marcha algunos de los diferentes proyectos de la OIT que hemos mencionado más arriba, los cuales fueron apoyados desde el gobierno municipal.

El Ayuntamiento en este periodo quedó configurado de la siguiente manera:

- Presidente Municipal: Bonifacio Gaona García
- Síndico: José Gaona Gaona
- Regidor de Gobierno: José Méndez García
- Regidor de Salud: Miguel García Espinoza
- Regidor de Educación: José Hernández Gaona
- Regidor de Hacienda: Miguel Vicente García
- Regidor de Industria y Comercio: ¿?

¹⁸³ Durante los gobiernos no indígenas, las faenas fueron tomadas de pretexto por las autoridades para obligar a los indígenas a trabajar en la obra pública una o dos veces por semana, que se realizaba solamente en la cabecera, además de que tenían que realizar aportaciones económicas para estas obras que, a final de cuentas, no les beneficiaban. Quien no lo hacía era multado o encarcelado por incumplimiento.

Con el gobierno indígena la comunidad que solicitaba una obra tenía que trabajar en ella. De esta manera la faena retomó su carácter comunitario.

Sin embargo, con el gobierno priísta nuevamente (1999), el carácter comunitario de las faenas desapareció al recibir por este trabajo un salario, lo que sirvió para que el presidente en turno (Víctor Manuel Rojas) denunciara que el gobierno anterior (Pedro Rodríguez) se había robado el dinero de las faenas. Como consecuencia de esta 'política', hoy muchos indígenas ya no quieren hacer 'faenas' si no les pagan.

¹⁸⁴ Entrevista a Guadalupe Martínez Moreno, mayo de 2003.

- Regidor de Obras: Mateo Gómez
- Tesorero: José Méndez Sánchez
- Asesores: Rubén Moreno y Socorro Quezada¹⁸⁵

Fue en este periodo en el que el gobierno adquirió una bodega y un beneficio para café a favor de la OIT; además, la estrecha relación entre el gobierno y la Organización facilitó los apoyos financieros externos para que ésta pudiera comercializar la producción de los totonacos. Quizá fue en este trienio en el que la relación gobierno-OIT fue más evidente y en el que se visualizó con más fuerza la idea de consolidar un proyecto de autogobierno, que pasaba necesariamente por un proceso de disminución de poder de los mestizos para poder establecer relaciones igualitarias entre unos y otros.

Uno de los proyectos más importantes durante esta administración fue la creación del Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgoyom (CESIK), del que hablaremos más adelante.

En este período de gobierno, uno de los proyectos más fructíferos y que se mantiene hasta el día de hoy es el que se refiere al Centro de Estudios Superiores Indígenas 'Kgoyom', el cual constituye una alternativa educativa de nivel medio superior para los jóvenes indígenas y no indígenas que quieran continuar su formación académica, en la que se enfatiza la importancia de mantener vigente la cultura totonaca. De él hablaremos más adelante.

* Tercer Gobierno Indígena (1996-1999)

Durante su administración, el Sr. Pedro Rodríguez Vega, enfrentó una fuerte movilización de recursos por parte del gobierno estatal para echar a funcionar la 'maquinaria' clientelista a favor del PRI a través de la utilización de programas federales como Progres a y Alianza para el Campo, para 'ayudar' a las familias totonacas con láminas y fertilizantes principalmente, con la intención de restarle trabajo al gobierno local, pues su ejemplo, que comenzaba a 'prender' en la Sierra, constituía una amenaza para los intereses de los grupos caciquiles y políticos de la región.

Esta vez el Cabildo quedó estructurado así:

- Presidente Municipal: Pedro Rodríguez Vega
- Síndico: Pedro Juárez García
- Regidor de Gobierno: Miguel García Márquez
- Regidor de Salud: Lorenzo Juan Hernández
- Regidor de Educación: José Gaona Espinoza
- Regidor de Hacienda: Salvador García Gaona
- Regidor de Industria y Comercio: Regelio Núñez
- Regidor de Obras: Salvador García Juárez
- Tesorero: Miguel Olmos Francisco
- Asesores: ¿?¹⁸⁶

Una de las acciones más importantes durante este periodo fue la promulgación del primer Bando de Policía y Buen Gobierno,¹⁸⁷ que entró en vigor el 26 de octubre de 1996 una vez que fue aprobado por el Congreso del Estado y se publicó en el Periódico Oficial del Estado. Se destacan en el Bando los artículos:

7.3 Cooperar con faenas o dinero o ambas según las condiciones económicas de los beneficiarios de la obra

7.17 Respetar en todo momento a las autoridades auxiliares tales como Presidente Auxiliar, Juez de Paz, Inspector Municipal. Así como respeto a las

¹⁸⁵ Memoria del Taller sobre la experiencia de la OIT como gobierno, Huehuetla, 21 de julio de 2002.

¹⁸⁶ Memoria del Taller sobre la experiencia de la OIT como gobierno, Huehuetla, 21 de julio de 2002.

¹⁸⁷ El Bando de Policía y Buen Gobierno se sustenta en los artículos 4º y 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 105 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Puebla, 4º de la Ley Orgánica Municipal, y en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (ratificado por el gobierno mexicano en 1990), y constituye, junto con estas leyes, una ley de observancia local.

autoridades tradicionales como policías de comunidades (topiles), fiscales, semaneros, ancianos y demás existentes en las comunidades.

9. Este municipio es PLURICULTURAL y PLURIÉTNICO, y que todos los grupos humanos que en él participan tienen los mismos derechos y obligaciones ante la ley.

10. Queda en vigor es este municipio las reformas al artículo 4º Constitucional y el respeto al Convenio 169, así como su aplicación de la Organización Internacional del Trabajo, relativo a los derechos de los pueblos indígenas y tribales, por lo que no se permitirá en este municipio ninguna forma de racismo, intimidación o abuso de los derechos humanos en contra de cualquier persona o grupo.

11. El Ayuntamiento de Huehuetla resguardará la riqueza pluricultural y pluriétnica del municipio, velando por la Identidad Cultural y Étnica de la población mayoritariamente totonaca.

12. Las lenguas oficiales en el municipio de Huehuetla son el totonaco y el castellano. Y no habrá impedimento alguno para expresarse en cualquier idioma en actos, y documentos públicos que existan en el municipio. No se coartará el uso de otras lenguas.

13. Es el Consejo de Ancianos la máxima autoridad social en el campo.

14. Todos los niños y jóvenes gozarán de educación libre y gratuita en las instalaciones que existan en el municipio, y se aboquen a enseñar la educación básica. No existirá impedimento alguno para usar su lengua y vestimenta propia en los planteles. Queda estrictamente prohibido que los profesores usen la fuerza física, el acoso o la intimidación sobre los alumnos y las alumnas. Y tampoco está permitido imponer religión o ideología alguna.

16. Las mujeres tienen el mismo derecho y obligaciones que cualquier ciudadano y que será tarea de la comunidad fomentar su pleno desarrollo en actividades sociales, culturales y políticas.

También se financió una parte de los viáticos de una delegación de dos personas de la Organización, para participar en los trabajos entre el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en San Andrés Larráinzar, Chiapas, en 1996.

Fue al inicio de este trienio que el gobierno estatal, so pretexto de impedir la presencia de algún grupo armado en el municipio, ordenó la instalación de una Agencia del Ministerio Público.

Pese a que la elección de candidatos se hacía con base en el servicio mostrado por éstos, es necesario mencionar que durante la administración del señor Pedro Rodríguez Vega, éste se alejó en parte del espíritu de la OIT, sobre todo en el último año, pues además de utilizar en beneficio personal los bienes municipales, desatendió a los indígenas, para quienes se 'hizo como los mestizos'; dejó de realizar cabildos abiertos, sus regidores vieron su cargo como un empleo y no como un servicio; no escuchó a los Ancianos ni las recomendaciones que se le hacían, y se confió, dejando para después la comprobación de gastos, lo que sirvió para que más tarde, en la campaña de 1998, el candidato del PRI, Víctor Manuel Rojas Solano, acusara al presidente y a la Organización de haberse robado dinero del municipio.

Según algunos miembros de la OIT, durante esta administración los maestros bilingües, totonacos de la Organización pero más afines al PRD, comenzaron a incidir en las decisiones de gobierno con una visión de partido (la conquista del poder por el poder) y no como Organización (la lucha por el poder como un medio), contando para ello con el aval del presidente. Como resultado, hubo un distanciamiento entre el gobierno y la OIT, lo que fue aprovechado por los maestros para, por un lado, descalificar a los asesores religiosos acusándolos de controlar a la Organización, y, por otro, buscar que se nombrara un candidato de entre ellos para las elecciones de 1998.

Los candidatos para las elecciones de 1998 y 2001, Juan García Cipriano y Pedro García Sánchez, respectivamente, no fueron nombrados por una asamblea general, como los anteriores, sino que fueron producto de un acuerdo entre el PRD, la Sociedad Cooperativa y la Organización, que exigía el respeto a sus estatutos.

El primero de ellos era un profesor bilingüe que fue impulsado por los miembros del partido, la mayoría de ellos maestros bilingües también. El segundo, miembro de la Sociedad Cooperativa, era más bien un candidato que simpatizaba tanto con la OIT como con el PRD.

Era claro, pues, para los líderes del partido que por la vía de elección tradicional les llevaría más tiempo ser electos. Por ello, para satisfacer sus deseos de gobernar era necesario violentar algunos de los acuerdos que la Organización había establecido con el Partido.

Estas desavenencias entre el partido y la Organización, además del desempeño del último presidente indígena, provocaron que muchas personas se alejaran y votaran por otro candidato, o bien que ya no participaran en la campaña y, en consecuencia, se perdieran esas dos elecciones.

Es evidente que en un inicio la alianza con el PRD contribuyó a que la Organización expresara sus demandas de autonomía y de lucha por la identidad étnica, además de aparecer como una alternativa de participación política diferente del PRI.

Sin embargo cuando el partido se nutrió de miembros, éstos quisieron tomar el control de la Organización, lo que resulta explicable porque de principio, los intereses de uno y de otro son diferentes: el partido busca el poder, y esta visión se ‘contagió’ a algunos miembros de la Organización, como fue el caso de Pedro Rodríguez. Hubo, pues, lo que se llama, una relación instrumental, es decir, por un lado el partido ‘ofrecía’ cargos de representación popular, y la Organización, por su parte, le ‘ofrecía’ una base social amplia.¹⁸⁸

Todo esto fue aprovechado por el candidato del PRI para los comicios de 1998, Víctor Manuel Rojas Solano, que contó con todo el apoyo del gobierno estatal para ‘recuperar’ Huehuetla. Por eso, para esta elección se echó a andar un mecanismo de campaña para inducir el voto que llaman ‘depilante’, es decir, capacitar a una persona, misma que se encargaría de capacitar y convencer a otra y esas otras, a su vez, capacitar a otra e ir formando equipos para convencer a más gente, el cual iba acompañado de otros mecanismos, como la compra del voto, la coacción directa, el soborno y la promesa de algún recurso para sus casas.¹⁸⁹

Pese a esto, la lucha y el ejemplo dado por la Organización ha ido más allá de ella misma al obligar prácticamente al PRI a abrir los mecanismos de elección interna a sus bases, incluyendo a los indígenas. Por ejemplo, para elegir a su candidato en 1992 “se llevó a cabo por primera vez en una asamblea que realizó el Comité Municipal del PRI en el Auditorio Municipal, llevándose a cabo la elección por medio de plebiscito. En estos procesos internos del PRI para elegir el candidato participaron varios precandidatos propuestos por la gente ahí reunida, uno de ellos postulado por Antorcha Campesina...”¹⁹⁰

En 1995 nuevamente el Comité Municipal del PRI convocó a asamblea, en ella se eligió por unanimidad a su candidato, Mateo Gaona Márquez.¹⁹¹

Para 1998 hubo varios precandidatos, los cuales fueron propuestos por los militantes del partido y por miembros de organizaciones (uno de Antorcha Campesina y otro de la Confederación Nacional Campesina). En la elección, que fue secreta, ganó Víctor Manuel Rojas Solano. A decir de Estela Martínez Moreno, la mayoría de los asistentes esa vez fueron indígenas.¹⁹²

Pero no solamente es esto. Por ejemplo, mientras que en la planilla del PRI en 1989 solamente figuran 4 indígenas como regidores, tres de ellos suplentes, para 1992 figuran 9 entre suplentes y propietarios. A partir de entonces se ha seguido el mismo patrón, lo que se antoja difícil de eliminar, y sí, en cambio, refleja un avance cuantitativo muy importante en lo que se refiere a la representación indígena en el municipio.

¹⁸⁸ Cfr. Silvia Bolos, *Actores sociales y demandas urbanas*, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, México, 1995, pp. 154-155.

¹⁸⁹ Entrevista a Edmundo Barrios y Mateo Sánchez por Korinta Maldonado y Françoise Lartigue, septiembre de 2001.

¹⁹⁰ Estela Martínez Moreno, obra citada, p. 80.

¹⁹¹ *Ib.*, p. 86.

¹⁹² *Ib.*, p. 92.

Como puede verse, la lucha que los totonacos han tenido que librar por conseguir algunos beneficios no ha sido fácil en estos años de camino. Pero también, desde que se abrió la posibilidad a los indígenas de que pudieran elegir a sus gobernantes, su participación no ha cesado, como lo demuestran los resultados de las elecciones locales. Como ya se anotó más arriba, Estela Martínez Moreno refiere que en la primera elección, los resultados (no confirmados) fueron: PRI 2,481 votos por 2,645 del PRD. Para 1992 quedaron de la siguiente manera: PRI 1,428 y PRD 1,690. En 1995 fueron para el PRD 2,645 votos y 2,481 para el PRI. Finalmente, en 1998 se registraron 3,436 votos a favor del candidato del PRI y 2,953 para el del PRD.¹⁹³

Lo anterior nos permite considerar que la derrota del candidato del PRI en 1989 obligó al priísmo municipal a volverse hacia los indígenas, en quienes ‘descubrió’ una poderosa fuerza que podía determinar en un momento dado los resultados finales de una elección, ya fuera ésta interna o local de la balanza para las elecciones locales e internas a partir de ese momento.¹⁹⁴

Desafortunadamente este derecho se ha visto ensuciado por viejas prácticas de compra de votos, principalmente en las dos últimas elecciones -1998 y 2001-, en las que la gente de la OIT reportó la compra de votos hasta en \$100 pesos, o material para construcción, como láminas o cemento, o a veces por un ‘cuadro’ (cartón) de cervezas, o con la promesa de realizar más obra pública, como si lo hecho por lo Organización no tuviera ningún valor.

Puede decirse, en general, que las acciones emprendidas por los presidentes propuestos por la OIT durante nueve años -ciudadanización, mayor participación en la toma de decisiones para el municipio, transparencia en el uso de los recursos públicos y la dotación de servicios en las comunidades- son, por su orientación a favor de los indios, las que permiten calificar a este período de gobierno como “Gobierno Indígena”. Es indígena no porque la autoridad sea indígena -condición necesaria, que no suficiente-, sino porque reivindica al indígena totonaco con todo lo que lo hace ser de acuerdo a un proyecto de pueblo contemplado en la Organización Independiente Totonaca.¹⁹⁵

Desde esta perspectiva, la lucha por el gobierno local tuvo, al menos, dos objetivos: impulsar una forma de gobierno con base en la cultura totonaca, lo que permitió reivindicarla frente a una cultura y forma de gobierno no indígenas que la negaba, y mostrar la capacidad de los indígenas para gobernar. Con esto, además, se evidenció que la exclusión de los indígenas de estos procesos respondía sino solamente a los intereses personales de los caciques.

4. El Centro de Estudios Superiores Indígenas “Kgoyom”

Sin duda, uno de los proyectos de la Organización Independiente Totonaca más vivo y muy importante en este momento lo constituye el Centro de Estudios Superiores Indígenas “Kgoyom” (CESIK).

En Huehuetla desde el ciclo escolar 1985-1986 comenzó a operar el primer bachillerato, denominado “Bachillerato Huehuetla”, por iniciativa de los padres de familia mestizos, a quienes resultaba gravoso enviar a sus hijos a Zacapoaxtla a continuar estudios, sin que muchos de ellos terminaran. Para que los estudios que ahí se impartieran tuvieran validez solicitaron a la Secretaría de Educación Pública del Estado una clave. La SEP del Estado, en respuesta, les concedió una clave temporal, es decir, cada año tenían que refrendarla; además, ante la falta de maestros, los propios padres tenían que buscarlos y pagarles ellos.

¹⁹³ Ib., pp. 77, 80, 86 y 94.

¹⁹⁴ Esto no significa que necesariamente el PRI les reconozca su derecho a votar, pues bien puede tratarse de una concepción pragmática -voto útil- el criterio con que se les convoca para elegir al candidato interno por ejemplo. Por otra parte, es un hecho que esta acción es una manera de cuantificar el voto seguro, pero sin derechos. En cambio, para la Organización los votos de los indígenas constituyen el ejercicio de un derecho que se les había negado. Por lo demás, ciertamente podría tratarse del reconocimiento de tal derecho, pero la desconfianza surge en cuanto uno se pregunta por qué tardaron tanto tiempo en hacerlo.

¹⁹⁵ Por ejemplo, el actual presidente de Huehuetla, Abundio Esteban Gaona, totonaco de la comunidad de Putaxcat, y no por eso su gobierno es indígena, pues es claro que en tanto que su postulación fue hecha por el PRI, tiene que responder a los intereses del Partido y no necesariamente a los de toda una comunidad.

Los padres de familia hablaron con una psicóloga, María Isabel, oriunda de Jalapa, Veracruz, que venía trabajando en el municipio en un proyecto de alfabetización con el Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA), en el que participaban también algunos indígenas, como Mateo Sánchez, para proponerle que se hiciera cargo de la dirección de la nueva escuela.

A la escuela asistían tanto jóvenes mestizos como totonacos, siendo mayoría los primeros. Sin embargo, en abril 1994 se desató un conflicto entre los padres de familia mestizos y la directora del bachillerato debido a que los hijos de éstos se cansaron del trato preferencial que la maestra María Isabel tenía para con los alumnos totonacos.

Al parecer, en ese año el gobierno local otorgó unas becas para los alumnos de menos recursos y para quienes asistir a la escuela implicaba un mayor esfuerzo; o sea, se trataba de becas que beneficiaba a los jóvenes totonacos.¹⁹⁶ Según otra versión, las becas consistían en dar trabajo a los estudiantes indígenas como instructores en el INEA, del que era director el esposo de la directora del bachillerato, para que con lo que ganaran pudieran sostenerse mientras estudiaban. De cualquier manera, lo que es evidente es que había un trato preferencial para con los jóvenes indígenas.

Por esta razón, los padres de familia de los jóvenes mestizos se organizaron para destituir a la directora del bachillerato. La escuela fue tomada, la cerraron, colocando banderas rojinegras en la entrada, y no dejaron continuar a la directora desempeñar su cargo. A esta acción se sumaron acusaciones, como que recibía dinero del gobierno municipal y que por eso discriminaba a los jóvenes mestizos.

Esta situación dividió en dos bandos a los alumnos, pero también a los padres de familia. Para evitar un conflicto mayor, el presidente solicitó la presencia de efectivos de la policía estatal; y las autoridades educativas del Estado ordenaron cerrar oficialmente la escuela hasta no hallar una solución.

Todo esto, finalmente, orilló a la directora a renunciar; e incluso abandonar Huehuetla ante las amenazas de muerte que había recibido. A su renuncia, la dirección fue ocupada por Teresa Griselda Tirado Evangelio, una joven licenciada en ciencias políticas egresada de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) oriunda del municipio, quien de manera interina concluyó con el ciclo escolar en curso (1993-1994).

Una vez que concluyó el año escolar, la directora Tirado solicitó, como cada año, el refrendo de la clave que la SEP estatal le había asignado. La respuesta a la solicitud presentada, esta vez negativa debido al conflicto que se había suscitado meses atrás, llegó ya iniciado el nuevo año escolar (1994-1995); toda vez que esta negociación sería por cinco años.

Como consecuencia el número de alumnos inscritos al nuevo ciclo disminuyó, y otros la abandonaron para seguir sus estudios en Puebla o en Zacapoaxtla, principalmente los del centro; pero el número de alumnos de las comunidades, que eran los que habían apoyado a María Isabel, aumentó.

Por entonces, algunos de los maestros que daban clases en el bachillerato se salieron de la escuela. Esta situación obligó a la directora a solicitar ayuda al presidente municipal, quien junto con la Organización Independiente Totonaca, buscaron entre sus respectivos asesores la manera de que la escuela siguiera funcionando.

Fue así como se acercaron al Centro de Estudios Superiores para el Desarrollo Rural (CESDER), con sede en el municipio poblano de Zautla,¹⁹⁷ incorporado a la BUAP.

¹⁹⁶ Entrevista a Rosa María González, junio de 2002.

¹⁹⁷ El CESDER es una institución educativa que imparte educación media superior y superior con un modelo alternativo, pues se capacita al alumno para desarrollar trabajo autogestivo a partir de la realidad local y con los recursos de la región.

“Hacen una visita al CESDER para ver si existía la posibilidad de asesoría para formar una escuela que fuera realmente una alternativa, acorde a las condiciones huehuetlecas y totonacas, en donde el objetivo fuera el trabajo comunitario. De esa manera entra el CESDER a apoyar este centro de educación mediante capacitación y asesoría...”¹⁹⁸

Para que el CESDER incorporara a su estructura al bachillerato de Huehuetla, solicitó que éste tuviera el respaldo de una organización popular, que tuviera un nombre originario y, por supuesto, que adoptara sus lineamientos. El respaldo lo tenían en la OIT, que firmó el convenio con el CESDER el 5 de septiembre de 1994, siendo el nombre oficial de la escuela “Centro de Estudios Superiores Indígenas ‘Kgoyom’”.¹⁹⁹ Fue así como nació el CESIK con el objetivo de promover en el joven el respeto por la cultura totonaca y el trabajo comunitario para lograr el desarrollo de las comunidades.

Por estas fechas comenzó a funcionar en Huehuetla por las tardes en las instalaciones de la secundaria un bachillerato con la modalidad de sistema abierto, contando con clave de la SEP, contrario a la respuesta que anteriormente había dado. Ahí daban clases algunos de los maestros de los que habían abandonado el bachillerato al concluir el ciclo escolar. Al finalizar el ciclo escolar 1994-1995, el bachillerato ya era oficial, pues además de contar con clave de la SEP no refrendable, había cambiado a sistema escolarizado y con el nombre de “Bachillerato Oficial ‘Agustín Melgar’”. A él asistieron, en su mayoría, los estudiantes del centro que habían abandonado el anterior bachillerato.

Cuando en 1996 asumió la presidencia municipal el Sr. Pedro Rodríguez Vega, los padres de los jóvenes del centro que estudiaban en el bachillerato oficial le solicitaron la adquisición de un terreno para que en él se construyera el nuevo bachillerato; éste fue comprado al Sr. Genaro Valeriano, ex presidente municipal. Este terreno es el que ocupa actualmente, y se encuentra a las orillas del centro del municipio, en el camino que va para la comunidad de Cinco de Mayo.

Mientras fue gobierno la OIT, y sobre todo cuando la escuela pasó a ser parte de su estructura, fue el gobierno municipal el que se encargaba de pagar algunos de los gastos que generaba la escuela, como luz, agua y predial. Ahí también daban clases algunos de los asesores de la presidencia. Pero la mayoría de éstos se fueron cuando la OIT perdió el gobierno, en buena parte debido a los problemas que se suscitaron entre la OIT y el PRD.

Durante la administración de Víctor Manuel Rojas, los apoyos económicos que el Kgoyom recibía de la presidencia se acabaron; además expropió un terreno propiedad del antiguo bachillerato (al parecer Luis González lo había donado durante su segunda administración), donde los jóvenes realizaban prácticas agrícolas.²⁰⁰ Lo anterior se tradujo en un ambiente de confrontación entre el presidente municipal, la OIT y las autoridades del CESIK.

El objetivo del Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgoyom es el de impartir educación media superior a los jóvenes de Huehuetla, especialmente indígenas, con la intención de afirmar y preservar en ellos el espíritu, la tradición y la costumbre totonacas que se manifiestan en el trabajo comunitario, las danzas, el idioma, la vestimenta, la historia; también en la producción familiar para elevar la calidad de vida de las familias totonacas, es decir, todo aquello que conforma la propia cosmovisión étnica. Esto, no obstante, no significa dejar de lado los conocimientos de la enseñanza no indígena; por el contrario, se pretende ver en ellos no sólo una manera diferente de concebir el mundo, sino una herramienta que debe ser aprovechada para mantener viva la cultura totonaca, y buscar nuevas alternativas para el desarrollo comunitario.

¹⁹⁸ Consejo Técnico de Asesores, *La Organización Independiente Totonaca y el Centro de Estudios Superiores Indígenas ‘Kgoyom’*, México, 1999, p. 13, mimeo.

¹⁹⁹ Al parecer, el nombre de la escuela fue propuesto por el padre Mario Pérez. Entrevista a Teresa Griselda Tirado Evangelio, agosto de 2002.

²⁰⁰ En ese espacio se construyeron viviendas de aproximadamente 25 metros cuadrados para las familias que resultaron afectadas por los desastres naturales de octubre de 1999. La fallida construcción de las casas, y la especulación económica que se ha hecho con ellas, han sido motivo de en la actualidad se encuentren deshabitadas.

De acuerdo con el artículo 2 del Reglamento del Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgoyom, los objetivos del CESIK serán:

- A) *Lograr que los alumnos y las alumnas tengan una mentalidad del apoyo y de servicio a su comunidad, así como darles los elementos necesarios para que puedan acceder con mayor facilidad a los mercados de trabajo desde una actitud de cooperación, de solidaridad, de servicio, de igualdad y de hermandad.*
- B) *Que los y las jóvenes sigan siendo indígenas partiendo de la cosmovisión totonaca, ahora y después, dentro del mundo moderno.*
- C) *Vincular a la juventud con su historia y con el proyecto de vida de su pueblo.*
- D) *Dar a los y las estudiantes los conocimientos elementales para que tengan accesos a otros niveles educativos superiores.²⁰¹*

Dichos objetivos se reflejan en los ejes académicos del Kgoyom:

- A) *Recuperación y práctica de la etnoagricultura totonaca; valoración y veneración de nuestra Madre Tierra.*
- B) *Capacitación y puesta en práctica de la economía indígena.*
- C) *Concientización y participación en la vida ciudadana y política.*
- D) *Conocimiento, promoción y defensa de los Derechos Indígenas y Derechos Humanos.*
- E) *Capacitación y ejecución de la medicina tradicional y alternativa.*
- F) *Apropiación y potencialización de la cosmovisión, filosofía y teología indígenas*
- G) *Impulso y revitalización de las artes indígenas tales como la música, la danza, la vestimenta, etc.*
- H) *La lengua básica: la totonaca.²⁰²*

Lo anterior habría de sustentar las líneas de trabajo de la escuela:

- **Trabajo comunitario:** Se trata de que los alumnos se identifiquen con su medio comunitario y cultural, que se basa en el servicio, la hermandad, y la solidaridad.
- **Microempresa educativa comunitaria:** La microempresa es una unidad de producción de trabajo comunitario que genera alternativas para hacer frente al sistema y modelo imperante local y nacional de trabajo.
- **Educación para el trabajo y la etnoagricultura:** Se busca que los alumnos mejoren sus condiciones de vida, de la familia y de la comunidad mediante la capacitación técnica acorde a su medio.
- **Otro contenido de nivel:** Además de la formación en la propia cultura, se busca reforzar ésta con materias propias del sistema educativo nacional (formal) para ampliar su universo de conocimiento.²⁰³

Dentro de estas líneas, una de las actividades prioritarias del Kgoyom es la etnoagricultura, que tiene como finalidad mantener la relación de los estudiantes con la madre tierra y la naturaleza con el objetivo de explorar los beneficios de las técnicas etnoagrícolas. Para ello se contaba con una parcela escolar de 1.5 de hectárea y la disposición de los alumnos para construir en sus casas huertos familiares. Desafortunadamente, como ya se mencionó, esta parcela fue expropiada por el gobierno del Sr. Víctor Manuel Rojas Solano. Sin embargo se cuenta con un jardín botánico, en el cual los jóvenes van aprendiendo el uso curativo de algunas plantas de la región. Estas actividades son supervisadas, asesoradas y evaluadas por un miembro de la OIT.

Tanto el trabajo comunitario como la educación para el trabajo y la etnoagricultura están orientados a detener y revertir los estragos causados por el sistema educativo nacional, que busca insertar a los jóvenes al trabajo fabril como mano de obra barata, en el que poco o nada importan la familia y la comunidad. Esto ha generado muchos problemas al interior de las familias, pues muchos jóvenes ya no aceptan su condición de indios, razón por la cual ya no

²⁰¹ Reglamento del Centro de Estudios Superiores Indígenas 'Kgoyom' de la Organización Independiente Totonaca, S.S.S.

²⁰² Reglamento del Centro..., artículo 7.

²⁰³ Consejo Técnico de Asesores, p. 23.

quieren participar en las tareas de la familia ni de la comunidad. Lo mismo sucede con las costumbres, el idioma, el vestido.

Por eso el proyecto del Kgoyom busca que los jóvenes, a partir del conocimiento de su entorno, desarrollen proyectos que se orienten a mejorar las condiciones de vida del pueblo, y así contribuir a reducir el índice de migración entre los jóvenes.

El proyecto del CESIK también busca revertir la negativa de muchos jóvenes a seguir hablando su idioma y mantener sus costumbres por medio de la enseñanza de la lecto-escritura del totonaco, así como por el fomento de las tradiciones,²⁰⁴ como las danzas. En la escuela existe un grupo de estudiantes que ejecutan la danza de “Los Negritos” por ejemplo.

Es importante mencionar que muchos padres de familia también son causantes de que los jóvenes nieguen su condición indígena, pues aunque sepan hablar el totonaco prefieren no enseñárselo a sus hijos, y tampoco les visten la ropa tradicional. Los jóvenes migrantes también han contribuido a acelerar este proceso.

Respecto a las microempresas, éstas están orientadas a fomentar no sólo el trabajo comunitario, sino el trabajo productivo a partir de lo que se produce en el municipio. Con ellas lo que se pretende es que los jóvenes puedan desarrollar proyectos autogestivos que les generen ganancias económicas como una alternativa ante la migración y la pobreza del municipio.

Al principio la escuela operó con cuatro microempresas: bloquera, cooperativa, panadería y caja popular. El de la cooperativa y la caja popular desaparecieron, y se agregaron otras cuatro: bordados y tejidos, mermeladas y conservas, reciclado de papel y artesanías. Poco a poco, y pese a la falta de recursos económicos, se han adquirido diversos instrumentos como cámaras fotográficas, computadoras, una impresora, cámara de video, que coadyuven a una mayor formación de los jóvenes con la intención de desarrollar al máximo las capacidades de los alumnos, así como despertar en ellos diversas aptitudes, todo esto gracias a la solidaridad de organizaciones o bien de particulares preocupados por la formación de éstos. Los jóvenes también participan en la elaboración de programas en su idioma que son transmitidos en la radio local perteneciente al INI, “La Voz de la Sierra Norte”.

MICROEMPRESAS DEL CESIK 1994-2000

MICROEMPRESA	PRODUCTO
BLOQUERA	BLOQUES DE GRANZÓN
CAJA POPULAR	SERVICIO DE PRÉSTAMO
COOPERATIVA	Y AHORRO
PANADERÍA	PAN

MICROEMPRESAS DEL CESIK 2000-2003

MICROEMPRESA	PRODUCTO
BLOQUERA	BLOQUES DE GRANZÓN
RECICLADO DE PAPEL	HOJAS DE PAPEL RECICLADO, TARJETAS,

²⁰⁴ En el año 2000 la escuela tuvo la mayordomía del Divino Salvador.

SEPARADORES	
ARTESANÍAS	PULSERAS, ANILLOS COLLARES, ARETES
TEJIDOS Y BORDADOS	BLUSAS, FALDAS, BOLSAS
PANADERÍA	PAN
MERMELADAS Y CONSERVAS	MERMELADAS, PALANQUETAS

En las microempresas se trabaja por equipos, los cuales están conformados por los alumnos de los tres grados y son administradas por ellos mismos, y cuentan con una organización básica: un director, un subdirector, un administrador y un encargado de comercialización. Cada microempresa trabaja de acuerdo a un plan de trabajo elaborado por los alumnos. Sin embargo, la falta de recursos humanos ha impedido que las microempresas funcionen a su máxima capacidad, por lo que los rendimientos han sido mínimos.

La finalidad de las microempresas es que éstas sean autosustentables a favor de la escuela, pues con las ganancias se pretende ir cubriendo algunos de los gastos que genera.

Con base en lo anterior, se puede decir que lo que el proyecto educativo del CESIK lo que pretende es:

1. *Dotar al estudiante de las herramientas científico-técnicas y metodológicas que le permitan ser competitivo a nivel de habilidades y destrezas en el medio con una formación integral que le permita revalorizar a su nación como proyecto.*
2. *Dotar al estudiante de la capacidad que le permita acceder a otros niveles educativos en la región e instituciones de educación superior en el país.*
3. *Capacitar a los alumnos en habilidades productivas que les permitan emprender proyectos para el desarrollo comunal y regional, evitando de esta manera el desempleo y el alto índice de emigración.*
4. *Revalorar la propia cultura mediante la reflexión y la actitud crítica que impulse propuestas y proyectos para ello, conservando su identidad.*
5. *Implementar proyectos productivos para satisfacer la autosuficiencia alimentaria.*
6. *Mejorar las condiciones de vida de las familias totonacas mediante el uso adecuado de los recursos naturales a través de la implementación de cultivos alternativos con tecnología adecuada para la obtención de satisfactores.²⁰⁵*

La manera en que la escuela se sostiene es a través de aportaciones de los padres de familia, que son pocos debido a los magros ingresos que tienen, por las entradas que genera la tienda de abasto y por ayudas externas.

Es importante mencionar que para mantener el orden y la disciplina, así como el mantenimiento de las instalaciones, se trabaja de manera coordinada con los padres de familia, a quienes regularmente se les hace saber del aprovechamiento de sus hijos. Los alumnos, por su parte, realizan una vez a la semana una asamblea en donde se tratan los problemas de la escuela. La intención es que trabajen de manera coordinada los alumnos, los padres de familia y los asesores.

²⁰⁵ Consejo Técnico de Asesores, p. 20.

En el CESIK hasta 2001 se impartían las siguientes clases:

Primer año	Segundo año	Tercer año
<ul style="list-style-type: none"> • Habilidades matemáticas I • Medicina natural y tradicional • Taller de investigación I: economía comunitaria • Ciencias naturales: biología • Taller de lectura y redacción I • Ciencias sociales I • Inglés técnico I • Etnoagricultura I • Microempresa • Filosofía • Totonaco I • Computación I 	<ul style="list-style-type: none"> • Habilidades matemáticas II • Medicina natural y tradicional • Taller de investigación II: comunidad - naturaleza • Ciencias naturales: química • Taller de lectura y redacción II • Ciencias sociales II • Inglés técnico II • Etnoagricultura II • Microempresa • Totonaco II • Computación II 	<ul style="list-style-type: none"> • Habilidades matemáticas III • Medicina natural y tradicional • Taller de investigación III: elaboración de proyectos. • Ciencias naturales III: física • Taller de lectura y redacción III • Ciencias sociales III • Inglés técnico III • Etnoagricultura III • Microempresa • Computación III

A partir de la firma del convenio 8191 entre la BUAP y la OIT, en 2002, la currícula académica pasó a ser la siguiente:

PRIMER AÑO

Primer semestre

- 1.- Taller de lenguaje I
- 2.- Inglés I
- 3.- Filosofía I
- 4.- Psicología y orientación educativa I
- 5.- Historia universal contemporánea I
- 6.- Matemáticas I
- 7.- Química I
- 8.- Computación I
- 9.- Educación física I

Segundo semestre

- 1.- Taller de lenguaje II
- 2.- Inglés II
- 3.- Filosofía II
- 4.- Historia universal contemporánea II
- 5.- Matemáticas II
- 6.- Química II
- 7.- Computación II
- 8.- Educación física II
- 9.- Curso optativo interdisciplinario y apoyo académico I

SEGUNDO AÑO

Tercer semestre

- 1.- Taller de lenguaje III
- 2.- Inglés III
- 3.- Arte I
- 4.- Psicología y orientación educativa II
- 5.- Historia de México
- 6.- Matemáticas III
- 7.- Biología I
- 8.- Computación III
- 9.- Educación física III

Cuarto semestre

- 1.- Literatura
- 2.- Inglés IV
- 3.- Arte II
- 4.- Historia contemporánea de México
- 5.- Matemáticas IV
- 6.- Biología II
- 7.- Computación IV
- 8.- Educación física IV
- 9.- Curso optativo interdisciplinario y apoyo académico II

TERCER AÑO

Quinto semestre

- 1.- Literatura latinoamericana; Multicultural; Teatro I
- 2.- Inglés V
- 3.- Psicología y orientación educativa III
- 4.- Estructuras socioeconómicas de México
- 5.- Matemáticas V
- 6.- Física I
- 7.- Computación V
- 8.- Educación física V
- 9.- Optativa: Contabilidad con computación I; Diseño gráfico con computación I; Salud y medio ambiente; Técnico en computación I

Sexto semestre

- 1.- Técnicas de comunicación; Escritura académica y de investigación; Teatro II
- 2.- Inglés VI
- 3.- Economía y relaciones internacionales
- 4.- Matemáticas VI
- 5.- Física II
- 6.- Computación VI
- 7.- Educación física VI
- 8.- Curso optativo interdisciplinario y apoyo académico III
- 9.- Optativa: Contabilidad con computación II; Diseño gráfico con computación II; Salud y medio ambiente II; Técnico en computación I

Ahora bien, la formación académica de los alumnos es complementada por una serie de materias que el mismo Centro ha implementado. Éstas son:

- 1.- Taller de investigación local,
 - 2.- Comunicación,
 - 3.- Introducción a las Ciencias. Sociales,
 - 4.- Mecanografía,
 - 5.- Medicina tradicional,
 - 6- Totonaco,
 - 7.- Filosofía totonaca,
 - 8.- Campo; Etnoagrocultura y pecuario, prácticas agrícolas,
 - 9.- Microempresas,
 - 10.- Otros (contabilidad, administración),
- y por talleres diversos, como espiritualidad indígena y salud, entre otros.

La modificación del plan de estudios ha sido resultado, básicamente, de un proceso de búsqueda de alternativas y recursos para ofrecer a los jóvenes una preparación más sólida, lo que no debe entenderse como el abandono de su objetivo principal, que es fortalecer y afirmar su identidad indígena.

De esta manera, se pretende ofrecer a los alumnos una formación integral, de tal suerte que al concluir sus estudios sean capaces de elaborar proyectos autogestivos a partir del uso correcto de los recursos naturales; elaborar diagnósticos de la realidad local; y de mantener viva la memoria del pueblo a través de la historia y las costumbres de manera responsable, así como su participación en ellas y en las tareas comunitarias.²⁰⁶ Pero sobretodo, se busca que el joven asuma una actitud ética y de compromiso en el desarrollo de su pueblo conforme a la tradición totonaca.²⁰⁷

No obstante las aspiraciones del Centro, muchas veces éstas son frustradas cuando egresan los alumnos, pues muchos de ellos al concluir sus estudios emigran a la ciudad de Puebla, o a veces al Distrito Federal en busca de oportunidades de empleo, orillados por la pobreza que existe en sus hogares y por la falta de tierra para trabajar; a veces, quizá, huyendo de esa realidad. Otros más se quedan para dedicarse a las tareas del campo al lado de sus padres.

Del Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgojom han egresado 8 generaciones (1994-1997, 1995-1998, 1996-1999, 1997-2000, 1998-2001, 1999-2002, 2000-2003, 2001-2004). En promedio, por cada generación son 20 alumnos, lo que significa que desde su fundación y hasta la fecha el número de alumnos que han egresado son aproximadamente 160.

Algunos de los jóvenes que han decidido continuar estudios de nivel superior han obtenido un espacio en diferentes instituciones, como la Universidad Autónoma de Tamaulipas, de donde hay un egresado de la licenciatura en derecho; la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en donde se encuentran inscritos cinco alumnos; la Universidad Autónoma de Chapingo, uno, y la Universidad Pedagógica Nacional Unidad Cuetzalan, una. Hay cuatro jóvenes estudiando en una escuela normalista en la ciudad de Guadalajara, Jalisco; otros más colaboran en el Consejo Nacional para el Fomento Educativo (CONAFE) con la intención de ser becados y de esta manera continuar sus estudios.

Otros más lo han intentado, pero la falta de recursos por parte de los familiares les ha obligado a trabajar para sostenerse, impidiéndoles que continúen estudiando.

El principal reto que se le presenta al Kgojom es el de consolidarse como “un verdadero proyecto educativo y cultural comunitario” autónomo y autogestivo.²⁰⁸ En este sentido, una de las tareas que se ha propuesto el CESIK ha sido conseguir apoyos institucionales y económicos para hacer viable su oferta educativa, así como acompañar, en la medida de lo posible, a los alumnos que una vez terminado el nivel de bachillerato deseen continuar

²⁰⁶ Cfr. Consejo Técnico de Asesores, p. 20.

²⁰⁷ Cfr. *Reglamento del Centro de Estudios Superiores Indígena 'Kgojom'...*, arts. 8 y 9.

²⁰⁸ Consejo Técnico de Asesores, pp. 18-19.

estudiando, a fin de que una vez que concluyan regresen a sus comunidades, pues muchos de los que salen luego ya no quieren volver por la falta de empleo.

Por ello desde hace más de un año se buscó contar con clave de la SEP estatal. Es hasta el año 2003 que el CESIK ha comenzado a operar con esta clave (21PBHO179Q), lo que posibilita a los jóvenes que aquí ingresen acceder al programa "Oportunidades" del gobierno federal, que era negado por no contar con clave de la SEP, y que el año pasado sirvió como "argumento" para "exhortar" a la población indígena a que no inscribiera a sus hijos en este bachillerato.

Para el período escolar 2003-2004 se encuentran inscritos cerca de 40 alumnos en primer grado, 12 en segundo y 21 en tercero. También es importante mencionar que el número de deserción es mínimo. Aunque la mayoría de los jóvenes que ingresan al Kgoyom son originarios de las diferentes comunidades del municipio, en otros periodos lo han estado de otros municipios cercanos, como Olintla, Puebla, o Zozocolco, Veracruz.

Pese al convenio entre el CESIK y la BUAP, el apoyo recibido por parte de ésta ha sido casi nulo. Se han tenido problemas en cuanto a la aplicación de algunas materias, pues o no se imparten o se dan de manera deficiente, debido a que la falta de recursos económicos no permite contratar asesores de tiempo completo que puedan atender a los alumnos.

Sin embargo, desde hace algunos años se ha contado con el apoyo de instituciones educativas que envían alumnos a prestar servicio social o bien a realizar algún proyecto de investigación, como la Universidad Iberoamericana unidad Golfo y la Universidad De Las Américas-Puebla, quienes, entre otras cosas coadyuvan en la impartición de asesorías. En este momento se cuenta además con el apoyo de un grupo de universitarios de distintas áreas de la Universidad Nacional Autónoma de México que de manera voluntaria asiste cada mes a evaluar a los alumnos.

El escenario en el que el CESIK desarrolla sus actividades, evidencia la negación por parte de las autoridades nacionales y estatales, incluso académicas, a cumplir los tratados internacionales firmados por el gobierno de México en los que se señala como tarea del Estado velar porque la reproducción cultural de los pueblos indios sea una realidad. Esto es muy claro en relación con el bachillerato oficial, el cual capacita a los alumnos para el mercado laboral pero no para reproducir patrones culturales fincados en la propia tradición totonaca.

Con la existencia de dos bachilleratos lo que se evidencia es la existencia de dos proyectos educativos: uno oficial, cuya estructura ha sido factor de desintegración familiar, y la desincorporación, el desarraigo del joven respecto de su realidad familiar y comunitaria, y el del CESIK, que se presenta como un modelo educativo alternativo, que reivindica entre otras cosas la lengua, el vestido, la raíz cultural y la integración comunitaria de los jóvenes.

Gracias a la organización que impulsaron los indígenas totonacos, y más aún con su llegada al gobierno municipal, éstos pudieron concretar algunas de sus demandas, como el respeto a sus personas y a su cultura, el acceso a recursos públicos para el mejoramiento de sus comunidades, el financiamiento externo para echar a andar proyectos que contribuyeran a elevar sus ingresos, y consecuentemente sus condiciones materiales de vida; la elección de las autoridades municipales y la injerencia en los asuntos públicos relacionados con el municipio.

Todas estas demandas, a su vez, nacieron de un proceso de análisis y discusión de la situación local, al cual favoreció con mucho el espacio creado por las Comunidades Eclesiales de Base y experiencias organizativas anteriores en las que habían participado los totonacos.

Sin duda alguna, el gobierno encabezado por la Organización Independiente Totonaca permitió que ésta se consolidara como organización al ganar la legitimidad entre los indígenas gracias al proyecto de desarrollo que postulaba, cuyo punto de partida y de llegada era la propia cultura totonaca.

Sin embargo, las pugnas por el poder al interior de la Organización desatadas por algunos de sus miembros que se habían afiliado al Partido de la Revolución Democrática, que no veían en el ejercicio de gobierno un medio para alcanzar fines sino un fin en sí mismo, obstaculizaron no sólo el trabajo del gobierno indígena, también el de la Organización misma, por lo que algunos de los proyectos que se habían implementado fueron abandonados.

Una de las estrategias seguidas por los miembros OIT-PRD fue descalificar el trabajo realizado por los religiosos. Como consecuencia, muchos indígenas, sobre todo aquellos que no habían participado del proceso constitutivo de la OIT pero que simpatizaban con ella, comenzaron a desconfiar de sus miembros, y terminaron abandonándola.

Lo anterior, aunado a la desmovilización de muchos militantes y simpatizantes de la OIT, e incluso los cambios realizados por la jerarquía eclesiástica que no hicieron sino romper con el trabajo que se venía desarrollando, fueron factores que debilitaron a la Organización, al grado de perder los comicios locales de 1998 frente a un PRI fortalecido por un proceso de reestructuración.

A partir de ese momento, la OIT no ha dejado de replantearse el proyecto que le dio origen, el cual es ajeno a procesos electorales, y ha intensificado la consulta a su base a fin de buscar juntos nuevas estrategias que mantengan vigentes sus principales objetivos.

En esta búsqueda, la creación de una instancia de coordinación a nivel regional entre diferentes organizaciones indígenas de la Sierra, la Unidad Indígena Totonaca-Nahuatl (UNITONA), ha venido a abrir nuevas expectativas y nuevos horizontes de lucha. Con ella se pretende ofrecer alternativas para enfrentar los problemas de la región, para lo cual se hace necesario incorporar al mayor número de municipios de la Sierra Norte, así como al mayor número de actores sociales comprometidos con su lucha, incluidos los clérigos católicos, cuyo papel, si bien es importante, no debe ser determinante.

CAPÍTULO V

La Espiritualidad de la Tierra

Los proyectos de la Organización Independiente Totonaca que acabamos de exponer, su experiencia como gobierno, y la Organización misma, carecerían de sentido como manifestaciones indígenas si no estuviesen articulados en torno a la cultura totonaca. Una de sus expresiones lo constituye la Espiritualidad de la Tierra, la cual sintetiza la relación que los totonacos mantienen para con la tierra y la manera en que el mundo es concebido por ellos.

En este capítulo vamos a referirnos a la Espiritualidad de la Tierra. En un primer momento presentaremos una visión general de la cosmovisión y espiritualidad indígenas, luego mostraremos algunos elementos de la Espiritualidad de la Tierra, para posteriormente centrarnos en el papel que juega en la Organización, como instrumento de concientización y como herramienta de lucha en la defensa de sus derechos indígenas y humanos.

Cosmovisión y Espiritualidad Indígena

Cuando hablamos de la cosmovisión indígena lo hacemos al mismo tiempo de la espiritualidad indígena. Cosmovisión y espiritualidad son dos elementos que forman parte de una estructura cultural que tiene como referente a la naturaleza, y que convergen en la práctica ritual.

Es importante tener en cuenta, también, el papel determinante de este binomio para definir los elementos que habrán de delinear la identidad cultural de un grupo, como su estructura y organización social, sus concepciones, creencias, su lenguaje y religión,²⁰⁹ así como sus símbolos y ritos.

Aunque la distinción entre una y otra no es del todo clara, sí podemos, sin embargo, decir que la cosmovisión se refiere a la manera en que es conceptualizada la naturaleza,²¹⁰ mientras que la espiritualidad a cómo se entra en relación con ella de acuerdo a esa conceptualización. Así, la espiritualidad aparece como un aspecto de la cosmovisión, sin la cual carecería de sentido.

Para los diversos pueblos indígenas, la naturaleza (flora, fauna, clima, ríos, piedras, montes, cuevas) constituye la base para construir su idea del mundo,²¹¹ el cual es pensado como habitado por dioses y espíritus (quienes se manifiestan a través de la naturaleza) y sujeto a sus designios, ya que

*“cada grupo social expresa su manera de entender el mundo por medio de la apropiación de los elementos naturales que lo rodean”.*²¹²

Por estos designios el mundo fue creado, y es recreado continuamente gracias a la acción permanente de la divinidad, sin la cual el mundo no existiría. De aquí que una de las preocupaciones más apremiantes de estos pueblos sea precisamente la defensa de la tierra a fin de garantizar esta acción que posibilite su continuidad comunitaria y cultural.

Esta manera de concebir a la naturaleza exige del indígena una actitud de respeto, y hasta reverencial para con ella, pues cree que la multiplicidad de seres que la conforman, así como contribuyen a su reproducción también pueden perjudicarlo y amenazar su existencia. Para conjurar esta amenaza, el indígena asume como obligación el retribuirles de alguna manera, y

²⁰⁹ Cfr. Maritza Ramiro Bravo, *El simbolismo en la Danza (Juego) del Volador*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 9.

²¹⁰ Félix-Báez, Jorge y Broda, Johanna, coords., *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Introducción, Fondo de Cultura Económica-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2001, p. 16.

²¹¹ Cuando nos referimos a la idea de mundo, evidentemente estamos pensando no sólo en ‘el mundo’ tal y como lo pensamos en occidente, sino a lo que la idea de ‘mundo’ sugiere, es decir, orden, y en la organización de éste a partir de la relación con la naturaleza. En este sentido, la conceptualización del mundo de las sociedades arcaicas sugiere una ordenanza de tipo moral y antropológica, pues contiene en sí misma la idea que de hombre o ser humano se tiene, y a la cual se aspira.

²¹² Maritza Ramiro, obra citada.

aquí es donde aparece implícita o explícitamente el principio de reciprocidad, reproduciendo patrones antiguos de carácter religioso que se manifiestan en el rito.²¹³

En efecto, las prácticas rituales constituyen la única manera de vincularse con la divinidad, y de esta manera asegurar su presencia y acción en el mundo. Pero también, a través del rito dioses y hombres se acercan en una acción comunitaria, y restauran el orden primitivo impuesto por los primeros, según su voluntad, eliminando las barreras que los separan. Este restablecimiento del orden primigenio, implica regular las relaciones sociales entre los miembros del grupo y normar su conducta, de tal suerte que les permita mantenerse vinculados con la comunidad. Este vínculo se extiende a la naturaleza misma, de la que los indios se sienten parte y no su dueño, ya que los liga a su pasado, un pasado que los remite a los inicios de la comunidad. En este sentido, la ritualidad juega una función social esencial en la vida de los pueblos indígenas, ya que contribuye a restituir cualquier quebranto a la norma o 'al *costumbre*', pues como afirma José de Jesús Montoya

*“resulta evidente que la práctica cotidiana y la persistencia de una cosmovisión no obedecen al azar. Responden, por el contrario, a un conjunto de requerimientos, o... al cumplimiento de funciones precisas”.*²¹⁴

Dicho restablecimiento supone la transformación tanto de la comunidad como de la naturaleza por medio del rito, pues éste realiza el paso del caos al cosmos, convirtiéndolas en espacios propicios de encuentro entre los hombres, y entre éstos y los dioses.²¹⁵

Sin duda alguna, de los ritos más importantes entre los pueblos indígenas se encuentran los que acompañan los ciclos agrícolas (siembra y cosecha) -cuya determinación estaba dada por un calendario agrícola basado en la observación de los astros y la naturaleza-, los cuales se hayan asociados fundamentalmente al cultivo del maíz, por lo que constituyen tiempos sagrados por excelencia entre estos pueblos.

En efecto, estos ritos recuerdan y recrean el descubrimiento del maíz como un acontecimiento histórico que les permitió a los indígenas pasar de un modo nómada de vida a uno sedentario, pero además como una acción divina que trajo consigo la creación de los hombres.²¹⁶ Por esta razón, estos mitos contribuyen también a la regeneración permanente de la comunidad que lo practica.

En este sentido, los rituales dan sentido al mito y lo actualizan al llevarse a cabo en el rito. Cada vez que los hombres se reúnen para realizar un ritual están recordando y repitiendo una acción arquetípica, algo que el dios o el héroe ya realizaron.²¹⁷ Así, tenemos, por ejemplo, que 'el *costumbre*' es toda una institución de origen divino que indica fundamentalmente la manera en que debe practicarse una ceremonia o un ritual para que tengan efecto.

*“Esa repetición conciente de gestos paradigmáticos determinados remite a una ontología original... El gesto no obtiene sentido, realidad, sino en la medida en que renueva una acción primordial.”*²¹⁸

²¹³ Cfr. José de Jesús Montoya, “Persistencia de un sistema religioso mesoamericano entre indios huastecos y serranos”, en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, 1r. Coloquio, Dahlgren, Barbro, UNAM, 1987.

²¹⁴ José de Jesús Montoya Briones, obra citada, pp. 145-147.

²¹⁵ Ese orden permea todos los ámbitos de la vida del pueblo y se refleja en la política, la religión, la ideología, la educación, la economía, pues “estos elementos conforman, reproducen, y expresan la identidad social y los valores específicos del grupo, satisfaciendo la necesidad del hombre para relacionarse y buscar protección de una manera accesible” (Maritza Ramiro, obra citada, p. 9) Esta es, a mi juicio, la función más importante que desempeña el rito entre estos pueblos.

Pero por otra parte, si se intenta separar esta función de la cultural se estaría atentando contra la integralidad del rito, además de que la visión que se ofrecería estaría, sin lugar a dudas, cercenada y poco contribuiría a ampliar los estudios en torno a la vida de dichos pueblos.

²¹⁶ Los indígenas totonacos y nahuas de la Sierra Norte de Puebla, por ejemplo, ejecutan la Danza de los Huehues, la cual se lleva a cabo en algunas fiestas importantes, como la del santo patrón o santa patrona del pueblo. Esta danza, de acuerdo con Nicolas Ellison, cuenta la manera en que los primeros indígenas descubrieron el maíz, gracias al cual se humanizaron al transformarse de no-hombres a hombres. Entrevista, mayo de 2003.

²¹⁷ Cfr. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Planeta, colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, México, 1985, p. 14.

²¹⁸ Mircea Eliade, obra citada, p. 13.

Por otra parte, todos los rituales indígenas reconocen como sagrados lugares (cuevas, montes, ríos, la casa), objetos (ceras, flores, imágenes), actitudes corporales (danzas, sacrificios, abstinencia, plegarias), música y tiempo que adquieren sacralidad en la medida en que participan de una realidad trascendente. “Esto quiere decir que cuando un espíritu habita en un objeto el espíritu es, hasta cierto punto, ese objeto.”²¹⁹

Desafortunadamente el proceso de colonización y conquista de los pueblos mesoamericanos fue desastroso para éstos, pues significó el desplazamiento, cuando no la eliminación, de sus prácticas rituales por otras que poco o nada tenían que ver con las suyas.

A esto contribuyó, con mucho, la acción evangelizadora de los misioneros católicos que llegaron con los conquistadores, quienes al cristianizar a los indígenas no hicieron sino sustituir y modificar muchas de sus prácticas rituales por otras de corte católico, como el culto a los santos -que se dio de manera selectiva.

Sin embargo, los pueblos indígenas refuncionalizaron y adaptaron el culto a los santos de acuerdo a sus necesidades al reconocer en ellos a sus propias deidades, lo que impidió que su culto se extinguiera, ya que siguieron adorándolas en las cuevas, en los cerros y en las milpas, aunque con un nuevo significado, como puede verse en muchos mitos actuales en los que se mantienen elementos propiamente indígenas combinados con elementos católicos.

Esto se debe, en buena medida, a que los mitos y las leyendas tienen la capacidad de transformarse y adaptarse a acontecimientos importantes de acuerdo al grado o nivel de aculturación u occidentalización que presentan los pueblos indios conquistados,²²⁰ pues, como afirma Julio Glockner:

*“La continuidad milenaria que ha tenido el culto a la naturaleza en los pueblos indios no se ha producido de un modo inamovible, sino transformándose y adquiriendo nuevas modalidades en el intercambio cultural con otras sociedades y con otros credos en el transcurso de la historia.”*²²¹

Pese a lo anterior, estas adaptaciones hechas a la cosmovisión indígena, no la han modificado sustancialmente, pues en el fondo la enseñanza que a través de ella han querido inculcar permanece y se sigue reproduciendo aunque ahora con otros ‘actores’.

En este sentido, me atrevo a afirmar que la espiritualidad de los pueblos indígenas (la manera en que se entra en relación con la naturaleza) no ha cambiado, lo que, por otro lado, da cuenta de la lucha de resistencia que han mantenido desde hace ya muchos siglos estos pueblos, que han preferido camuflarse antes que desaparecer.

Desde el contexto que acabamos de presentar, podemos ahora exponer algunos de los elementos de la Espiritualidad de la Tierra, a través de los cuales se expresa la relación filial que mantienen los tonacos con respecto a la tierra, de donde se deduce la importancia que ésta ha tenido en el proceso de conformación del rostro indio de la Organización Independiente Totonaca.

Espiritualidad de la Tierra

En general, los pueblos indígenas mantienen una relación de veneración y respeto para con la tierra, actitud ésta que tiene sus raíces en el reconocimiento de que su origen se encuentra en ella.

Este origen está íntimamente ligado al maíz. El maíz desempeña un papel determinante en la vida de estos pueblos, ya que les recuerda su doble origen: como seres humanos y como pueblos.

²¹⁹ Ari Rajsbaum, “Lugares y objetos sagrados”, en *Pirámides, cerros y calvarios. Lugares sagrados y legislación mexicana*, Yuri Escalante y otros, Instituto Nacional Indigenista, colección Derecho Indígena, México, 2001, p. 68.

²²⁰ José de Jesús Montoya Briones, obra citada, p. 146.

²²¹ Julio Glockner, Prólogo, en Yuri Escalante, obra citada, pp. 7-8.

En efecto, para los pueblos indígenas mesoamericanos, el maíz constituye el alimento por antonomasia de su dieta; con él los dioses formaron su cuerpo (carne, huesos y sangre), por eso no es una mera expresión romántica aquella que utilizan los indígenas para definirse a sí mismos como hombres y mujeres ‘de maíz’, y consecuentemente ‘hijos de la tierra’.²²²

Esta visión se encuentra bastante bien condensada en el testimonio que recogieron entre los indígenas nahuas de Cuetzalan, Puebla, los antropólogos Alessandro Lupo e Italo Signorini.

*“Nosotros somos la tierra: de la tierra nacimos, la tierra nos come. La que viene a limpiar es nuestra alma. Pero nuestro cuerpo... fíjate, es como quien siembra maíz. Va a sembrar el maicito en la tierra. Pero el maíz no se queda ahí en la tierra. El maíz encumbra, en su corazoncito nace y encumbra, sube pa’riba. Sube, sube, hasta que llega acá cerca de la punta, y ahí cerca de la punta florea y sale el maicito. Se queda lo único la mata: ahí nació, ahí se va a acabar otra vuelta esa mata. No más viene dejando frutas: le quitamos la mazorca, como quien dice ‘le quitamos el corazón’. Dios nuestro Señor nos quita el corazón, nuestra alma. Él sabrá dónde la pone. Como yo voy asegurando mi mazorquita por ahí, yo sé dónde la puse. Y la mata allá se quedó. De donde nació, ahí se quedó, y ahí se acabo otra vuelta, se hizo abono otra vuelta. Y la mazorquita ésta, otra vuelta se fue por ahí. Así somos nosotros: que nosotros enteros nunca vamos a llegar a la gloria, enteros así como estamos, con nuestro cuerpo”.*²²³

Por otro lado, la domesticación de este cereal permitió a los grupos humanos que antecedieron a los pueblos indígenas crecer y desarrollarse como pueblos al asentarse en territorios específicos y desarrollar también una cultura propia.

De lo anterior se deduce la importancia que para los indígenas tiene la tierra, pues no se trata sólo de un mero espacio geográfico, sino fundamentalmente, del espacio que posibilita su reproducción étnica y cultural.

Para los totonacos de Huehuetla, la relación con la tierra sintetiza su cosmovisión, la cual en modo alguno encierra una visión romántica del mundo, sino una epistemología acerca de éste.

Dentro de esta epistemología tenemos, por ejemplo, que la expresión que utilizan para designar el cuerpo humano es Tiyat Liway. Tiyat refiere la tierra donde se siembra y se cosecha para que de su fruto; Liway a la carne, la cual se forma gracias a los alimentos que consume, y sin los cuales no sería posible. Tiyat Liway, por lo tanto, nos dice que el cuerpo humano es la suma de lo que produce la tierra.

De acuerdo con la cosmovisión totonaca, el mundo está regido por dos categorías de dioses: primarios y secundarios. Estos últimos son dueños-propietarios del espacio en el que el hombre se desarrolla, con el que interactúan. Esta división está determinada porque los primeros son creadores, mientras que los segundos son quienes se encargan de ejecutar las órdenes de los primeros a favor o en contra de los hombres, y están orientados hacia los cuatro puntos cardinales.²²⁴

Según Alain Ichon, entre los primeros figuran ‘Los Padres’ y ‘Las Madres’ (en Huehuetla los Abuelos, *Laktatajni*, y las Abuelas, *Laknanajni*), quienes se encargan de hacer crecer el maíz: el sol, la lluvia y la tierra.

El Dios Sol (San Salvador, *Kimpuchinakan*, en Huehuetla) también es el Dios o Dueño del Maíz. San Salvador (Jesucristo) es el Dios creador, quien con su sangre fertiliza la tierra (como los dioses antiguos). A él le ofrecen las primicias de la cosecha y le cuelgan un collar de chiles por todo el cuerpo a fin de garantizar la fertilidad de la tierra.

Cfr. Popol Vuh, Tercera parte, capítulo 1, edicióne varias.

²²³ Alessandro Lupo e Italo Signorini, citados en Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 135.

²²⁴ Cfr. Alain Ichon, obra citada, pp. 103, 153, y 157. y Nicolas Ellison, obra citada.

San Juan *Aktsini'* o *Aktsin* es el Dios o Dueño del Agua, de la Lluvia y de los Rayos. En Huehuetla se le identifica con San Miguel Arcángel (aunque hay quien, como Ichon, lo identifica a San Juan Bautista), y también se cree que es, junto con San Salvador, quien fertiliza la tierra, por eso ambos son sacados en procesión el día de la fiesta patronal de San Salvador y también se le coloca su collar de chiles.

La Madre Tierra, suma de todas las diosas femeninas (*Natsi'tni'*) y, consecuentemente, principio femenino de la misma deidad creadora, en cuyas entrañas crece el maíz que alimenta a todos los hombres, es identificada con la Virgen de Guadalupe, *Kimpaxkatsikan*, de quien nació San Salvador, según la tradición católica.

A estos dioses principales es a quienes están dedicadas la mayor parte de las 'costumbres', pues fueron ellos quienes se las enseñaron a los hombres para que las practicaran.

Entre los dioses secundarios encontramos a la Luna, Venus y las Estrellas, los Dueños del Monte (*Kiwikgolo*), de las Cuevas (*Lhukukgolo*), de los Vientos, del Fuego (*Taqsjoyut* o *Lhkguyutkgolo*), de los Animales Salvajes (*Xmalaná Takgalhinin*), de la Tierra y de la Milpa (*Xmalaná Tiyat* o *Jukiluwa* -serpiente mazacoate-, que también está asociado al trueno o al rayo por su forma de moverse), el de los Manantiales y de los Ríos. A todos ellos, por ser propietarios de un espacio determinado de la naturaleza, se les tiene que pedir permiso por medio de una ofrenda (generalmente consistente en ceras, aguardiente o refino, tabaco, y a veces comida) para poder 'invadir' su área de acción.

Existe también una categoría de dueños menores a los que se puede llamar 'domésticos', ya que su espacio de acción está íntimamente ligado a los espacios de reproducción cotidiana de los totonacos, como su casa y su milpa. Éstos son los Dueños del Hogar, del Temascal y del Horno, así como los Dueños de los Animales Domésticos y de la Plantas Cultivadas.²²⁵

Lo que esta variedad de dueños manifiesta es la manera en que los totonacos conciben el espacio, el cual está dividido en 'natural' o 'salvaje' (no domesticado) y 'cultural' (domesticado);²²⁶ ambos son espacios sagrados, sólo que unos lo son de manera 'natural', ya que en ellos habitan los dioses secundarios, y otros de manera 'artificial', pues han sido consagrados a los dioses creadores a fin de evitar algún daño para la comunidad y garantizar, al mismo tiempo, una relación armónica entre ellos y los hombres. Tal consagración implica la transformación del espacio (el paso de un orden de cosas 'imperfecto' a uno 'perfecto') y de los sujetos. Así, por ejemplo, la milpa antes de ser milpa no era más que monte.

En la concepción del espacio no doméstico, resalta en Huehuetla la importancia simbólica de las cuevas y los cerros, todavía hoy relacionadas con las fuerzas sobrenaturales y el culto a la fertilidad. La importancia de estos lugares radica en el hecho de que aparecen como un punto de comunicación entre el mundo de los vivos y el inframundo, pero también, junto con los manantiales, como lugares privilegiados para realizar ahí ritos para pedir la fertilidad de la tierra, pues son inhabitadas por deidades subterráneas, como el Dueño del Maíz.²²⁷

Por la importancia simbólica de estos espacios, también son propicios para pedir alguna curación, para expulsar algún espíritu que asole a la comunidad, o bien para pedir consejo a los dioses. Los ancianos, por ejemplo, siguen creyendo que la cueva de Kgoyomachuchut es la casa de San Salvador y de otros santos,²²⁸ razón por la cual continúan reuniéndose ahí para pedir su bendición sobre el pueblo.

Dentro de los espacios domesticados, dos son vitales para la reproducción tanto comunitaria como individual: el territorio en que se asienta la comunidad y la casa. En cuanto al territorio, una muestra de esta domesticación consiste en colocar cruces (renovadas cada día 3 de mayo, fecha en la que se celebra la fiesta católica de la 'Santa Cruz') en los diferentes accesos a éste, a fin de ahuyentar a los espíritus que pudieran causar algún mal.

²²⁵ Ib., p. 150; Ichon, pp. 102-170 (para una mayor exposición)

²²⁶ Nicolas ellison, obra citada....

²²⁷ ib.

²²⁸ Ver nota 65, cap. 2.

Respecto a la casa, ésta no sólo está consagrada, como lo demuestra el hecho de colocar en el altar familiar algunas imágenes de santos católicos y de la Virgen, o alguna otra deidad nativa, sino que representa la imagen del mundo, cuyo centro es precisamente el altar. En efecto, el altar representa el universo: sus cuatro lados son los cuatro ángulos del mundo, y su techo la cúpula celeste. Los cuatro ángulos de la casa simbolizan, además, los cuatro puntos cardinales. El fogón donde se preparan los alimentos es también importante: ahí habita el Dios del Fuego.²²⁹

La milpa, junto con la casa, es el otro lugar domesticado importante. Tanto la construcción de la casa, como el trabajo en la milpa, son acompañadas de un rito de consagración a Dios y una ofrenda al Dueño de la Tierra, a quien se le pide perdón y permiso para que la acción que en ella se va a realizar tenga buen fin: esto es que la cosecha sea buena, o bien que la casa no caiga.

“Cuando construimos una casa nos ponemos en contacto con la tierra. Primero se mide el terreno con el mayor respeto posible, se pone una cruz en el centro donde se va a construir la casa, esta es un signo de la presencia de Dios, ese Dios de la vida al cual nos dirigimos al empezar a construir una casa. También se ocupa refino para el trago sagrado y para echar en las cuatro esquinas del terreno en donde se va a hacer la casa.”²³⁰

Toda esta relación ‘tutelaria’ entre los hombres y el medio ambiente constituye una forma de apropiación del espacio menos alterado por la acción humana a fin de socializar los recursos que en él se encuentran en favor de la comunidad, reflejando así un régimen de ‘naturaleza doméstica’. Sobre este régimen el pueblo se estructura y organiza, y se da a sí mismo una identidad específica.²³¹

Por otra parte, la socialización de estos recursos exige un cuidado responsable en el uso de los mismos para asegurar la reproducción de la comunidad. Esto ha llevado a los indígenas totonacos a generar prácticas colectivas de trabajo, como las faenas, a fin de que todos los miembros del grupo participen en la preservación de dichos recursos.

Además de la faena, otra forma de trabajo colectivo es la ‘mano vuelta’. Ésta consiste en ayudar a otro(s) miembro(s) de la comunidad en sus trabajos, ya sea en la milpa o en la construcción de su casa, estrechando los lazos de pertenencia de los sujetos al interior del grupo. Esta forma de trabajo, responde a la manera en que conciben el mundo, según la cual, en él intervienen diferentes fuerzas, todas ellas con la finalidad de hacer fértil la tierra y que ésta pueda dar su fruto.

Vemos entonces, cómo la tierra desempeña un papel muy importante para el desarrollo de la vida comunitaria totonaca al posibilitar no sólo la reproducción biológica de los individuos, sino, fundamentalmente, su reproducción cultural.

Esta manera de percibir el mundo y su relación con él, se ha visto amenazada y alterada en Huehuetla por, cuando menos tres factores: los caciques, las políticas oficiales orientadas al campo y la discriminación hacia los indígenas.

Como vimos en el capítulo 2, desde finales del siglo XIX, y principios del XX con el movimiento revolucionario, la sierra norte comenzó a poblarse de migrantes europeos que habitaban en las tierras altas de la sierra. Huehuetla era un lugar estratégico para el comercio por tratarse de un lugar de paso obligado en la sierra norte, por lo que fue, para muchos de esos migrantes, un punto propicio para su asentamiento.

²²⁹ Mercedes Guadarrama Olivera, “El espacio y el tiempo sagrados en tres comunidades totonacas de las Sierra de Papantla”, en Victoria Chenaut, coord., *Procesos rurales e historia regional (sierra y costa totonacas de Veracruz)*, CIESAS, México, 1996, p. 191.

²³⁰ AA.VV., *Pastoral de la Tierra*, Parroquia de San Salvador Huehuetla, Puebla, Arquidiócesis de Puebla, México, 1998, p. 7.

²³¹ Nicolas ellison, obra citada.

El comercio permitió a quienes llegaron de fuera crecer económicamente. Pero una vez que la revolución llegó a la sierra, tuvieron que establecer alianzas con algunos jefes revolucionarios a fin de proteger sus bienes. Esto sucedió en todos los asentamientos indígenas de la región.

El poder económico que alcanzaron los migrantes les abrió el camino para hacerse del poder político en Huehuetla, y de paso despojar a los totonacos de sus tierras. Grandes extensiones de monte, propiedad colectiva de trabajo y de recursos como la leña y algunas plantas, también vinieron a ser de su propiedad. El usufructo de los recursos del monte, como la tala de árboles y el forraje para el ganado, incrementaron aún más su poderío económico y consolidaron el político, al grado de desplazar el centro de Huehuetla al lugar de asentamiento de los migrantes.

Sin embargo, el despojo y el uso inmoderado, además de individualizado, de los bienes de la naturaleza ejercido por los migrantes, ahora convertidos en caciques, trastocaron el orden ecológico que los indígenas habían mantenido durante siglos gracias a sus prácticas y creencias, y algunos de sus valores, pues no faltaron totonacos que buscaron un lugar entre los mestizos 'haciéndose' como ellos.

Otra fuente de ingresos y empoderamiento político de los caciques en el municipio lo constituyeron los programas gubernamentales dirigidos hacia el campo, los cuales fueron capitalizados indebidamente por las no más de diez familias que detentan el poder económico (y hasta 1989 el político) en su propio beneficio.

Dentro de las políticas del Estado para 'incentivar' el desarrollo de los indígenas, una de mucho impacto fue el de la producción de café. El uso de agroquímicos como abono utilizada en ésta e insecticidas para combatir a la plaga del café (broca), pero sobre todo el enfoque mercantilista (producir para vender) que la acompañó, devino en un desgaste de la relación indígena-tierra. La insensibilidad política de quienes elaboran este tipo de planes no siempre contemplan el impacto cultural que estas acciones puedan tener, y se justifican en las carencias económicas de las comunidades indígenas, que no son sino resultado de políticas públicas irresponsables que promueven el paternalismo, sin tomar en cuenta que el desarrollo de los pueblos indígenas no debe trastocar su cultura, y sí en cambio, debe garantizar la salvaguarda de ésta.

La falta de expectativas creadas entre los jóvenes indígenas de Huehuetla en torno al trabajo campesino de la tierra como fuente de ingresos, los obligó a migrar en busca de un trabajo que les garantizara mejorar sus condiciones de vida. El abandono del campo y de sus milpas, por un lado, y el contacto con una visión del mundo diferente de la suya, por otro, alteró su propia concepción del universo y sus prácticas en relación con la tierra.

No es posible dejar de apuntar aquí que la discriminación y la marginación de que han sido objeto los indígenas por parte de los mestizos, a pesar de ser mayoría en el municipio, han sido también motivo para que abandonen algunas de sus prácticas, e incluso lleguen a desconfiar de las enseñanzas de los ancianos, sobre todo los jóvenes.

La multitud de agravios que los indígenas totonacos han padecido en Huehuetla, y la búsqueda de un orden social justo, halló eco entre los clérigos y las religiosas católicas, cuya pastoral estaba motivada por el compromiso para con los indígenas. Juntos desarrollaron un equipo de pastoral, el de la 'Pastoral de la Tierra', que retomaba las enseñanzas y prácticas antiguas con respecto a la tierra. Con tales enseñanzas se realizaron talleres orientados a revalorar a la Tierra como Madre, y sobre prácticas agrícolas basadas en el uso de abonos orgánicos, como la lombricomposta, o bien en la preparación del terreno para que éste aproveche mejor los nutrientes.

Estos talleres contribuyeron a que los totonacos se concientizaran sobre la importancia de mantener el cuerpo de su propia estructura cultural, al descubrir que si se rompe con alguno de sus elementos, se rompe con prácticamente toda la estructura. Por ejemplo, si a la Tierra se le quita su carácter sagrado o se deja de creer en los dueños que actúan en ella, entonces es fácil deshacerse del mito y su ritual, por lo que entonces se convierte en un objeto para ser explotado y no se le ve ya como la proveedora de vida.

Así, al darse cuenta del papel que desempeña la tierra en sus vidas, tanto en sus relaciones personales como para el buen funcionamiento de la comunidad, pudieron identificar a quienes con sus prácticas estaban atentando contra la tierra y contra aquellos que dependen de lo que ella produce para su supervivencia.

Estas reflexiones, llevadas también a las Comunidades Eclesiales de Base, sirvieron para sentar las bases de la futura organización: la promoción y defensa de la espiritualidad y cosmovisión totonacas, así como para el desarrollo al interior de la Iglesia Católica local de una teología y pastoral indígenas.

“Quien nos acompañó es ese proceso fueron algunos misioneros y misioneros cristianos, algunos profesionistas, ellos ayudaron .Con velitas leíamos, andábamos en las noches y con lluvias, pero no importaba porque nos alumbraba una luz que nos guiaba por los caminos, hacíamos en las noches reuniones en nuestras casas para alimentar esa luz y junto a nuestro libro sagrado llevábamos también la constitución, y de esta manera nacimos como organización y como gobierno...”²³²

Reflexión final

La relación que los indígenas mantienen para con la tierra constituye no sólo una manera de concebir el mundo, sino también el modelo de relaciones que habrán de regir al interior de la comunidad para su buen funcionamiento. La pérdida de sentido de esta relación ha traído como consecuencia, en la mayoría de los casos, un distanciamiento con respecto a la comunidad.

En efecto, cuando la tierra pierde su carácter sagrado, entonces se rompe con el otro, se rompe la hermandad que de alguna manera les vincula al cuidado de la tierra, y entonces se empieza a mirar por lo propio sin importar el interés colectivo, de ahí viene el acaparamiento y entonces la comunidad encuentra problemas para desarrollarse.

Esto fue lo que pasó en Huehuetla cuando llegaron de fuera personas ajenas a la cosmovisión y espiritualidad de los totonacos. Quizá el problema no es que hayan llegado de fuera y se instalaran en el municipio, sino que sus relaciones sociales y sus prácticas en relación con la tierra, así como sus intereses, eran muy diferentes de la de los indígenas, a quienes, como ya se mencionó, despojaron de sus tierras y de los recursos de ésta.

Y es que como hemos visto a lo largo de este capítulo, la tierra no es valorada solamente por lo que es, sino sobre todo por lo que representa. El reconocimiento de esto fue posible gracias a las reflexiones que los mismos totonacos realizaron sobre su relación con respecto a la tierra, lo que les permitió revalorarla como el espacio de reproducción biológica y sociocultural. Además, los dejó en posibilidades de impulsar la creación de una organización desde la cual pudieran defender sus prácticas y su relación hacia la tierra con proyectos específicos.

Finalmente, creo que es importante destacar el papel desempeñado por la Iglesia Católica local en cuanto a abrirse a la voz de los indígenas, a sus reclamos y necesidades, y al abrir para ellos un espacio dentro de su estructura para poder expresarse. Como consecuencia, la Iglesia local pudo proyectarse como una iglesia con rostro indígena al incorporar a su estructura la visión totonaca del mundo.

²³² Consejo Técnico de Asesores, p. 4.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo me propuse hacer un recuento del proceso de lucha de la Organización Independiente Totonaca. De dicho proceso me ha parecido importante destacar el papel que tuvieron las Comunidades Eclesiales de Base.

Al centrarme en las CEB he querido recuperar el impacto que generó tanto al interior de la Iglesia Católica en América Latina como entre la sociedad latinoamericana. En cuanto a lo primero, supuso una transformación de la relación jerarquía-laicos al abrir éstos, por primera vez en la historia de la Iglesia en el continente, espacios de participación, reivindicando así su condición eclesial, y desarrollando al mismo tiempo una conciencia de Iglesia ('todos los bautizados son Iglesia'). Como consecuencia, muchos creyentes descubrieron en lo espiritual y en la fe un ideal de realización humana, rebasando de este modo la frontera tradicional de lo cultural.

En el camino por concretar este ideal, no pocos cristianos asumieron una actitud crítica frente a los grandes problemas del continente, como la pobreza en que se encontraba la mayoría de la población y la dependencia económica y tecnológica de los países latinoamericanos con respecto a los Estados Unidos y a las economías centro; también definieron una posición política bastante cercana al socialismo. Tanto la pobreza como la dependencia fueron vistas como la negación de la libertad y de la dignidad de los individuos y de los pueblos, condición necesaria para su plena realización.

Lo anterior llevó a muchos creyentes a buscar medidas para combatir la pobreza, por lo que las CEB fueron espacios ideales para generar procesos organizativos populares; incluso algunos miembros de estas comunidades, congruentes con su fe, se enlistaron en los grupos guerrilleros que buscaban también un cambio en la política económica de sus países. Y es aquí donde las CEB cobran relevancia en el proceso político de América Latina desde la década de los sesenta y hasta finales de los ochenta.

Estas actitudes de los creyentes fueron motivadas por una lectura diferente de la Biblia, al descubrir en ella una especial preferencia de Dios por los pobres, los marginados, los explotados, 'las viudas y los huérfanos'. Esta reinterpretación dio lugar a una nueva propuesta teológica, la Teología de la Liberación. Ésta afirmaba, por un lado, la predilección de Dios por los pobres y la condena de la pobreza, producto de la desigualdad y la injusticia, y, por el otro, reconocía una praxis en la que la rebelión de los pobres estaba plenamente justificada si con ella se buscaba una sociedad libre e igualitaria. El resultado de esta lucha, en la lógica de esta teología, daría paso a la instauración del Reino de Dios, convirtiéndose en un acontecimiento histórico.

Esta nueva propuesta teológica con su praxis, condujo a una acción pastoral entre algunos sacerdotes, religiosos y religiosas que buscaba 'despertar' entre los creyentes la necesidad de romper con todo aquello que impedía su realización. Como consecuencia de esta acción y de la Teología de la Liberación, se fueron desprendiendo nuevas propuestas teológicas que respondieran a las necesidades de los diferentes sectores pobres, como el indígena. Así surgió también la Teología Indígena.

La Teología Indígena, en el ámbito eclesial, ha venido a reivindicar la cosmovisión indígena y su ideal de ser humano frente al cristianismo, al reconocer en ella elementos compatibles con éste, y busca incorporarlos tanto a la liturgia como al corpus doctrinal de la Iglesia. Además, reconoce la necesidad de una pastoral particular que permita a los indígenas tener una participación más activa dentro de la Iglesia, sin que ello implique renunciar a su condición indígena.

El aporte de la Teología Indígena ha servido para promover el desarrollo de los pueblos indígenas, para los que el reconocimiento y el respeto por parte de la sociedad no indígena hacia su cultura, es decir, sus valores, costumbres y prácticas, su relación para con la tierra, es fundamental para enfrentar la pobreza que los caracteriza. Más aún, desde algunas

organizaciones eclesiales se han financiado procesos y proyectos productivos que tienen como meta este fin y como base la revaloración de la cosmovisión de estos pueblos, pues se reconoce en ella no sólo su importancia para la continuidad de estos pueblos, sino también su fuerza para mantener su identidad.

En el caso que nos ha ocupado en este trabajo, el de la Organización Independiente Totonaca, hemos querido resaltar el papel que las CEB, junto con la Teología Indígena, han tenido en el proceso de constitución de la OIT y en su lucha.

Como ya se mencionó, las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales imperantes en el municipio de Huehuetla seguían una política estatal que no solamente acentuaba las diferencias étnicas entre la población indígena y la mestiza, sino que las permitía. Esta política, indigenista, tenía un fin muy específico: incorporar a los indígenas al conjunto de la sociedad nacional pero no como indígenas, sino como ciudadanos nacionales. Dicho de otra manera, la condición indígena aparecía como un obstáculo a vencer para hacer de los indígenas sujetos civilizados, donde una de sus expresiones era la conversión de los indígenas en ciudadanos.

Esta permisibilidad, y hasta encubrimiento de parte del Estado, además del abandono y aislamiento en que se encontraban las comunidades indígenas, facilitó a los caciques, gente con poder económico y político en los municipios, el control de estas poblaciones y de sus pobladores, con la condición de evitar en la medida de lo posible cualquier brote de inconformidad que pudiera desestabilizar a la nación.

Ahora bien, aunque me quedaba claro el vínculo entre la Organización Independiente Totonaca y las Comunidades Eclesiales de Base, me preguntaba cómo había sido posible éste. Entre otras cosas, me dí cuenta que las condiciones económicas y políticas en Huehuetla evidenciaban una larga historia de desigualdad entre los indígenas y los mestizos, particularmente los caciques, lo cual se reflejaba, a mi parecer, en el número de servicios públicos con que contaba la cabecera municipal hasta antes de 1990 (luz, agua, escuela, teléfono, camino empedrado, clínica, mercado), donde se asienta la mayoría de los mestizos, lo que contrastaba con la ausencia de los mismos en las comunidades, donde se asientan los indígenas. La falta de algún servicio importante en la cabecera, como la carretera, se antojaba como una omisión preconcebida por los caciques para tener ventaja sobre los indígenas, pues esto les permitía comprar a los indígenas su producción al precio que ellos fijaban, a lo que las más de la veces tenían que someterse por no contar con los recursos suficientes para transportarlos ellos mismos.

La evidente marginación que sufrían los totonacos fue resultado del control económico y político del que se habían hecho los mestizos convertidos en caciques, desde su llegada al poder en la década de los veinte. Con su ascenso al gobierno local, y por la manera en que llegaron a éste, los mestizos-caciques impusieron, desde el principio de su mandato su particular forma de relacionarse con los indígenas y con su mundo de relaciones, a quienes despojaron de sus tierras y otras pertenencias siempre con la venia de algún caudillo, obligándolos a concentrarse en las montañas.

Además, el efecto provocado con la llegada de los mestizos al gobierno local, significó también un duro golpe para la organización tradicional indígena al desplazar a las autoridades tradicionales, como el Consejo de Ancianos, los Fiscales, Mayordomos, Semaneros y Topiles, confinándolas al ámbito de lo religioso. Lo mismo sucedió con la Asamblea de Pueblo, cuya influencia no logró trascender hacia la vida política del municipio.

Todo esto contribuyó al empobrecimiento económico y cultural de los indígenas. Al ser los totonacos despojados de su tierra, no sólo se les arrebató su principal fuente de ingreso y satisfactor de necesidades alimentarias, sino de una de las bases de su cosmovisión. El bajo poder adquisitivo de los indígenas, que son la mayoría de la población, ha hecho de Huehuetla un municipio de alta marginación.

Por otra parte, la escasa participación de los indígenas en la vida política del ayuntamiento, producto de la falta de espacios para su expresión, facilitó a los ediles anteriores al periodo de

gobierno indígena su continuidad en el poder y la transmisión del mismo entre las familias con mayor poder económico en el municipio, sin que para ello mediara elección alguna.

Este era el escenario cuando, en la década de los ochenta, llegaron a la parroquia de Huehuetla los sacerdotes que impulsaron la creación de las CEB. La formación de estos sacerdotes había estado influenciada por los cambios que al interior de la Iglesia se venían presentando a partir del Concilio Vaticano II y la II CELAM. La nueva línea de la Iglesia aconsejaba abrir espacios para la participación de los creyentes a fin de que éstos vivieran con mayor autenticidad su fe y se sintieran más identificados con la institución. Para estos clérigos, era claro que las CEB satisfacían plenamente este deseo. Sin duda, el equipo de catequistas indígenas nativos que operaba en Huehuetla desde la década de los cincuenta fue pieza clave para la construcción y consolidación de las CEB.

Ahora bien, lo que aquí se ha sostenido es que las CEB fueron muy importantes para el proceso constitutivo de la Organización Independiente Totonaca. Desde un principio las CEB devinieron en espacios que los totonacos se apropiaron al discutir, reflexionar y dialogar en cada una de sus reuniones sus propios problemas con ayuda de la 'palabra de Dios', y al expresar en ellas su relación con la tierra, de donde surgió un equipo de catequesis, el de la Pastoral de la Tierra, cuya tarea consistió en rescatar las enseñanzas sobre el respeto a la tierra a fin de fortalecer esa relación. De esas enseñanzas surgió lo que ellos denominan 'Espiritualidad de la Tierra'.

En medio de este ejercicio, los indígenas fueron descubriendo la necesidad de ir buscando alternativas que les permitieran desarrollarse y les garantizaran mejores condiciones de vida. Por eso, una de las primeras acciones llevadas a cabo desde las CEB fue la de comercializar ellos mismos su producción de café, golpeando de este modo el control que sobre ella tenían los caciques. En este sentido, pues, podemos afirmar que las CEB se convirtieron en la plataforma de lanzamiento de la OIT.

En esa búsqueda fueron sustanciales las experiencias de los indígenas en procesos organizativos anteriores, como el desarrollado en las Unidades Económicas de Producción y Comercialización del Instituto Mexicano del Café y en la Sociedad Cooperativa de Producción 'Huehuetla', de las que echaron mano para definir la estructura para su futura organización. También contribuyó su paso en asuntos partidistas y electorales, como lo vivido en la década de los ochenta con el Partido Socialista de los Trabajadores y la elección interna del PRI. Ambas experiencias formaron a los totonacos y despertó en ellos el deseo de construir una organización con una identidad propia y a través de la cual pudieran apropiarse del proceso productivo a fin de responder a sus necesidades, diferenciándola de esos otros procesos.

Básicamente lo que ha distinguido a la OIT de otras experiencias de organización ha sido el hecho de volverse sobre la cultura y convertirla en el eje de su desarrollo, tal y como lo demuestran al expresar su sentido de pertenencia a la tierra. Esto significa que el desarrollo al que los indígenas aspiran no puede ni debe situarse al margen de la cultura, sino que éste debe darse desde ella, ya que así no sólo aseguran su reproducción biológica, sino también cultural, así como su continuidad en el tiempo como indígenas totonacos.

Para cristalizar esta forma de concebir el desarrollo, los indígenas idearon proyectos que los beneficiaron tanto a ellos como a los mestizos pobres. Los proyectos que la Organización impulsó no sólo contemplaban mejorías económicas, sino también el fortalecimiento y la revaloración de la cultura totonaca. Éstos fueron implementados luego de que la OIT, en alianza con el PRD, ganara la elección local de 1989, lo que, por otra parte, coadyuvó a consolidar la organización indígena y proyectarla como una alternativa real de desarrollo.

La coyuntura política local (el desencanto entre indígenas y mestizos provocado por la elección interna del PRI en 1986 y el reacomodo de fuerzas en su interior, el surgimiento de la OIT y las expectativas que ésta había despertado, y el respaldo de un nuevo partido político, el PRD) motivó a los indígenas organizados a aventurarse en la lucha por el gobierno municipal. Al ganar los totonacos, se abrió una nueva etapa para la vida política del municipio que se caracterizó por una efectiva incidencia de los indígenas en la toma de decisiones de gobierno. La reivindicación de los indígenas como actores sociales y el reconocimiento de la cultura

como motor de desarrollo fueron incorporados en el Bando de Policía y Buen Gobierno de 1996.

De la experiencia de gobierno, que duró 9 años, es posible señalar los siguientes logros:

- La introducción de servicios públicos en cada una de las comunidades (electrificación, carretera de terracería, telefonía y una incipiente red de agua potable); la ampliación de servicios de salud y educativos,
- La puesta en marcha de proyectos productivos,
- La elaboración de un Bando de Policía y Buen Gobierno
- La celebración de cabildos abiertos, a manera de asamblea comunitaria,
- La reivindicación y defensa de 'lo totonaco' como eje rector de la Organización.

Me parece importante señalar que la experiencia del gobierno indígena de Huehuetla tuvo repercusiones políticas en varios municipios vecinos. Por un lado, porque comenzaron a surgir organizaciones locales indígenas, como la Organización Indígena Independiente Ahuacateca Nahua-Totonaca (OIIA-NT) en Ahuacatlan, y la Esperanza de los Pobres en Ixtepec. Por otro, algunas presidencias fueron ganadas por partidos diferentes al PRI con candidatos indígenas; incluso el PRI llegó a postular indígenas como candidatos.

Pese a esto, la OIT perdió en 1998 la presidencia municipal frente al PRI. Diversos factores contribuyeron a esto. Internamente, tuvieron que ver los cambios realizados por la jerarquía diocesana en la parroquia de Huehuetla. Los clérigos que sucedieron a quienes habían impulsado las CEB no continuaron con la línea pastoral de sus antecesores y poco se comprometieron con la Organización. Asimismo, algunos miembros de la OIT, al ver resueltas - medianamente- algunas de sus demandas, lejos de formular nuevas, cayeron en la inmovilidad, y hasta abandonaron la Organización. También, las aspiraciones políticas de algunos miembros de la OIT que se identificaban más con el PRD dividieron a la OIT, al querer convertirla en base social del partido. Esta pugna repercutió de manera negativa en el gobierno del presidente Pedro Rodríguez, provocando un gran descontento entre la población indígena.

En cuanto a los factores externos, pueden señalarse dos. El reacomodo de fuerzas al interior del PRI local, que permitió a los jóvenes ascender; y el apoyo dado por el gobierno del Estado para recuperar el municipio.

Lo anterior, empero, no significa descalificar la decisiva participación de los indígenas en los comicios de 1998, al optar nuevamente por el PRI, dejando abierta la posibilidad de un retorno de la OIT-PRD o el ascenso de algún otro partido político.

Uno de los proyectos más fructíferos desde su creación ha sido el Centro de Estudios Superiores Indígenas 'Kgoiyom'. A mi juicio, este proyecto educativo es de los más importantes ya que pretende fortalecer y afirmar la identidad totonaca entre los jóvenes frente a un modelo de educación que margina la cultura indígena. Sin embargo, la falta de recursos lo ha llevado a incorporar a sus planes de estudio otros modelos educativos, sin que esto implique abandonar el objetivo que le da sentido.

Por lo que toca a la Espiritualidad de la Tierra, la reivindicación de la relación que los indígenas mantienen para con la tierra es capital para su desarrollo. La vuelta a prácticas tradicionales de cultivo expresan un cuidado especial por la tierra que debe ser entendido como la búsqueda del equilibrio original entre los seres humanos y la naturaleza. Dentro de esta relación destaca aquella que reconoce a la tierra como madre, y por ende como origen común de la humanidad, de donde nace una particular expresión de culto y veneración hacia ella, además de ser la base de sus relaciones comunitarias, las cuales están regidas por el principio de igualdad.

Consecuentemente, la Espiritualidad de la Tierra, con la extensa red de relaciones que supone, refleja el ideal totonaco de ser humano y el ideal de sociedad a que aspira. En este sentido, la lucha de la Organización Independiente Totonaca, la entiendo como el esfuerzo por sentar las bases que den lugar a la concreción de ese ideal, condición necesaria para alcanzar su propio desarrollo. Así, la Espiritualidad de la Tierra no sólo es ideología, también es praxis.

En este punto, podemos reconocer además una serie de coincidencias entre el ideal totonaco y el discurso teológico cristiano de la liberación pero en clave indígena. Aquí la Teología Indígena aparece como un espacio de búsqueda y de conciliación entre dos maneras de concebir el mundo que no son antagónicas, y por el contrario, ésta sirve de proyección a la cosmovisión indígena.

Dentro de cuatro meses la Organización habrá cumplido 16 años de existencia. El camino no ha sido fácil, y lo que falta por recorrer tampoco se antoja que lo sea. Por eso, en este momento, una vez pasado el proceso electoral en el que ha vuelto a ganar el PRI con un candidato que ya antes fue edil, la OIT se encuentra en un proceso de reestructuración a fin de no centrar su lucha en la conquista del poder, pues éste, aunque importante, no garantiza por sí solo el desarrollo si no cuenta con un proyecto nacido de la necesidad colectiva que lo legitime. Por ello, se está mirando 'más allá', es decir, se está apuntando hacia la consolidación de una organización regional, la UNITONA (Unidad Indígena Totonaca-Nahuatl), que coordine las diferentes acciones y esfuerzos de las organizaciones indígenas -que cada vez son más- en otros municipios serranos.

Cabe, todavía, preguntarnos si para ello será necesario que la OIT vuelva sobre el camino andado y retome el trabajo que supusieron las CEB, mismas que tendrían que responder a los nuevos retos que les presenta la realidad actual de Huehuetla. O bien, si habrá de transitar hacia otras rutas que le permita formular y proponer nuevos proyectos de desarrollo comunitario, al margen de intereses religiosos o políticos. En este sentido, el gran compromiso que tiene frente a sí la Organización es con las generaciones jóvenes, para las que el futuro en el municipio es altamente incierto y sin muchas esperanzas de salir de la pobreza. Para ellas tiene que renovarse, a ellas tendrá que involucrar en sus trabajos, con ellas habrá de construir nuevos proyectos económicos, pero también habrá de abrir espacios para su participación en la vida política del municipio. Y en buena medida, el Centro de Estudios Superiores Indígenas 'Kgoyom' tiene el compromiso de ir abonando este terreno... la puerta está abierta.

Bibliografía

- Aracil, Rafael, y otros, *El mundo actual: de la segunda guerra mundial a nuestros días*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1998.
- Báez-Jorge, Félix, y Broda, Johanna, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE-CONACULTA, México, 2001.
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas de México*, Siglo XXI, México,
- Becerril Cipriano, Alberto, *Huehuetla: Un pueblo viejo. Que hablen los ancianos*, mimeo, s/f.
- Berryman, Phillip, *La teología de la liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario de América Latina y otros lugares*, Siglo XXI, México, 1989. Traducción de Sergio Fernández Bravo.
- Bidegain de Urias, Ana María, "Bases históricas de la teología de la liberación y atipicidad de la iglesia colombiana", en revista *Texto y Contexto*, Universidad de los Andes, Colombia, mayo-agosto, 1985.
- Bolos, Silvia, *Actores sociales y demandas urbanas*, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, México, 1995.
- Bolos, Silvia, *Organizaciones sociales y gobiernos municipales: construcción de nuevas formas de participación*, Universidad Iberoamericana, México, 2003.
- Cárdenas, Enrique, *La política económica en México, 1950-1994*, El Colegio de México-FCE-Fideicomiso de las Américas, serie Hacienda, México.
- Concha Malo, Miguel, coord., *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*, Siglo XXI-IIS-UNAM, México, 1986.
- Durand, Carlos Humberto, "La tierra y lo sagrado: (un acercamiento a la concepción agraria de los indígenas)", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 35, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, diciembre, 1999.
- Dussel, Enrique, "La teología de la liberación en América Latina", en revista *Cuadernos Ecueménicos*, número 89, abril-mayo, 1979.
- Eckstein, Salomón, *El ejido colectivo en México*. Traducción de Carlos Villegas, FCE, México, 1966.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Planeta, colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, México, 1985.
- Ellison, Nicolas, *Cambios agroecológicos y percepción ambiental en la región totonaca de Huehuetla, Pue. (Kgoyom)*, Ponencia presentada en el Congreso de la Sociedad Mexicana de Antropología, agosto de 2001.
- Espinoza Morales, Antonio, *Gramática del Totonaco de San Andrés Tlayehualancingo, Puebla*; Tesis de Licenciatura, ENHA, México, 1978.
- Favre, Henri, *El indigenismo*, FCE, Colección Popular núm. 547, México, 1998, p. 106. Traducción de Glenn Amado Gallrdo Jordán.

Filert, Lydia van de, comp., *Guía para los pueblos indígenas sobre políticas, programas, asistencia financiera y técnicas de agencias internacionales, gubernamentales y no gubernamentales en América Latina*, CNDH, México, 1997.

Flores Lúa, Graciela, y otros, *Las voces del campo. Movimiento campesino y política agraria, 1976-1984*, Siglo XXI-IIS-UNAM, México, 1988.

Gaona Simón. Miguel, *El sustantivo del totonaco de Zongozotla, Puebla*, SEP-INI-CIESAS, col. Etnolingüística, México, 1982.

Glockner, Julio, en Yuri Escalante, obra citada, pp. 7-8. ¿presentación?

Gutiérrez, Gustavo, *La teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1972.

Huehuetla en busca de su desarrollo rural (construyendo la utopía), mimeo, s/f.

Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, INI-CONACULTA, col. Presencias, 1973. Traducción de José Arenas.

Krickberg, Walter, *Los totonacos*, Talleres gráficos del museo de Antropología, México, 1975.

López-Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 1994.

Maldonado Goti, Korinta, *En busca del paraíso perdido del Totonacapan: Imaginarios geográficos totonacas*, tesis de maestría, UAM-X, México, 2002.

Martínez Borrego, Estela, *Organización de productores y movimiento campesino*, Siglo XXI-IIS-UNAM, México, 1991.

Martínez Moreno, Estela, *Procesos electorales en el municipio de Huehuetla, Puebla*, tesina de licenciatura, BUAP, México, 1999.

Mejía Piñeros, María Consuelo, Sarmiento Silva, Sergio, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI-IIS-UNAM, México, 1989.

Meyer, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, Vuelta, México, 1989. Traducción de Tomás Segovia.

Mier, Sebastián, *Las comunidades eclesiales de base. Los pobres como sujeto de su historia*, Dabar, México, 2001.

Montoya, José de Jesús, "Persistencia de un sistema religioso mesoamericano entre indios huastecos y serranos", en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, Primer Coloquio, Dahlgren, Barbro, UNAM, México, 1987.

Olivera, Mercedes, "El espacio y el tiempo sagrados en tres comunidades totonacas de las Sierra de Papantla", *Procesos rurales e historia regional (sierra y costa totonacas de Veracruz)*, Victoria Chenaut, coord., CIESAS, México, 1996.

Ortiz Rodríguez, María Teresa Tonantzin, *Relaciones entre el mercado de café y el mercado campesino. El caso de Tlacuilotepec, Puebla*, tesis de licenciatura, UAM-I, México, 1988.

Paré, Luisa, "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla", en *Caciquismo y poder político en el México rural*, Roger Bartra y otros, Siglo XXI-IIS-UNAM, México, 1985.

Popol Vuh, *Las antiguas historias del Quiché*, FCE, colección popular 11, México, 1960.

Powaski, Ronald E., *La guerra fría: Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991*, Crítica, Barcelona, 2000. Traducción de Jordi Beltrán Ferrer.

Rajsbaum, Ari, "Lugares y objetos sagrados", en *Pirámides, cerros y calvarios. Lugares sagrados y legislación mexicana*, Yuri Escalante y otros, INI, colección Derecho Indígena, México, 2001.

Ramiro Bravo, Maritza, *El simbolismo en la Danza (Juego) del Volador*, tesis de licenciatura, ENAH, México, 1996.

Ratzinger, Joseph, *Libertatis nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984.

Renard, Marie-Christine, *Los intersticios de la globalización: Un label (Max Havelaar) para los pequeños productores de café*, ISMAM-Dpto. de Sociología Rural-CEPCO-CEMCA-Embajada Real de los Países Bajos-PIDRCAFE, México, 1999. Traducción de Jean Hennequin.

Rodríguez, Octavio, *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL*, Siglo XXI, México, 1980.

Rosa M, Martín de la, "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III (1965-1979)", en *Cuadernos Políticos*, núm. 19, abril-junio, 1979.

Salazar, Ana Ma., "La comercialización del café en el norte de Chiapas. Un ejemplo de triangulación: productores sociales y privados, empresas comercializadoras y el Inmecafé", en *La producción cafetalera en México, 1977-1988*, UNAM, México, 1990.

Salazar Peralta, Ana María, *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas*, UNAM, México, 1988.

Salem, Helena, coord., *Brasil. A Igreja dos oprimidos*, Brasil Debates, colección Brasil hoja #3, Brasil, 1981.

Sánchez, Consuelo, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, col. Umbrales de México, México, 1999.

Siller A., Clodomiro L., "La pastoral católica en regiones indígenas (historia reciente)", en *La antropología en México. Panorama histórico. Las cuestiones medulares*, vol. 4, (Etnología y Antropología Social), Carlos García Mora, coord., col. Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1988.

Silva Gotay, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Huracán, Estados Unidos, 1989.

Stavenhagen, Rodolfo, *La cuestión étnica*, El Colegio de México, México, 2001.

Suárez, Blanca, *Puebla*, Instituto Nacional Indigenista, Cuadernos de ubicación regional de la población indígena, México, 1992.

Torres Romero, José Jaime, *La lucha por el poder local: los casos de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla y Rancho Nuevo de la Democracia, Guerrero*, tesis de maestría, CIESAS, México, 2000.

Documentos

Bando de Policía y Buen Gobierno, Huehuetla, Puebla, 1996.

Consejo Técnico de Asesores, *La Organización Independiente Totonaca y el Centro de Estudios Superiores 'Kgoyom'*, mimeo, 1999.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Puebla.

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

Diario Oficial del Estado de Puebla, octubre 25 de 1996.

Diario Oficial de la Federación, 31 de diciembre de 1958.

División territorial del Estado de Puebla de 1810 a 1995, INEGI, México, 1997.

Documento de Medellín, Conferencia del Episcopado Latinoamericano, 1968.

La evangelización en el presente y el futuro de América Latina, documento de trabajo de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, 1979.

Estatutos de la Organización Independiente Totonaca, Sociedad de Solidaridad Social.

Ley de Sociedades de Solidaridad Social,

Ley Orgánica Municipal del Estado de Puebla,

Libro de cantos. Autores varios *Parroquia del Divino Salvador de Huehuetla*, 1992.

Los municipios de México. Puebla, colección Enciclopedia de los municipios de México, Secretaría de Gobernación-Gobierno del Estado de Puebla, México, 1988.

Memoria del Taller sobre la experiencia de la OIT como gobierno, Huehuetla, 21 de julio de 2002.

Pastoral de la Tierra, Autores varios, Parroquia de San Salvador Huehuetla, Puebla, Arquidiócesis de Puebla, México, 1998.

Plan Pastoral Parroquial, parroquia del Divino Salvador de Huehuetla, Arquidiócesis de Puebla, 1992-1993.

Plan Pastoral. Zona pastoral norte, arquidiócesis de Puebla, México, 2000.

Proyecto histórico de UNITONA, mimeo, s/f.

Puebla, Anuario estadístico, t. I, INEGI-Gobierno del estado de Puebla, México, 2003.

Reglamento del Centro de Estudios Superiores Indígenas 'Kgoyom' de la Organización Independiente Totonaca, S.S.S.

Revista *Proceso*, edición especial núm. 4, 27 de octubre de 1999, México.

Entrevistas

Entrevista a Rosa María González, junio de 2002.

Entrevista a Juan García Bernabé, julio de 2002.

Entrevista a Manuel Aquino, agosto de 2002.

Entrevista a don Aurelio, agosto de 2002.

Entrevista a Griselda Teresa Tirado Evangelio, agosto de 2002.

Entrevista a Mateo Sánchez, agosto de 2002.

Entrevista al padre Mario Pérez, diciembre de 2002.

Entrevista a Marco Antonio Rivera, abril de 2003.

Entrevista a Edmundo Barrios Marban, abril de 2003.

Entrevista abierta a Nicolas Ellison, mayo de 2003.

Entrevista a Guadalupe Martínez Moreno, mayo de 2003.

Entrevista realizada a Manuel Sotero, junio de 2003.

Entrevista realizada a Pedro Juárez García, agosto de 2003.

Entrevista a Edmundo Barrios, septiembre de 2002.

Páginas electrónicas

www.cca.org.mx/

www.chasque.net/umbrales/rev116/mario.html

www.demexicoalmundo.com.mx/Ponencias/ExportacionOrganicosJCIRI.doc

www.eclac.cl/acerca/

www.sicomnet.edu/

www.vainilla-molina.com.mx/esp-lavainilla.html



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**La Organización Independiente Totonaca (OIT):
Un proyecto cultural contra la pobreza**

Trabajo Terminal

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

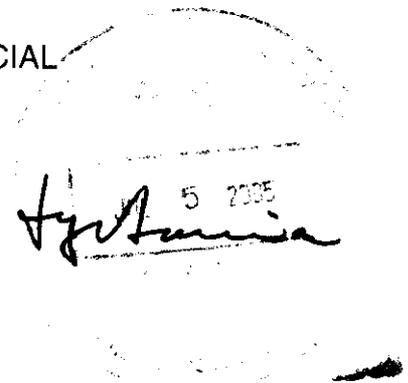
Seminario de Investigación e Investigación de Campo

y obtener el título de

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Presenta

Federico Reyes Grande



Comité de Investigación

Directora: Mtra. Laura Raquel Valladares de la Cruz

Asesores: Mtro. José Cenobio Briones Sánchez
Dr. Alfredo Villafranca Quinto