



**CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DE
ESTUDIOS AVANZADOS SEDE-SUR DEL IPN**

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIÓN EDUCATIVA

**MAESTRÍA EN CIENCIAS
EN LA ESPECIALIDAD DE INVESTIGACIONES EDUCATIVAS**

**Aprender a ser hombre. Honor y prestigio masculinos entre los
totonacos de Zihuateutla, Puebla**

Investigación que presenta:

ALFONSO HERNÁNDEZ OLVERA

**Para poder obtener el grado de Maestro en Ciencias en la Especialidad en
Investigación Educativa**

Director de tesis: Daniel Hernández Rosete

México, Distrito Federal, Febrero, 2013

Dedicatorias y agradecimientos

A mi familia por su amor incondicional, confianza, acompañamiento y por considerarme su héroe.

A mi mamá y papá por su apoyo moral, creo que a través de este trabajo he cristalizado sus sueños.

A cada uno de los informantes por dedicar su tiempo para compartir su experiencia y poder lograr la presente obra.

A los amigos y amigas que hicieron sugerencias puntuales y sobre todo por dedicar su tiempo en momentos de desánimo.

Dr. Daniel Hernández Rosete agradezco tu confianza, acompañamiento y por el interés que has puesto en mi proceso formativo para lograr constituir esta obra.

A las Dras. Ariadna Acevedo y Elsa Ortega por su dedicación y sugerencias que nutrieron mi trabajo.

Agradezco al Programa Internacional de Becas de la Fundación Ford, ya que gracias al financiamiento que me otorgó en el periodo 2010-2012 pude concluir mis estudios.

A los amig@s Sofía Ordeñana y esposo, María Inés Ordeñana y esposo, Martha Velda Hernández, Sandra Milena Herrera, quienes han sido parte importante en mi formación personal y profesional.

RESUMEN

Estudio antropológico que analiza procesos de enseñanza y de aprendizaje entre varones totonacos de Zihuateutla Puebla, en un contexto sociocultural particular y que se centra en los temas de la honorabilidad, la adquisición de prestigio y la descripción de los medios de distinción identitaria que usan los varones para marcar la diferencia ante algunas mujeres y frente a otros varones. La etnografía busca comprender *cómo se produce la masculinidad ligada a las actividades agrícolas y oficios de tipo religioso en las comunidades de Zihuateutla*. El estudio parte de la concepción semiótica de cultura y enfatiza su sustento en el constructivismo social de lo real. Se recabaron entrevistas en profundidad y se analizaron a través de Atlas Ti. Lo anterior, permitió comprender que la producción masculina de los varones totonacos se aprende y se enseña a través de un proceso colectivo y dialéctico con la intervención activa de las mujeres, niños, niñas, abuelos y abuelas para la reproducción de prácticas agrícolas y oficios de tipo religioso, así como las representaciones socio históricas construidas y atribuidas a los varones para ser considerados hombres de honor, de prestigio y distinguidos socialmente, legitimándose así el poder y dominación masculina en una sociedad totonaca de la región poblana.

ABSTRACT

The anthropological study that analyzes the processes of teaching and learning amongst male Totonacans of Zihuateutla, Puebla, in a particular social cultural context and that is centered in themes of honorability, acquisition of prestige and the description of the means of identity distinction that males use to establish the difference between some women and other men. The ethnography seeks to understand how the masculinity that is linked to agricultural activities and religious types of tasks in the communities of Zihuateutla is produced. The study is based on the semiotic conception of culture and emphasizes its content on the social structure of what's real. Interviews were gathered in depth and were analyzed through the Atlas Ti. This allowed the understanding that the masculine production of the Totonacan male is learned and is taught through a collective process and dialect with active intervention from the women, children, and grandparents for the reproduction of agricultural practices and religious type of tasks; as well as the social historical representations built and attributed to men in order to be considered men of honor, of prestige and to be socially distinguished; and that way legitimizing power and male domination in a Totonacan society in the region of Puebla.

ÍNDICE

CAPÍTULO I. Antecedentes de investigación y justificación del estudio	1
1.1 Objetivo general	3
1.2 Interrogantes de trabajo	3
1.3 Método	4
1.4 Técnicas de investigación.....	5
1.5 Trabajo de campo y universo de estudio	5
1.5.1 Notas antropológicas sobre la observación	6
1.5.2 Ubicación y descripción del trabajo de campo	8
1.5.3 Sobre el universo.....	9
1.6 Límites y alcances del estudio.....	12
CAPÍTULO II. Método y concepciones de cultura en masculinidad	13
2.1 La concepción semiótica de cultura	13
2.2 Hábitos, tipificaciones e institucionalización de la cultura masculina	14
2.3 ¿Qué es un hombre de verdad?.....	17
2.3.1 Capital simbólico, honor y prestigio masculino ligado a los ritos de paso....	20
2.3.2 Honor masculino.....	23
2.3.3 Honor y vergüenza	25
2.3.4 Honor familiar	26
2.4 Poder masculino.....	26
2.5 Poderes heredados y poderes merecidos	29
2.5.1 Linaje y posesiones como fuente de prestigio.....	31
2.5.2 Oficios y demostraciones de hombres y mujeres que se distinguen	32
2.5.3 El hombre como factor de riesgo	34
2.5.4 Las mujeres en la economía de los bienes simbólicos.....	35
2.5.5 Virilidad y violencia	36
Conclusiones.....	38
CAPÍTULO III. Aprendiendo a ser honorable	42
3.1 El tiempo: elemento que marca el ser y hacer de los varones totonacos.....	42
3.1.1 Los veinte nombres de los totonacos comparados con los nombres de los días aztecas	45

3.1.2 Nombre y naturaleza de los “20 días totonacos” de Zihuateutla	49
3.2 Prácticas religiosas ligadas al trabajo agrícola	55
3.3 Iniciación y autonomía masculina en el trabajo agrícola	60
3.4 Epistemología totonaca en relación a la actividad agrícola.....	64
3.4.1 Cosmovisión totonaca ligada a lo agrícola	68
3.4.2 Diálogo de saberes.....	72
3.4.3 Un hombre tiene que “saber de todo un poco”	74
3.5 Capacidades en el trabajo agrícola	75
3.5.1 Habilidades de siembra	77
3.5.2 Mantenimiento de los cultivos	78
3.5.3 Cosecha de los cultivos	79
3.6 Ser hombre en Zihuateutla: prácticas de riesgo.....	81
3.7 Comportamientos y representaciones sociales del ser hombre	83
3.7.1 Sanción a los varones	85
3.7.2 Sitios de los hombres	87
3.7.3 Herramientas productoras de la masculinidad	90
3. 8 La producción del hombre honorable y prestigioso.....	91
3.8.1 Tutores en la constitución del honor de los hijos varones	98
Conclusiones.....	99
CAPÍTULO IV. Prestigio, poder y dominación entre los totonacos	102
4.1 Prácticas agrícolas y poder masculino.....	102
4.1.1 Legitimación y pugna por el control cosmogónico: el caso de la decapitación del guajolote.....	111
4.1.2 Prestigio y distinción social entre sones de invocación a los dioses y muerto.....	114
4.1.3 ¡Hay mis toreadores! ¡Vamos a bailar unos sones! ¡pero bien zapateadito! Conquistando y ganando prestigio social	119
4.1.4 Ceremonias y rituales religiosos entre los totonacos: “takit”, “likotanun”, “tacheket”, “tatimajat”, “a cuenta”. Espacios para la producción masculina.....	126
4.2 Formas de mantener y perder el prestigio masculino	138
4.3 Ser hombre y su relación con el alcohol	143
4.4 Tratos y contratos entre varones y mujeres: poder y dominación masculina	146
4.4.1. Poliginia y dominación masculina entre los totonacos	153
4.4.2. Paternaje. Un estatus desigual entre los totonacos de Zihuateutla	159

4.4.3 Poder hegemónico. Una distribución desigual de las actividades entre varones y mujeres	162
Conclusiones.....	167
CAPÍTULO V. Discusión	170
5.1 Honor y palabra	175
5.2 Poder y dominio masculino. Elementos constitutivos del prestigio.....	176

Bibliografía

ANEXOS

Anexo 1. Calendario de siembras

Anexo 2. Ritos de paso en la danza.

Anexo 3. Guía de códigos para el análisis del honor y prestigio de los campesinos en el ámbito agrícola.

Anexo 4. Guía de códigos para el análisis del prestigio social en (cortadores de cabeza de guajolote, músico, capitán de danza y tiempero).

CAPÍTULO I. ANTECEDENTES DE INVESTIGACIÓN Y JUSTIFICACIÓN DEL ESTUDIO

Se han realizado algunos estudios culturales y lingüísticos sobre la población totonaca desde una perspectiva regional, de ellos, destaca el estudio que hizo Alain Ichon (1990) con el trabajo "*La religión de los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*"; en que describe por una parte la cosmogonía de los totonacos y su relación con la naturaleza y universo. Por otra parte, hace un análisis descriptivo sobre los diferentes rituales que practican los totonacos para su relación con el universo.

Así mismo, Masferrer (2009) estudió los diferentes cambios socioeconómicos y las estrategias políticas de los totonacos de la Sierra Norte de Puebla. Sin embargo, poco se ha explorado sobre los procesos pedagógicos y de enseñanza-aprendizaje para la constitución del honor y prestigio de los totonacos en su vida cotidiana.

Los totonacos poseen esquemas y representaciones de relación entre ellos mismos, ligados a la construcción social del ser, conocer y hacer como seres humanos, así es como constituyen una forma de interactuar muy propia. El planteamiento es amplio ya que cuando se busca comprender los procesos de enseñanza-aprendizaje de tipo social y cultural de una sociedad determinada, se descubren una gama de prácticas y categorías en las que se evidencian elementos ricos de reflexión. El estudio se centró en el análisis y descripción de la forma en que se aprende y enseña a ser hombre desde el contexto sociocultural de los totonacos de algunas comunidades de Zihuateutla ligado a las actividades agrícolas y de algunos cargos relacionados con lo mágico religioso, haciendo énfasis en las nociones de honorabilidad, la adquisición del prestigio y sobre todo, la descripción de los medios de distinción que usan los varones para marcar la diferencia ante otros varones, ya que como sostienen Hernández-Rosete et al 2007:134; para el caso de los grupos étnicos de Oaxaca y Michoacán, los varones ganan prestigio y distinción social a través de medios concretos: "el robo de una mujer virgen y la migración, se convierten en recursos de legitimación masculina porque otorgan prestigio, significan medios de distinción social que dan la pauta para marcar diferencias de estatus entre hombres de la misma localidad".

El trabajo cobra importancia en el sentido de que existen pocos estudios de masculinidad desde el medio rural e indígena; y el acercamiento a este campo permitió profundizar en los procesos pedagógicos y de enseñanza aprendizaje para la producción de hombres honorables y prestigiosos. Es importante señalar que el

proceso de enseñanza aprendizaje comunitario es uno de los temas centrales que ha permeado en todo el desarrollo de la tesis, ya que en ella se identifican elementos de una educación social, o en palabras de Paradise (s.a)¹ quien refiere a un conocimiento cultural que se desarrolla entre los indígenas. Para el caso de esta investigación se describen varios procesos de educación informal que dan cuenta de saberes locales y que la educación formal no ha promovido. Al respecto Arguelles plantea:

Me parece que la articulación entre escuela y comunidad se vuelve una necesidad para mantener la identidad cultural. No se trata de traducir los “contenidos” culturales de la comunidad a la escuela sino de modificar la forma en que opera la escuela para que ésta sea pertinente y de calidad (Arguelles, 2009: 256).

Hoy más que nunca la escuela tiene el reto de dinamizar procesos educativos pertinentes y contextualizados en los grupos étnicos y para lograrlo será necesario comprender primero los enfoques pedagógicos y de la práctica educativa que los propios nativos han venido operando históricamente desde un escenario social y comunitario.

El presente estudio se abordó desde tres perspectivas diferentes: la antropológica-etnográfica, la sociología y también desde la perspectiva de género que se ha convertido en un referente para comprender las condiciones de la masculinidad.

Para llevar a cabo el estudio, retomé algunos autores que han teorizado respecto a la construcción social de la identidad masculina. Es decir que:

La masculinidad no es un sinónimo de hombres sino de proceso social, estructura, cultura, y subjetividad. No se trata de la expresión más o menos espontánea de los cuerpos masculinos sino de cómo tales cuerpos encarnan prácticas de género presentes en el tejido social. No son tampoco ideas que flotan en el aire y que fácilmente se descartan, sino esquemas que organizan el acceso a recursos, segregan los espacios sociales y definen ámbitos de poder (Connell, 2003). Se trata de la historia que constituye posibilidades de sujetos, margina deseos y define identidades no inherentes a los cuerpos masculinos. (Amuchástegui y Szasz, 2007: 15-17).

¹ Ruth Paradise (s.a) “El conocimiento cultural en el salón de clase: niños indígenas y su orientación hacia la observación” pág. 28. Disponible en: http://www.die.cinvestav.mx/Portals/0/SiteDocs/Investigadores/RParadise/Publicaciones/68193_2LaInstruccionSocialDelConocimientoEnElAula.pdf (19/02/2013).

De lo anterior, el estudio de la masculinidad de los totonacos se analizó la forma en que constituyen su identidad abordado desde los oficios asumidos, entre ellos, campesinos, cortador de cabeza de guajolote, músico, capitán de danza y práctica de la poliginia, que se constituyen desde procesos sociales y de relaciones de poder y dominación entre los totonacos. También es válido señalar que dichos cargos, llegan a ser experimentados por los varones desde un proceso ritual que Van Gennep (1960) los definió como “ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad” y además, los cargos que asumen los varones totonacos están ligados a las dinámicas de honorabilidad y prestigio dentro de la familia y comunidad.

1.1 Objetivo General

Del planteamiento anterior, la investigación sobre la producción masculina de los totonacos de Zihuateutla se planteó con el objetivo de analizar la forma en que se aprende el honor y adquiere el prestigio entre los varones a partir de las actividades agrícolas y de algunos cargos ligados a lo mágico religioso.

1.2 Interrogantes de trabajo

Una de las suposiciones que guiaron el estudio refiere a que la producción del honor y prestigio masculino de los varones implica todo un proceso de enseñanza-aprendizaje que se sustenta en la reproducción de prácticas, conocimientos, habilidades, comportamientos y de las representaciones sociales que se han construido y atribuido a los varones totonacos para ser considerados como hombres verdaderos. De lo anterior, surge la siguiente pregunta:

¿Cómo se produce la masculinidad ligada a las actividades agrícolas y oficios de tipo religioso en las comunidades de Zihuateutla?

Y de forma particular, se despliegan las siguientes interrogantes:

¿Cómo se aprende y se constituye el honor masculino de los varones totonacos en las actividades agrícolas?

¿Cómo se adquiere el prestigio y la distinción entre los varones totonacos a raíz de sus actividades agrícolas y cargos religiosos?

1.3 Método

El tipo de investigación que se desarrolló es un estudio cualitativo de corte etnográfico, al describir prácticas e identificar el sentido de la acción de los varones totonacos para comprender la forma en que se constituye la identidad masculina.

He elegido la perspectiva etnográfica por ser una perspectiva que busca dar cuenta de procesos de interacción en una localidad a través de una descripción densa, análisis, síntesis e interpretación de los procesos de aprendizajes para la constitución del honor masculino de los totonacos de Zihuateutla, la adquisición del prestigio y de los medios de distinción por parte de los varones. Al respecto, Elsie Rockwell describe la etnografía como:

Un proceso de documentar lo no-documentado. El proceso central del trabajo de campo –la constante observación e interacción en una localidad- es la fuente de mucha de la información más rica y significativa que obtiene el etnógrafo. Su registro y su análisis plantean los retos más difíciles (Rockwell, 2009: 48).

Por otra parte, el estudio que presento se enmarca en diferentes posiciones teórico antropológicas: primero desde la concepción semiótica de cultura de Clifford Geertz (1994) como el entramado de símbolos y significados atribuidos; en segundo lugar en la construcción social de la realidad a la cual han hecho alusión Berger y Luckmann (1979). En tercer lugar, basé el estudio tomando en cuenta la concepción estructural simbólica de cultura que plantea John B. Thompson (1998).

Así mismo, también se consideran algunos elementos teóricos de la sociología que explican las relaciones sociales entre varones y mujeres teniendo como referente principal a Pierre Bourdieu quien da cuenta de la dominación masculina y la violencia simbólica.

Otro de los métodos en los que se apoyó el estudio es la perspectiva de género, en la cual, como ha planteado Seidler (1997), “debemos empezar aprendiendo de las exploraciones hechas por la investigación feminista, que han sido sumamente importantes en el desarrollo de nuevos tipos de métodos de investigación que evidencian la tensión entre la experiencia y el lenguaje”. Cazés enfatiza este punto diciendo que:

“es metodológicamente necesario, también, ubicar estos estudios de hombres en su estrecha relación de origen y en su vinculación con el feminismo contemporáneo, y recurrir constantemente a sus aportaciones. De otra manera, puede ser casi imposible contribuir desde nuestra óptica masculina y de manera crítica a la integración más amplia del campo, al desarrollo más profundo de la teoría y a la convergencia más estimulante y productiva con las mujeres para la imaginación y construcción solidaria de alternativas libertarias (Cazés, 1998:112-113).

Retomando las citas anteriores, al reflexionar sobre la condición masculina de los totonacos fue necesario revisar estudios de género realizados en torno a las mujeres como un primer referente sobre las condiciones en que se han tejido las relaciones entre hombres y mujeres; además de que la vida cotidiana nos obliga como investigadores a aceptar que la vida y actividad de los hombres está estrechamente ligada a los aportes de las mujeres, sobre todo el compartir la tarea educativa de los hijos, su implicación en el trabajo agrícola, lo que nos lleva a pensar que las mujeres forman parte importante en la constitución del honor y prestigio masculino.

1.4 Técnicas de investigación

Respecto a las técnicas utilizadas en el estudio, cobran importancia las entrevistas a profundidad y las pláticas informales con los nativos, ya que de esa manera se logró recabar datos de viva voz de los actores. Así también, el diario de campo fue un elemento de auxilio para realizar registros puntuales de los sucesos, observaciones y reflexiones en el momento de la interacción con los nativos para posteriormente hacer interpretaciones. Principalmente, las entrevistas y diarios de campo, ayudaron a lograr una aproximación de corte cualitativo y tomar las perspectivas de los actores basados en su oralidad.

De las entrevistas a profundidad, éstas se analizaron con el programa Atlas Ti en las que se establecieron categorías y códigos para el análisis del honor y prestigio masculino que fueron los ejes centrales de la investigación (**Anexo 1. Guía**).

1.5 Trabajo de campo y universo de estudio

En los siguientes apartados se describen los diferentes procesos asumidos por el observador en todo el estudio, así como de la descripción del contexto en que se

realizó la investigación y por otra parte, de las formas en que se identificó e interactuó con los informantes.

1.5.1 Notas antropológicas sobre la observación

Antes de describir los métodos y técnicas utilizadas para el desarrollo del trabajo, es necesario aclarar que pertenezco a la comunidad y municipio en los que llevé a cabo el estudio; además de puntualizar algunas justificaciones sobre mi interés en abordar la producción de la identidad masculina, y sobre la perspectiva metodológica que asumí en todo el trabajo.

En primer lugar, debo señalar que nací en la comunidad de Zihuateutla en donde he vivido la mayor parte de mi vida, así como mi proceso formativo formal. Una vez concluida mi educación media superior en el año 2000, me retiré de la comunidad para continuar con mis estudios de nivel superior en la ciudad de Puebla. Mi ausencia en el interior de mi comunidad me ha permitido valorarla y genera ahora mi interés en contribuir a su desarrollo desde mi formación profesional.

Toda mi experiencia de trabajo y formación se han basado en temas educativos, particularmente en los procesos educativos no formales que se producen en la vida cotidiana de los pueblos originarios. De ahí mi interés por investigar, analizar y describir procesos educativos en la vida de los pueblos originarios, con la intención de aportar elementos teórico-pedagógicos que permitan la reflexión y el nutrir los curriculums educativos que se desarrollan en las aulas.

La perspectiva metodológica que asumí durante mi trabajo de campo no fue la de un nativo, sino como sujeto exógeno observando las diferentes prácticas e identificando representaciones en torno a la forma en que se aprende a ser varón en Zihuateutla.

Si retomamos los planteamientos del psicoanalista Heinz Kohut, que distinguió entre conceptos de «experiencia próxima» y de «experiencia distante», encontramos que los define de la siguiente manera:

un concepto de experiencia próxima es aquel que alguien -un paciente, un sujeto cualquiera o en nuestro caso un informante- puede emplear naturalmente y sin esfuerzo alguno para definir lo que él o sus prójimos ven, sienten, piensan, imaginan, etcétera, y que podría comprender con rapidez en el caso de que fuese aplicado de forma similar por otras personas. Un concepto de experiencia distante es, en cambio, aquel que

los especialistas de un género u otro -un analista, un experimentalista, un etnógrafo, incluso un sacerdote o un ideólogo- emplean para impulsar sus propósitos científicos, filosóficos o prácticos (Heinz Kohut en Geertz, 1994:2-3).

En relación con la cita anterior, tratando de reflexionar sobre mi participación en el estudio, tomo en cuenta también la situación de los nativos de la comunidad de Zihuateutla, con quienes trabajé y quienes se dedican de tiempo completo a las actividades agrícolas. Estas personas desde su experiencia próxima contaron y explicaron la forma en que configuran su honor en los diferentes cargos que asumen en su vida cotidiana. La forma en que describen sus prácticas en el ámbito familiar, laboral y agrícola, sus prójimos lo pueden comprender con rapidez en el caso de que fuese aplicado de forma similar en otras comunidades y regiones del Totonacapan.

A pesar de ser nativo dentro de la comunidad, busqué separar mi experiencia próxima como nativo para ubicarme desde la experiencia distante e intentar comprender las interacciones simbólicas y discursivas de mis compañeros nativos. Malinowski al referirse a la experiencia próxima y distante entre observador y nativos, puntualiza que “la verdadera cuestión, era demostrar que, por lo que respecta a los «nativos», no es necesario ser uno de ellos para conocerlos, reside en los papeles que desempeñan ese par de conceptos en el análisis antropológico”. Por lo tanto, en mi caso, el ser parte de los nativos entrevistados representó una ventaja para poder acceder a los datos con una mayor facilidad y ofrecer una explicación más o menos completa de los significados que ofrecieron los nativos a sus propias prácticas, símbolos y representaciones sobre el ser hombre, ya que ello proveyó de elementos para explicar mejor lo que me describieron en las entrevistas, sin que ello signifique el condicionamiento de lo que expresaron de viva voz. Sin embargo, mientras entrevistaba no imaginaba mi propia experiencia como nativo, mi interés se centraba en la riqueza de la experiencia vivida por los sujetos y de la forma en que van significando su propia identidad en relación con lo que hacen y con los demás nativos. También debo confesar que mi formación en el trabajo agrícola ha sido parcial, debido a que a temprana edad dejé de interesarme en éste para dedicarme a mi formación escolar formal por lo que en la mayoría de las experiencias relacionadas con el conocimiento del trabajo agrícola, la selección de semillas, tiempos y hasta el esfuerzo físico que se invierten para los preparativos de los terrenos, los cuales requiere de una buena condición física, no logro dominarlos a pesar de ser parte de la comunidad totonaca de Zihuateutla. Ello explica que para mí, la información que han compartido

mis compañeros nativos ha sido novedosa. Esta situación personal como etnógrafo me ha permitido ubicarme desde la concepción de los nativos tal como lo describe Geertz (1994) “comprender tales experiencias exige renunciar a la aplicación de esa concepción y observarlas en el marco de su propia idea de lo que es la conciencia de sí”.

Otro de los elementos que favorecieron el estudio fue que al residir en este momento en la Ciudad de México de tiempo completo, pude guardar distancia con la comunidad. Con una programación de trabajo de campo que previamente diseñé, asistí a las comunidades de Zihuateutla durante abril-mayo de 2011 y agosto-septiembre-octubre 2011, para la recolección de datos con el apoyo de los actores sociales y la profundización de algunas entrevistas fueron en los meses de febrero, junio, agosto y septiembre del año 2012.

1.5.2 Ubicación y descripción del trabajo de campo

El estudio se centró en las comunidades de Zihuateutla, Cerro Verde y Ocomantla pertenecientes al municipio de Zihuateutla, con el objetivo de hacer más amplia la comprensión sobre las representaciones y procesos sociales de los totonacos para constituirse como hombres.

En la comunidad de Zihuateutla habitan en su mayoría familias totonacas y para el caso de Ocomantla y Cerro Verde más de la mitad de la población han abandonado su lengua de origen y adoptado el español como primera lengua.

De las tres comunidades en las que se abordó el estudio destaca que su principal actividad económica se sustenta en la producción agrícola, sin negar que lleguen a desempeñar otros oficios como la construcción de casas, la carnicería, el comercio, entre otras funciones. Se encontró que en el caso de Cerro Verde hay algunas familias que aparte de su actividad agrícola complementan sus ingresos económicos con la ganadería. En las actividades señaladas se integran mujeres, jóvenes y niños. Para el caso de los niños y jóvenes, después de sus actividades de educación formal, apoyan en las actividades del hogar y agrícolas.

1.5.3 Sobre el universo

Los actores entrevistados fueron campesinos: dos en Cerro Verde y uno en Zihuateutla. En el ámbito religioso, para el análisis del prestigio se han entrevistado a 2 cortadores de cabeza de guajolote, un músico, un capitán de danza pertenecientes en la comunidad de Zihuateutla y un organizador del “pedimento de lluvia” originario de la comunidad de Ocomantla.

Además, se han sostenido pláticas informales con otros actores entre ellas: 3 curanderas de la comunidad de Zihuateutla quienes aportaron información valiosa sobre la forma en que los totonacos fundan su vida desde el pensamiento mágico religioso representado en tiempos ó “kilhtamakuj”. También se entrevistó a una mujer quien ha participado en las diferentes ceremonias y rituales que dirigen las curanderas en Zihuateutla. Se logró entrevistar a una persona de la comunidad de Zihuateutla para comprender los procesos de poliginia, asimismo se entrevistaron a dos jóvenes (varón y mujer) totonacos del municipio de Huehuetla, Puebla para la identificación de prácticas poligínicas en otras regiones de Puebla.

El criterio para elegir a dichos personajes fue básicamente por la actividad que desempeñan ya que sus prácticas y representaciones están referidas al aprendizaje del honor masculino y los cargos que desempeñan les otorgan un conocimiento, prestigio y poder en los ámbitos familiar y social.

En lo que respecta a la forma en que fueron contactados los informantes, en primer lugar fue por el parentesco y la amistad que se tiene con ellos sin que ello signifique el conocimiento amplio sobre sus prácticas y percepciones. En segundo lugar, sirvieron de gran apoyo las recomendaciones que me hicieron mis padres y tíos en la comunidad de Cerro Verde y Zihuateutla.

Algunas entrevistas con campesinos se llevaron a cabo en su campo de cultivo ya que solo asistiendo a su lugar de trabajo podía obtener las entrevistas. Una experiencia particular fue que tuve que aprender a montar a caballo para acompañar al campesino en la supervisión de su rancho y así lograr obtener la entrevista. Aparte de la experiencia en la monta, tuve la oportunidad de experimentar las condiciones en que los campesinos desarrollan sus actividades de cultivo incluyendo el soportar los fuertes calores mientras se desarrollan los trabajos.

Para el caso de los cortadores de cabeza de guajolote, el capitán de danza, el músico y el tiemperto, las entrevistas se realizaron en sus hogares, previo a una cita

con ellos. Respecto a las pláticas informales sostenidas con las curanderas se desarrollaron durante los rituales en sus hogares y algunas otras en encuentros ocasionales en el interior de la comunidad de Zihuateutla para indagar sobre la forma en que fundamentan y representan su actividad como curanderas, además de indagar con ellas sobre su concepción acerca del ser y la actividad de los hombres. Finalmente, la entrevista con la persona que proporcionó información sobre procesos de poliginia en el municipio de Zihuateutla se desarrolló en la escuela primaria bilingüe para que el entrevistado se sintiera en confianza para compartir información acerca de su vida. Ligado al tema de la poliginia, se llegó a establecer contacto con jóvenes totonacos del municipio de Huehuetla, Puebla para indagar sobre la práctica de la poliginia en dicha región totonaca.

En la siguiente tabla se muestra el universo de estudio y el orden en que se fueron desarrollando las entrevistas a profundidad para el caso de las áreas agrícola y religiosa así como de las pláticas informales con curanderas; y varones que dieron cuenta acerca de la poliginia.

Universo de Estudio

CLAVE	COMUNIDAD	INFORMANTE	EDAD	FECHAS	ÁREA	TEMÁTICAS
01G1HCVZIHUA	Cerro Verd	Campesino	40	5,6 y 7 de abril 2011	Agrícola	Honor y prestigio
02G1HCVZIHUA	Cerro Verde	Campesino	31	5,6 y 7 de abril 2011	Agrícola	Honor y prestigio
03G1HZIHUA	Zihuateutla	Campesino	38	15, 16, 18 de mayo de 2011 y 17 de septiembre de 2012	Agrícola	Honor y prestigio
04G2HZIHUA	Zihuateutla	Cortador de cabeza de guajolote	60	2 y 16 de abril 2011	Religioso	Prestigio
05G2HZIHUA	Zihuateutla	Cortador de cabeza de Guajolote	68	11 y 15 de mayo 2011	Religioso	Prestigio

06G2HOCZIHUA	Ocomantla	Organizador del "pedimento de lluvia"	68	16 de abril 2011	Religioso	Prestigio
07G2HZIHUA	Zihuateutla	Músico	62	2 de mayo 2011	Religioso	Prestigio
08G2HZIHUA	Zihuateutla	Capitán de danza	40	3 de abril 2011 y 11 de mayo 2011	Religioso	Prestigio
09G3MZHUA	Zihuateutla	Curandera	77	1 de octubre de 2011	Curandería	"20 días totonacos"
10G3MZHUA	Zihuateutla	Curandera	73	7 de octubre 2011	Curandería	"20 días totonacos"
11G3MZHUA	Zihuateutla	Curandera	88	9 de octubre 2011	Curandería	"20 días totonacos"
12G4HZIHUA	Zihuateutla	Mujer totonaca	71	25 de junio 2012	Religioso	Discurso a la hora de convidar refino ó antes de tirarlo en el suelo
13G4HZIHUA	Zihuateutla	Varón totonaco	40	19 de febrero 2012	Poder y dominación masculina	Poliginia
14G4MHUE	Xonálpu, Huehuetla, Puebla	Mujer totonaca	26	19 de agosto 2012	Poder y dominación masculina	Poliginia
15G4HHUE	Leacaman Huehuetla Puebla.	Varón totonaco	30	19 de agosto 2012	Poder y dominación masculina	Poliginia

1.6 Límites y alcances del estudio

Es necesario señalar que el estudio planteado es de tipo sincrónico al posicionarse en un caso particular y en una localidad. Las descripciones que se presentan no pretenden generalizar sus resultados en otros contextos. Por lo tanto, el estudio etnográfico trata de comprender cómo es que se aprende el honor, se adquiere el prestigio y la distinción para ser hombre totonaco en Zihuateutla, sin negar que existan otras categorías en que puede ser estudiada la masculinidad.

Por otra parte, con las observaciones etnográficas de campo se tratará de comprender la forma en que las actividades agrícolas y los cargos de tipo religioso permiten constituir el honor de los hombres, así como de las relaciones de dominio entre los totonacos y su lucha por obtener el prestigio.

También se espera que el estudio sea un referente para la comprensión de la masculinidad totonaca en otras localidades, así como para hacer correlaciones de las formas de honor y prestigio en los hombres totonacos con las de otros grupos étnicos.

CAPÍTULO II. MÉTODO Y CONCEPCIONES DE CULTURA EN MASCULINIDAD

En este capítulo se hace un abordaje sobre las concepciones de cultura en masculinidad sustentado en una descripción del contexto cultural y de la dinámica de las condiciones de relación social entre los actores sociales y las situaciones de poder y dominación de los varones. Además, para el estudio de la masculinidad sobre todo en contextos étnicos, es obligado hacer referencia a las formas de interacción y construcción social de la realidad de los nativos y en ella tratar de comprender la forma en que se hila y teje el honor y prestigio masculino.

Por otra parte, se describen las dinámicas de configuración de la identidad masculina atravesada por el aprendizaje del honor y la adquisición del prestigio, reflejados en las prácticas, lenguajes y concepciones que socialmente se han establecido para los varones, así como en las relaciones de poder y dominación que ejercen los varones hacia las mujeres y otros hombres.

2.1 La concepción semiótica de cultura

Para describir el método en el estudio de la masculinidad, uno de los autores que ha introducido elementos conceptuales para la comprensión del papel de un etnógrafo en una perspectiva cultural es Clifford Geertz (1994) quien desde una concepción semiótica, considera a la cultura como una urdimbre y que su análisis debe ser, no desde una ciencia experimental que tenga por objetivo crear leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. De este modo planteará que:

la cultura designa pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas (que comprenden acciones, expresiones y objetos significantes de la más variada especie), en virtud de los cuales, los sujetos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias (Geertz en Jiménez, 1994:39).

En relación al planteamiento de Geertz, puede decirse que el estudio sobre la constitución del honor y la adquisición del prestigio masculino, en el caso de los totonacos de Zihuateutla, se inserta en una comunidad indígena que se encuentra constituida por un entramado de significaciones que los propios totonacos han organizado, reproducen y con el cual van elaborando nuevas formas de significar su

masculinidad, a través de su práctica agrícola, de los cargos públicos y religiosos que asumen algunos hombres como cortadores de cabeza de guajolote en los rituales, como capitanes de danza, como músicos, entre otros. Por ello, es en la actividad e interacción misma de los nativos donde se pueden observar e interpretar esas relaciones de significación. Por lo tanto, la tarea del observador consiste en hacer una descripción densa de ese entramado de significados, y como lo ha referido Geertz:

...lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después (Geertz, 1994:24).

Es decir, que para la comprensión de la identidad masculina de los hombres, es necesario insertarse dentro de la localidad en donde se posiciona el estudio y así observar cada uno de los fenómenos, prácticas y formas de interacción entre los nativos, lo que permite dar cuenta, de una forma amplia, de la vida cotidiana de los actores sociales. Aunado a lo anterior, es importante señalar que el trabajo etnográfico no consiste solo en extraer datos fríos de la vida cotidiana, sino que “implica un encuentro humanístico que exige una confrontación a las propias creencias, respecto a lo que viven los nativos” (Geertz, 1994). En el encuentro humanístico y en la interacción con los nativos es donde se evidencian una serie de interacciones simbólicamente mediadas por el lenguaje que usan los nativos para atribuir significados.

2.2 Hábitos, tipificaciones e institucionalización de la cultura masculina

Ligado a los planteamientos de la concepción semiótica de cultura, otros autores como Berger y Luckmann (1979) han presentado una explicación sobre la vida cotidiana de los sujetos, al referirse a la construcción social de la realidad. Señalan la necesidad de comprender la vida cotidiana desde las habituaciones, tipificaciones y la institucionalización de la cultura que han generado los actores.

De sus ideas básicas, es sobre la naturaleza de la vida en las sociedades y grupos humanos: esta corresponde a la acción individual o colectiva de los individuos. Al respecto Berger y Luckman señalan que:

El mundo de la vida cotidiana no solo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, que está sustentado como real por estos (Berger y Luckman, 1979:37).

Es decir, cada pensamiento traducido en acción crea como producto un objeto que dará significado a la vida cotidiana de los sujetos que lo crearon. A la vez, las acciones se convierten en habituaciones definidas como:

todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que ipso facto es aprehendida como pauta por el que la ejecuta. Además, la habituación implica que la acción de que se trata puede volver a ejecutarse en el futuro de la misma manera y con idéntica economía de esfuerzos (Berger y Luckmann, 1979:74)

Las habituaciones están ligadas a la producción masculina, la cual ocurre en la vida cotidiana de los hombres totonacos que despliegan una serie de actos en su trabajo agrícola, así como en la de aquellos hombres que se distinguen por los cargos religiosos que asumen y la reproducción de dichos cargos en cada ritual.

Otra característica de la realidad son las tipificaciones señaladas por Berger y Luckman al argumentar que la vida cotidiana se comparte con otros, y que la experiencia que se comparte se produce en la situación “cara a cara”. Estos autores enfatizan este punto diciendo que:

En la situación “cara a cara” el otro se me aparece en un presente vivido que ambos compartimos. Sé que en el mismo presente vivido yo me le presento a él. Mi “aquí y ahora” y el suyo gravitan continuamente uno sobre otro, en tanto dure la situación “cara a cara”. El resultado es un intercambio continuo entre mi expresividad y la suya. (Berger y Luckman, 1979: 46).

Es decir, el intercambio permite elaborar algunas tipificaciones acerca del otro y el otro a su vez también elabora las suyas. Asimismo, refieren que las tipificaciones “se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan de la situación “cara a

cara” (Berger y Luckman, 1979: 49). Para el caso de los varones totonacos, las tipificaciones como los gustos, modales y emociones de un varón son aprehendidos e instalados en el anonimato por parte del interlocutor.

Siguiendo los planteamientos de Berger y Luckman, otro de los conceptos que proponen es la institucionalización, como bien han señalado:

La institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores. Dicho de otra forma, toda tipificación de esa clase es una institución. Lo que hay que destacar es la reciprocidad de las tipificaciones institucionales y la tipicalidad no solo de las acciones sino también de los actores en las instituciones (Berger y Luckmann, 1979:76).

De lo anterior, para comprender el fundamento de la institucionalización es importante centrarse en la tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores. Como ejemplo puede plantearse que en la sociedad totonaca entre varones se produce una reciprocidad de acciones cuando los varones entran en un proceso dialógico sobre las formas de preparación de la tierra, selección de la semillas y sobre todo la definición de los tiempos de siembra y cosecha. De esta manera se caracterizan y fundamentan las diferentes acciones agrícolas que los varones emprenden desde un proceso recíproco para el establecimiento de la institucionalización del “ser hombre verdadero”.

Por otra parte, señalan la importancia del lenguaje como uno de los medios para producir cultura y ser una distinción de la misma cultura. Y añaden que “la vida cotidiana por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana” (Berger y Luckman 1979: 55).

En este sentido, el lenguaje es fundamental cuando se analizan prácticas de constitución del honor y prestigio entre los hombres totonacos, ya que es en el lenguaje donde se encuentran contenidas y con el cual se transmiten los conocimientos que debe de saber un hombre. Además, es a través del lenguaje que se comunican formas convencionales de ser y comportarse como hombre. Ligado a la constitución de la masculinidad de los totonacos, es por medio del lenguaje en que van instruyendo el desarrollo de habilidades, la ejecución de los emprendimientos agrícolas, el manejo y dominio de las herramientas de trabajo, para completarse como hombres. Del mismo modo, sucede en el caso de los cortadores de cabeza, los músicos, el capitán de

danza quienes a través de la tradición oral, han tenido que preservar, reproducir y transformar sus prácticas al pasar el tiempo.

Dentro del entramado de significados en el contexto cultural de los totonacos, también se ha considerado el aspecto ideológico. Porque Berger y Luckman (1979), Cohen (1977) y Althusser (1976); en Fortes, J. y Lomnitz, L. (1981) refieren que: “el sistema ideológico es el vehículo que transmite y reproduce un sistema social a través del tiempo”, es decir, que el sistema ideológico cobra importancia en el sentido de que en él se internalizan las prácticas que han de identificar a los varones totonacos, además de dominarlo para pertenecer y ser reconocido en la comunidad y región.

2.3 ¿Qué es un hombre de verdad?

Para iniciar el presente capítulo es necesario plantear la cuestión de ¿qué es un hombre de verdad? sin la pretensión de llegar a una definición de lo que es un varón de verdad, si no a una descripción que plantee algunos elementos teóricos que permitan pensar la forma en que se concibe la identidad masculina.

Así puede proponerse que el ser hombre tiene una multiplicidad de interpretaciones y condiciones y ello se funda de acuerdo al contexto social al que pertenece y en el cual la vida cotidiana tiene lugar desde ciertas costumbres, valores y prácticas culturales que explican su ser hombre. Porque como cita Gutmann:

“La identidad no es tan transparente, ni tampoco problemática como pensamos”, escribe Stuart Hall. Y continúa: “quizás en lugar de pensar la identidad como un hecho consumado [...] deberíamos pensar en la identidad como una “producción” que siempre está en proceso, nunca se termina y siempre se constituye dentro, y no fuera, de la representación” (Stuart, en Gutmann, 2000:43).

Y en ese sentido, la comprensión de lo que es ser un hombre se encuentra establecida por las representaciones de la sociedad que van configurándose a lo largo de la historia. En el caso particular sobre la forma en que los hombres producen su identidad, mucho tiene que ver con lo que dicen y hacen para ser hombres, sustentado desde la representación social. Particularizando este planteamiento, Badinter (1993) reflexiona sobre una de las expresiones que socialmente se pronuncian a la hora de dirigirse a un hombre: “la orden tantas veces oída “sé un hombre” implica que ello no

es tan fácil y que la virilidad no es tan natural como pretenden hacernos creer". Y aclara que:

ser hombre implica un trabajo, un esfuerzo que no parece exigirse en la mujer. Es mucho más raro oír "sé una mujer" a modo de invitación al orden, mientras que la exhortación al niño, al adolescente e incluso al adulto es una fórmula corriente en la mayoría de las sociedades (Gilmore en Badinter 1993: 18).

De esta forma podemos entender que la condición del "deber ser" de un hombre no es algo natural, sino una construcción social que se le ha atribuido y se le exige reproducirla en la comunidad a la que pertenece, como por ejemplo: demostrar que no tiene miedo, que tiene fuerza física, que tiene una mujer o anda con varias, es trabajador y sobre todo demostrar que no es cobarde para enfrentar los problemas que se le presentan, y en ello consiste la exigencia de probar su virilidad, es decir, "al ser masculino se le desafía permanentemente con un "demuestra que eres un hombre", (Badinter, 1993). Por su parte Arconada señala que:

En nuestro entorno muchos hombres, tanto de mediana edad como jóvenes y adolescentes, siguen incorporando la necesidad de presentarse socialmente como "*todo un hombre*", presuntamente necesitados de una sanción social que los reafirme en su identidad personal masculina. No se es hombre hasta que se demuestra serlo, en un modelo sobreactuado que debe incorporar rudeza física, autoridad, fortaleza, liderazgo, insensibilidad, superioridad, heroísmo, rectitud, no mostrar ni un ápice de debilidad... (Arconada, 2008: 3).

A partir de aquí, como lo ha referido Badinter, los hombres empiezan a distinguirse demostrándole a su comunidad que son verdaderamente hombres y son ellos quienes se interrogan secretamente para saber si merecen o no dicha categoría. De esta forma, puede pensarse que la categoría que alcanza un hombre para ser aceptado, no es algo ya dado, sino que se va construyendo con demostraciones.

como señala Bourdieu: "para alabar a un hombre basta con decir de él que 'es un hombre'. Fórmula de la *illusio*² viril. Bourdieu destaca, de esta manera, el esfuerzo patético que se necesita para estar a la

² Que hace el hombre que es hombre de verdad: sentido del honor, virilidad, *manliness* o, como dicen los cabileños, «cabilidad» (*thakbaylith*), es el principio indiscutido de todos los deberes hacia uno mismo, el motor o el móvil de todo lo *ordenado*, es decir, que debe realizarse para estar en regla consigo mismo, para seguir siendo digno, ante los propios ojos, de una cierta idea del hombre, (Bourdieu 2005: 37-38).

altura de esta idea del hombre y el sufrimiento que comporta no alcanzarla” (Badinter, 1993: 19).

Con relación a lo anterior, Günter Grass se refiere al ser hombre como: “un lugar de sufrimiento inútil...un muñeco de feria...teatro de la angustia y la desesperación” (en Badinter 1993:19). Es decir, que el hombre pasa por estos procesos para ser considerado hombre de verdad, sin que ello signifique una condición natural sino una construcción social que se ha establecido y que explica la función y el comportamiento que debe de mostrar alguien que es un “verdadero hombre”.

Por último, cito uno de los estudios recientemente realizados y que es un claro ejemplo de lo que se ha venido planteando en torno al estudio de la identidad masculina. Me refiero al estudio en el que desde una perspectiva antropológica y etnográfica López Moya (1999) ofrece una descripción etnográfica y reflexiona acerca de las implicaciones de ser considerado hombre cabal entre los Tojolabales de Chiapas. En sus planteamientos muestra que el ser hombre cabal:

es una noción que los Tojolabales utilizan con regularidad para calificar positivamente a una conducta, una actitud, un pensamiento, un cuerpo o a un estado de cosas como algo completo, correcto, adecuado o acabado. De tal modo que la identificación de un varón como hombre cabal deriva, por un lado, de “tener cabal el cuerpo de hombre”: genitales masculinos, practicar la heterosexualidad y procrear y, por otro, demostrar “tener cabal el pensamiento”: adecuar su comportamiento y maneras de relacionarse a los valores locales de la masculinidad (López Moya, 1999: 22).

La cita anterior nos muestra una representación local que tienen los Tojolabales para calificar la cabalidad de un hombre y sobre todo, muestra la forma en que constituyen su honor a través de ser cabal su conducta, el pensamiento, el cuerpo y la adecuación de los actos a los valores locales. A partir de lo anterior, López Moya refiere que “para obtener prestigio social como hombres, los varones desempeñan su hombría a través del despliegue de estrategias y demostraciones, como ejercicios de poder, en las que ponen en juego su virilidad” (Herzfeld en López Moya 1999: 22).

Así, la identidad masculina se constituye a partir de ciertas formas de comportamiento, de pensar, decir, hacer en el ámbito público, lo cual permite validar el honor y ganar prestigio masculino ante los ojos de la sociedad.

En general, se puede decir que el estudio de la masculinidad que se ha planteado en este trabajo implica toda una descripción fenomenológica que busca dar

cuenta de prácticas, símbolos, lenguajes y la comprensión de las ideologías internalizadas sobre el ser hombre y de los mecanismos a seguir para adquirir prestigio masculino.

En lo que sigue, se plantean algunas descripciones sobre la forma en que se va produciendo el honor y adquiriendo el prestigio masculino desde un entramado de relaciones y significados que la sociedad ha adoptado como reglas que amortiguan las relaciones de convivencia y dominación.

2.3.1 Capital simbólico, honor y prestigio masculino ligado a los ritos de paso

La producción del honor y la adquisición del prestigio en los varones se origina desde un espacio y tiempos específicos, es decir, desde “campos de interacción”, concepto propuesto por Bourdieu quien nos explica que:

un campo de interacción puede conceptuarse de manera sincrónica como un espacio de posiciones y diacrónicamente como un conjunto de trayectorias. Los individuos particulares se sitúan en ciertas posiciones en este espacio social y siguen, en el curso de sus vidas, ciertas trayectorias. Tales posiciones y trayectorias están determinadas en cierta medida por el volumen y la distribución de diversos tipos de recursos o "capital" (Bourdieu en Thompson, 1998: 220).

De ahí que para el caso de los varones, para la producción de su honor y adquisición del prestigio tienen que ir ganando ciertas posiciones sociales por sus conocimientos, capacidades y comportamientos, y que además van constituyendo una trayectoria social que los distingue del resto de la sociedad. Tanto las posiciones como las trayectorias se producen en base a los tres tipos de capitales que ha caracterizado Bourdieu, “capital económico”, “capital cultural” y el “capital simbólico”. Describe que:

el “capital económico”, que incluye la propiedad, la riqueza y los bienes financieros de diversos tipos; el “capital cultural” que incluye el conocimiento, las habilidades y los diversos tipos de créditos educativos; y el “capital simbólico” que incluye los elogios, el prestigio y el reconocimiento acumulados que se asocian con una persona o una posición. En cualquier campo de interacción, los individuos aprovechan estos diferentes tipos de recursos a fin de alcanzar sus objetivos particulares. Así mismo pueden buscar oportunidades para

convertir un tipo de recursos en otro (Bourdieu en Thompson, 1998: 220).

Los tres capitales que ha descrito Bourdieu son fundamentales para la comprensión del honor y la distinción de los varones totonacos en el sentido de que sus acciones, conductas y el ejercicio del poder se encuentran motivados por ellos. Particularmente es de gran interés el “capital simbólico” ya que es un elemento central en el presente estudio para comprender la forma en que los varones ganan prestigio y reconocimiento social. Por otra parte, los cambios que sufren el capital cultural y el capital simbólico en los varones posibilitan el análisis y la explicación sobre su honor y prestigio.

En la constitución del honor y la adquisición del prestigio masculino, la historia da cuenta de que las prácticas que permiten convertir a los varones en “hombres verdaderos” son muy diversas, ya que por ejemplo, en la historia de vida de las tribus de Nueva Guinea se inducía a los varones más jóvenes a un proceso ritual para apartarlos del mundo femenino y colocarlos en el mundo de los hombres. Van Gennep ha mostrado que “todos los ritos de paso se caracterizan por tres fases, a saber: separación, margen (o limen, que en latín quiere decir umbral) y agregación” (Turner, 1988:101-102) y que Badinter (1993) describe la vida cotidiana de los Baruya categorizándolas en tres niveles. El primero es el de iniciación que consiste en que:

Los varones son arrancados a sus madres por sorpresa, se les lleva al bosque. Aquí, durante tres días, se les azota hasta hacerles sangrar para abrirles la piel y estimular el crecimiento. Se les pega con ortigas y se les provocan hemorragias nasales para que, así, se liberen de los líquidos femeninos que les impiden desarrollarse (Badinter, 1993: 94).

De esta primera nota, cabe señalar que entre los Baruya lo que permitía convertirse en un hombre verdadero era liberarse de todo lo que tenga que ver con lo femenino y experimentar los más duros castigos para el fortalecimiento del carácter. De este modo, la segunda etapa en los procesos de iniciación masculina

entre los Baruya son necesarios diez años de segregación sexual para separar a un chico de su madre, alejarle del mundo femenino y prepararle para afrontar de nuevo a las mujeres en aras del matrimonio, además de cuatro ceremonias que se celebran con varios años de distancia unas de otras (Badinter, 1993: 94).

Considero que el más doloso castigo en esta segunda etapa es el sufrimiento psicológico que reciben los hombres Baruya por ser alejados de su madre y así poder pertenecer al mundo de los hombres.

El tercer paso y último de los ritos de iniciación masculina refiere al

sometimiento a pruebas crueles, a menudo dramáticas y siempre en público: escarificación, circuncisión, del preadolescente, su incisión del pene, (sobre todo entre los aborígenes australianos); flagelación hasta hacer sangrar, heridas en las distintas partes del cuerpo. (Badinter, 1993: 95-96).

La última etapa de preparación para ser considerado como “hombre verdadero” entre los Baruya implica enfrentar la muerte y el dolor físico lo que “le permite demostrar a los que le rodean, su valentía, su impasibilidad ante el dolor, a veces, y casi siempre, su desprecio por la muerte” (Badinter, 1993: 96).

Una vez consumada la última fase, que tiene que ver con la reagregación, toma presencia el prestigio que adquieren los varones por lo que:

El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se haya de nuevo en un estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones *vis a vis* otros de un tipo claramente definido y “estructural”; de él se espera que se comporte con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tales posiciones (Turner, 1988: 102).

Al haber descrito los tres procesos anteriores ligados a la forma en que se producen los grandes hombres de Nueva Guinea, se intenta reflejar una manera en la que se constituye el honor para ser considerado varón. Es válido aclarar que en el estudio de la producción masculina de los totonacos no se pretende encajar los tres ritos de paso descritos por Genep y Badinter, ya que cada localidad tiene sus propios ritos de iniciación para ser considerados varones, así como de la forma en que las desarrollan y que no necesariamente son rigurosas como se evidencia en la producción de hombres en Nueva Guinea, sino más bien, el lenguaje, las acciones o las representaciones del ser hombre entre los totonacos, tienen la fuerza necesaria para marcar el contraste de lo que debe ser y hacer un hombre a diferencia de las mujeres.

En los siguientes apartados se intentará mostrar algunas conceptualizaciones del concepto de honor y del prestigio masculino así como de las relaciones de poder y dominio que conlleva constituirse como hombre honorable y prestigioso.

2.3.2 Honor masculino

Después de haber presentado algunos ejemplos sobre la forma en que se produce la identidad masculina, cito algunos referentes teóricos que explican las connotaciones acerca del honor en los hombres. Por ejemplo Pitt-Rivers (en Peristiany, 1968: 22) conceptualiza el tema del honor como: “el valor de una persona a sus propios ojos, pero también a ojos de su sociedad”. El planteamiento sugiere una serie de contenidos en el ser hombre que tienen que ver con la dignidad y excelencia reconocida en los hombres y ante la sociedad. Dicho valor implica, además, el cumplimiento de una serie de atributos y acciones que van consolidando el honor masculino. Así mismo Pitt-Rivers (en Peristiany 1968) fundamenta que el honor se refiere a una pretensión de orgullo por parte del hombre, que es valorado por él mismo, por los miembros de la familia y el grupo social al que pertenece, que le otorgan un reconocimiento por sus atributos y acciones. Por su parte, Campbell, (en Peristiany, 1968:127) define “*el honor como integridad y valor reconocidos en la personalidad individual*”. En torno a la conceptualización de honor por Pitt-Rivers y Campbell es importante destacar dos elementos fundamentales: la integridad y la dignidad como parte constitutiva del honor en los varones. Es decir, que para ser un hombre de honor se requiere que no se infrinja el orden que socialmente se ha establecido por parte de la comunidad a la que se pertenece y sobre todo, tener la “decencia” para mostrar la cara ante la familia y comunidad.

Desde otra dimensión, Caro Baroja refiere que:

La palabra honor (u honos: honoris) tiene muchas acepciones en latín clásico. Se asocia así con las ideas de consideración, estima, gloria, se liga con la existencia de dignidades y magistraturas públicas, recompensas, ornamentos y vestidos que realzan al que los lleva ante los demás (Caro Baroja en Peristiany, 1968:79).

Llama la atención cuando el autor señala los conceptos de “magistraturas públicas” ya que en ese sentido se puede entender que el honor masculino se concreta ante un juez que es la sociedad misma que evalúa el honor del individuo. En palabras

de Pitt-Rivers (en Peristiany, 1968: 27): “*la opinión pública constituye, pues, un tribunal ante el que se aducen las pretensiones al honor, “el tribunal de la reputación”, y los juicios de ese tribunal son inapelables. Por esta razón se ha dicho que el ridículo público mata*”. De esta forma, puede concluirse que el honor masculino, no solo queda en el valor o aprecio de una persona para sí misma, sino que pasa a un plano público en el que se evalúa la calidad de su honor y la sociedad decidirá si otorga o retira el reconocimiento. Hay que señalar que para el caso de las mujeres, en algunos grupos étnicos, una acción por parte de ellas que no está aprobada socialmente puede significar una falta grave que provoca la deshonra familiar por lo que son señaladas, criticadas por un acto que la sociedad califica como vergonzoso, como por ejemplo: el caso de tener relaciones sexuales antes del matrimonio o relaciones extramaritales. Un estudio ilustrativo en relación a las formas en que las mujeres se esfuerzan por preservar su honor es lo que presenta Ann Twinam (en Lavrin, 1991) sobre la vida de las mujeres de clase alta en la Hispanoamérica del siglo XVI-XVIII. Ann Twinam señala que en esta época:

el honor no era sólo una herencia de pureza racial o religiosa, sino que representaba la historia de una buena familia, avalada por generaciones de matrimonios santificados y nacimientos de hijos legítimos. Los tres documentos más importantes en la vida colonial, el acta de nacimiento, el acta de matrimonio y el testamento, registraban la historia personal de las generaciones pasadas al mencionar si el individuo era legítimo o no (Ann Twinam en Lavrin, 1991:131).

De esta forma, la conservación del honor se regulaba bajo los tres documentos señalados. A pesar de ello, tal y como describe Twinam en su estudio, las mujeres de la élite sostenían relaciones sexuales con sus amantes y en consecuencia ocurría el nacimiento de un hijo ilegítimo antes del matrimonio. Para evitar cualquier escándalo y la deshonra de su familia los amantes implementaron varias formas de resolver el problema, entre ellas destacan: el matrimonio inmediato; la opción consecuente; embarazo privado; embarazo público y compromisos postergados; embarazo público y concubinato. En cada uno de estas estrategias resultaba positivo para que la mujer no perdiera su honor y en otras, quedaba totalmente deshonorada cuando el hombre no cumplía su compromiso de casarse. Lo más grave de esta situación era que, como señala Ann Twinam, la ilegitimidad de las mujeres podía afectar las alternativas ocupacionales de sus hijos y el potencial de matrimonio de sus hijas.

2.3.3 Honor y vergüenza

De lo anterior, la contraparte del honor es la vergüenza que experimentan los actores sociales ante la familia y la sociedad lo cual les resta valor. En consecuencia, es importante plantear la relación que hace Pitt-Rivers en torno a los conceptos de honor y vergüenza, al señalar que:

el honor es la aspiración a una categoría y la validación de esa categoría, mientras que vergüenza, opuesta a honor, es el freno de tal aspiración (timidez) y también el reconocimiento de la pérdida de la categoría. Así, del mismo modo que el honor, es a la vez honor sentido, honor pretendido y honor otorgado, la vergüenza es deshonor impuesto, aceptado, y, finalmente, sentido (Pitt-Rivers en Peristiany, 1968: 43).

De la cita anterior podemos notar que el concepto de vergüenza tal y como lo describe el autor, refiere a un freno que no permite constituirse como hombre de honor y, además, en palabras del propio autor, la vergüenza representa en el caso del hombre la timidez y la poca capacidad para defender la reputación ya sea ésta individual o familiar. Para el caso de las mujeres se les impone la deshonor, lo que implica el ser consideradas como una amenaza en la constitución del honor de los varones.

Por otra parte, respecto a la forma en que se concede el honor, Pitt-Rivers describe que:

el reconocimiento debido al honor en la vida cotidiana se efectúa mediante la oferta de la precedencia (muy a menudo efectuada por una analogía con la cabeza) y mediante las demostraciones de respeto comúnmente asociadas con la cabeza, inclinada, tocada, descubierta, o peinada de un modo distintivo, o que se prohíba tocarla, o incluso cortada (Pitt-Rivers en Peristiany, 1968: 25).

Lo que hay que reconocer del planteamiento anterior es que evidencia la forma en que se demuestra respeto ante las personas que se les otorga el honor y como se ha señalado en el principio de este capítulo, cada sociedad representa y trata a sus miembros de forma muy distinta a otras localidades.

2.3.4 Honor familiar

Hasta aquí se ha referido el concepto de honor de forma individual y su dimensión pública. De acuerdo como lo han planteado tanto Pitt-Rivers como Campbell, el honor tiene una implicación social y particularmente familiar:

El honor pertenece a grupos sociales de cualquier tamaño, desde el núcleo familiar, cuya cabeza es responsable del honor de todos sus miembros, hasta la nación, el honor de cuyo miembro está ligado por su fidelidad al soberano. Tanto en la familia como en la monarquía, una única persona simboliza al grupo, cuyo honor colectivo inviste (Pitt-Rivers en Peristiany, 1968: 35-36).

Por su parte Campbell (en Peristiany, 1968:131) sostendrá que “el honor está invariablemente en cierta referencia a la familia, porque en la comunidad solo se puede tener en cuenta o valorar al individuo por su condición de miembro de una familia”. De esta forma, la familia es la principal responsable en formar a sus miembros para la constitución de su honor y la falla de algunos de sus integrantes puede generar deshonor en toda la familia.

2.4 Poder masculino

Otro de los hallazgos que se perfilan en el estudio, son las relaciones de poder entre los hombres y mujeres al constituir su honor y adquirir prestigio. Al respecto, algo que Geertz (1994) no contempla al describir el concepto de cultura, son las relaciones de poder en las que se encuentran inmersos los nativos, lo que convierte al estudio en un campo rico de reflexión e interpretación. Por su parte, Thompson (1998) señala la importancia de desnaturalizar el proceso civilizatorio para comprender una gama de estructuras simbólicas y de significados. Thompson, desde su postura estructural simbólica de cultura, se refiere a: “contextos sociales estructurados en un mundo de relaciones de poder asimétrico: acciones, objetos, en relación a procesos históricos”. De este modo, se puede entender que los contextos sociales son espacios idóneos para estudiar una compleja relación y construcción de la masculinidad de los totonacos. Particularmente, es válido poner atención al entramado de significados, el lenguaje, y los símbolos de los nativos, ya que son elementos que constituyen su identidad, y “esta misma identidad es modelada a base de las actividades del sujeto en

forma de una narrativa peculiar o también en forma de un 'plan de vida' que garantiza su unidad y su continuidad" (Giménez, 1994).

Siguiendo los planteamientos anteriores, otro de los autores que propone un enfoque diferente para la comprensión de los contextos sociales es Anthony Giddens (2003) quien plantea una "teoría de la estructuración" y señala que uno de sus objetivos "no es ni la vivencia del actor individual, ni la existencia de alguna forma de totalidad societaria, sino prácticas sociales ordenadas en un espacio y un tiempo". De esta cita, uno de los elementos que llaman la atención, son las prácticas sociales ordenadas en un espacio y tiempo, ya que como veíamos en Geertz y Thompson, Giddens también coincide en centrar su atención en analizar las acciones estructuradas de los actores sociales. Un elemento que introduce en su planteamiento es el señalar que:

las actividades humanas sociales, como ciertos sucesos de la naturaleza que se auto-reproducen, son recursivas. Equivale a decir que actores sociales no les dan nacimiento sino que las recrean de continuo a través de los mismos medios por los cuales ellos se expresan en tanto actores (Giddens, 2003:40).

De esta forma, Giddens confirmará que los actores sociales van recreando y reproduciendo prácticas que históricamente se han ido construyendo. Ligado a la producción del honor y adquisición del prestigio de los varones, éstas se instalan en las prácticas estructuradas que socialmente se han constituido en el tiempo y en el espacio, y dirá que "en la escenificación de rutinas, los agentes sustentan un sentimiento de seguridad ontológica" (Giddens, 2003).

Por otra parte, siguiendo al mismo autor, cabe señalar que también ofrece una noción sobre el concepto de poder, al referir que "el poder es el medio de obtener que se hagan cosas y, como tal, está directamente envuelto en la acción humana" (Giddens, 2003). De aquí que en la relación de hombres con las mujeres y de hombres a hombres, el poder se hace evidente cuando se despliegan una serie de acciones y lenguajes para defender su honor y distinguirse entre los demás actores sociales. Un ejemplo claro de esta forma de ejercer poder y control masculino tiene que ver en gran medida con las formas en que se asume la paternidad por parte de algunos varones tal y como describe Hernández en su estudio con Purépechas de Michoacán al señalar aspectos etnográficos del Sida y el paternaje:

Persiste la idea de que el honor masculino es atribuible al estatus de la paternidad; destaca, además, que el paternaje funciona como un recurso de dominación y control de la esposa que espera en México. De hecho, para las mujeres entrevistadas el regreso de sus esposos propicia contextos de depresión y angustia que tienen que ver con al menos dos aspectos. Por un lado, está el problema de interacción del padre con sus hijos, quienes no siempre le reciben con afecto, incluso pueden mostrar resistencia al encuentro. Por otro lado, el contacto sexual con fines reproductivos es experimentado como una obligación que afecta la salud mental de las mujeres en tanto que son conscientes de los riesgos de ITS/VIH (Hernández, 2008:7).

El concepto de poder que nos ofrece Giddens va más allá del solo hecho de ejercer poder sobre otros porque dentro del concepto de poder propone una conceptualización más amplia ligándolo desde el obrar al describir que:

ser capaz de "obrar de otro modo" significa ser capaz de intervenir en el mundo, o de abstenerse de esa intervención, con la consecuencia de influir sobre un proceso o un estado de cosas específicos. Esto presupone que ser un agente es ser capaz de desplegar (repetidamente, en el influir de la vida diaria) un espectro de poderes causales, incluido el poder de influir sobre el desplegado por otros (Giddens, 2003: 51).

Es decir, el poder en esta concepción se ubica en dos niveles, por una parte, la aptitud del individuo para demostrar sus poderes que lo distinguen de los demás y por otra, la capacidad que tiene para ejercer alguna clase de poder sobre las acciones de otros. De esta forma, Giddens refiere que en el proceso de interacción cobran lugar las luchas de poder:

Estas luchas se pueden considerar relacionadas con intentos de repartir recursos que brindan modalidades de control en sistemas sociales. Por "control" entiendo la capacidad que ciertos actores, grupos o tipos de actores poseen de influir sobre las circunstancias de acción de otros. En luchas de poder, la dialéctica de control opera siempre, aunque el uso que los agentes situados en posiciones subordinadas puedan hacer de los recursos de que disponen difiere muy sustancialmente en diferentes contextos sociales (Giddens, 2003: 309).

De acuerdo a este planteamiento, las luchas de poder permean diferentes contextos de la vida humana, pero particularmente el poder va impregnado en una

variedad de relaciones dentro de las estructuras y dinámica de la vida cotidiana de los actores sociales.

2.5 Poderes heredados y poderes merecidos

En lo que respecta al prestigio, puede decirse que es un reconocimiento que se hereda por parte de los antecesores y, por otra parte, el prestigio se gana por una buena trayectoria, socialmente aceptada, ello está ligado al “capital simbólico” al que ha hecho alusión Bourdieu.

El prestigio está antecedido por el honor que se ha constituido en el hombre a través de su buena conducta, de sus acciones y palabras. Además, señala Campbell (en Peristiany, 1968: 131), desde su estudio situado en una comunidad particular de *Sarakatsani*, con pastores griegos, “sin honor no hay posibilidad de prestigio social. No obstante, el prestigio social se compone también de ciertos atributos materiales, particularmente la riqueza en ganado y el número de hijos”. Dicha connotación de prestigio nos remite a pensar que el prestigio en los *Sarakatsani* se reconoce no solo en la buena conducta del hombre, sino su capacidad viril para engendrar hijos y también en sus posesiones materiales. A este planteamiento agregaría que el prestigio no solo debe limitarse a dichas condiciones, ya que si nos situamos en el plano de las relaciones sociales y laborales, puede ubicarse el prestigio del hombre en su capacidad de desempeñar con calidad ciertas actividades de cualquier índole que se le encomiendan, lo que le permite ganar reconocimiento ante la familia, amigos y sociedad. En algunas localidades étnicas el cumplimiento de la palabra empeñada es otra fuente que permite ser reconocido como hombre de prestigio u hombre de palabra que no habla con mentiras. De este modo:

la distinción está de acuerdo con el hecho de que la precedencia es algo que puede ganarse mediante la acción, empresa varonil, mientras que la vergüenza no puede ganarse; sólo puede conservarse evitando la conducta que la arruinaría, es decir, con el comedimiento femenino (Campbell, en Peristiany, 1968: 52).

De la cita anterior llama la atención acerca de lo femenino, ya que parece ser que lo femenino se muestra nuevamente como una amenaza para que el hombre no pueda alcanzar el prestigio, por lo que se advierte al hombre que evite relacionarse con las mujeres deshonradas ya que pone en riesgo su honor y prestigio.

Desde otra dimensión, ubicando el prestigio en términos de poderes que poseen los hombres en relación con las mujeres y con otros hombres tal y como ha planteado Godelier (1986) en su estudio con los Baruya de Nueva Guinea, tenemos que entre la sociedad Baruya “se abre un amplio dominio en el que pueden expresarse las desiguales capacidades de los diversos individuos de cada generación para asumir tres funciones indispensables para la reproducción de la sociedad: la guerra, la caza, y el chamanismo”. Para él, la distinción se logra por distintos medios:

los unos lo harán por sus capacidades excepcionales para desempeñar las actividades exigidas por todos, como la guerra y la agricultura. Los otros, por el contrario, llegarán a ser “grandes” por sus peculiares capacidades de desempeñar funciones útiles para todos, pero solamente accesibles a unos pocos, a aquellos en los que se manifiesten los dones (chamanismo) o a los que heredan el derecho exclusivo de ejercerlos (llevando los rituales de iniciación) (Godelier, 1986: 8).

Las dos categorías que ha señalado Godelier: la distinción de los varones por sus capacidades excepcionales y aquellos en los que se manifiestan los dones, muestran una cierta relación con la sociedad totonaca, en el sentido de que los varones totonacos desarrollan actividades agrícolas y asumen cargos de tipo religioso que los distinguen entre la sociedad y les otorgan reconocimiento. Para el caso del trabajo que desarrollan los varones Núñez señala que:

La esfera del trabajo es importante para la construcción de la masculinidad en varios sentidos. En primer lugar, “trabajar”, “ser responsables en el trabajo” y “cumplir los compromisos laborales son elementos centrales de “ser hombre”...Paralelamente, el “saber hacer el trabajo”, que incluye tener malicia, criterio, experiencia, destreza, inteligencia o ingenio para desarrollarlo, es otra fuente importante de valoración masculina (Núñez en Amuchástegui y Szasz, 2007: 155).

Es decir, la actividad agrícola y otros oficios van proporcionando valor sobre los varones en la medida en que se va refinando su carácter, se reconoce valioso, los padres y la misma sociedad lo identifican así. Por lo tanto, el honor se va produciendo desde un proceso sociohistórico a partir de las prácticas cotidianas en las que se adquieren aprendizajes y, además, el aprendizaje va siendo validado y respaldado por la misma sociedad.

2.5.1 Linaje y posesiones como fuente de prestigio

En lo que respecta a los encargados de los rituales de iniciación, Godelier describe que ésta “jerarquía es la que separa del resto de los hombres. Estos individuos detentan esta función porque la han heredado de sus antepasados a partir de su linaje y quienes poseen el monopolio de las funciones y objetos rituales”. Godelier indica que entre la sociedad Baruya los varones iniciados entran en *la tsimia, la gran casa ceremonial*, que representa el cuerpo de la tribu, y la “ceremonia celebrada para todos, no es celebrada por todos, porque solo los hombres de determinados linajes que posean un kwaimatnie, un objeto sagrado, tendrán derecho a celebrar estos ritos y asumir esta función de interés general” (Godelier, 1986:105).

El planteamiento de Godelier ilustra de una manera clara que algunos poderes van a ser heredados y otros más serán adquiridos a través de la demostración de capacidades para desempeñar cargos como, por ejemplo, el caso de los guerreros, cazadores y agricultores.

Por su parte Pitt-Rivers (1968: 52), de sus estudios en Andalucía, reconoce que “la categoría social se hereda principalmente del padre, cuyo apellido paterno pasa a sus herederos y será transmitido por estos”. Al respecto, Rojas (2006) refiere en su estudio sobre varones que tienen un interés en procrear un hijo varón para poder perpetuar el apellido ya sea por razones de machismo o por satisfacer el ego como describe su informante:

Pues a la mejor para satisfacer el ego, sí, porque uno dice: “¿quién sigue el apellido?, pues el varón”. El varón sigue sembrando el apellido, la mujer no, porque ya viene el apellido del marido. Pero el varón sí, porque si tiene otro hijo el apellido va a seguir (Auxiliar de restaurante, 62 años, tres hijos, en Rojas, 2006: 191).

En otro sentido, lo que se hereda no es solo la posesión del apellido, también las cosas materiales, como bien ha referido Godelier (1986: 23-24) respecto a la población Baruya: “la propiedad de la tierra, de las tierras de cultivo y de los territorios de caza, condición básica de la existencia, pertenecen a los hombres, que se la transmiten entre sí”. Una relación que puede tener esta forma de heredar las propiedades, sucede en algunas comunidades étnicas de Zihuateutla, en la que las propiedades son distribuidas entre los hijos varones, mientras que las mujeres no reciben nada ya que lo que se espera es que quien llegue a ser su esposo habrá

heredado las propiedades de su padre, salvo que en la familia los hijos sean mujeres, entonces la menor de las mujeres hereda las propiedades de la familia.

Otro de los hechos similares a la anterior, es la descripción que hace Mario Humberto Ruz:

Las madres coinciden en afirmar que procrear hijas significa una gran ayuda en las labores domésticas, en los pueblos indios de México, la preferencia de los hombres por los hijos varones parece ser generalizada, y aunque en muchos casos se justifica tal actitud aduciendo que son éstos quienes perpetúan “el nombre” (asunto de trascendental importancia en sistemas patrilineales y con residencia patrilocal), no cabe duda de que en el fondo lo que alienta tal hecho es la creencia de que los hombres representan una mayor ayuda económica. Y tampoco han de desdeñarse las reglas de herencia y tenencia de la tierra, que a menudo se apartan de aquéllas prescritas por las leyes nacionales (Ruz, en Lerner, 1998: 209-210).

Es necesario hacer notar que en la distribución de las propiedades es evidente la dominación masculina hacia las mujeres, por estar excluidas de la propiedad de la tierra y de representar sólo a los varones en términos económicos. En la sociedad totonaca de Zihuateutla es común escuchar por parte de las mujeres: “el hombre va a chapear y me comprará pan y mi comida” mientras cargan al niño entre sus brazos haciéndolo dar pequeños saltos aduciendo al chapeo. También es válido mencionar que en algunas comunidades de Zihuateutla la posesión de propiedades materiales y de la tierra otorgan prestigio a los hombres de tal modo que las familias o las mismas mujeres prefieren al propietario para contraer matrimonio.

2.5.2 Oficios y demostraciones de hombres y mujeres que se distinguen

Como se ha planteado anteriormente, el prestigio se traduce en una distinción que logran los actores dentro de una estructura social. El prestigio no es exclusivo en los varones debido a que existen distinciones en donde las mujeres también logran un reconocimiento de su persona por las acciones que ejecutan, lo que les permite distinguirse dentro de la sociedad. Podría citar el caso particular de los “graniceros” ó “tiemperos”, como lo ha planteado Lorente (2009), los:

graniceros conforman una institución relevante en términos analíticos hoy en día. Han sido definidos como un tipo de especialistas rituales

de origen prehispánico dotados del don para manipular los fenómenos atmosféricos.- la lluvia, el viento, las tormentas, el granizo- así como para curar los males que estos fenómenos provocan (Lorente, 2009: 206).

En algunas localidades del municipio de Zihuateutla, el papel de las mujeres “curanderas” ó “adivinas”, es fundamental en el sentido de que son las especialistas para encabezar los rituales en el pedimento de lluvia para los cultivos en tiempos de sequía. Su actividad se convierte aun más esencial debido a que la sociedad, principalmente los campesinos totonacos de Zihuateutla, creen en sus poderes de invocación para dirigir el ritual de pedimento de lluvia en las cuevas. De esta manera, se puede entender que:

los graniceros constituyen una institución en la que confluyen y se *integran funcionalmente* los más variados aspectos de la cosmovisión mesoamericana, y que por tanto representan un eje privilegiado a través del cual leerla en su perspectiva diacrónica, orgánica y en su genuina articulación. El culto a los cerros, los muertos, el agua, la lluvia, las cuevas y el mar (como propone Broda [1991]) gravita imbricado alrededor de esta figura (Lorente, 2009: 206).

Cabe aclarar que la función de las “curanderas” de Zihuateutla, no se limita en el pedimento de agua, cumplen diferentes funciones en una variedad de rituales para la protección de la vida de los totonacos. El mismo Godelier (1986) describe que para la sociedad Baruya, el chamanismo:

se trata de un campo de acción abierto tanto a la actividad de las mujeres como a la de los hombres, el único de la acción social en el que ambos sexos asumen rigurosamente una misma función. Esta función es esencial: consiste en rechazar la muerte, en expulsar las enfermedades, en una palabra, en proteger la vida (Godelier, 1986:137-138).

Es decir, tanto hombres como mujeres, pueden elevarse y distinguirse entre la sociedad debido a su oficio mágico-religioso y las demostraciones que van desplegando. La sociedad los valora, promueve y acepta por estar dotados de ciertos poderes y de sus capacidades adivinatorias para predecir los tiempos y fenómenos naturales.

2.5.3 El hombre como factor de riesgo

En este apartado interesa describir otra forma de adquirir prestigio cuando los varones ponen en peligro su propia vida ó la de los demás, en la afectación a su salud ó en consecuencia la muerte. Como lo plantea Godelier (1986: 24) en sus estudios con los Baruya, al referir que “los hombres obtienen prestigio por los peligros que corrían cuando iban a intercambiar su sal con las tribus vecinas, ya que podrían ser muertos o devorados”. Claro está que el riesgo que asumen los varones Baruya y una forma de demostrar prestigio tiene que ver básicamente con el trabajo que realizan. Así puede señalarse un ejemplo de la vida cotidiana de los pueblos indígenas cuando los varones asumen riesgos en sus actividades agrícolas, exponiéndose a accidentes en el uso de las herramientas, su acceso a los terrenos pendientes y selváticos, así como del cuidado que hay que tener para no ser picado por una serpiente y, sobre todo, el valor que hay que tener para matarla. De esta forma, los hombres justifican sus acciones tratando de demostrar lo que saben y pueden hacer a diferencia de las mujeres.

En otro sentido, podemos señalar también los riesgos que asumen los hombres por demostrar que son diferentes a las mujeres y demostrarles a otros hombres que son “verdaderamente hombres” ejecutando acciones con una cierta temeridad que los diferencie de otros hombres y sobre todo de las mujeres. Esta forma de asumir riesgos y distinguirse de los demás, de acuerdo con Benno de Keijzer (2007) tiene que ver con una producción masculina “obligada”, con una diferenciación de todo lo femenino, y considerando lo femenino como inferior. Así mismo, de Keijzer advierte que el varón es un factor de riesgo al menos en tres sentidos: “riesgo hacia las mujeres y niños/as”, “riesgo hacia otros hombres” y “riesgo para sí mismo” y retoma la idea de “la triada de la violencia” propuesta por Michael Kaufman (1989). Los tres riesgos planteados por de Keijzer están basados en su estudio en Veracruz, en el que puntualiza la hegemonía masculina que ejerce el varón contra las mujeres y niños/as, así como de las relaciones de poder y dominio entre hombres y, finalmente, los riesgos de salud y mortalidad del hombre para sí mismo frente a las competiciones, por ejemplo las competencias en carreras automovilísticas, así como de las adicciones (el alcoholismo y el tabaquismo) que tienen consecuencias sobre la mortalidad.

De esta manera, se puede decir que el prestigio masculino se hereda, se gana por lo que se conoce, por la forma de ser, por lo que se hace y posee en la vida cotidiana y que la sociedad acepta y valora favorablemente.

2.5.4 Las mujeres en la economía de los bienes simbólicos

A lo largo de este capítulo se han ido puntualizando ciertas acciones y nociones de lo que socialmente se cree que es un “hombre de verdad” incluyendo el ejercicio del poder y la dominación por parte de los varones, por lo que en este apartado se propone una descripción sobre la forma en que la violencia simbólica va tomando fuerza en las diferentes relaciones que tienen los actores sociales. El término violencia simbólica ha sido planteado por Bourdieu para dar cuenta de las condiciones de dominación masculina al señalar que:

la preeminencia universalmente reconocida a los hombres se afirma en la objetividad de las estructuras sociales y de las actividades productivas y reproductivas, y se basa en una división sexual del trabajo de producción y de reproducción biológica y social que confiere al hombre la mejor parte, así como en los esquemas inmanentes a todos los hábitos (Bourdieu, 2005: 49).

Lo anterior refleja una correlación entre los totonacos de Zihuateutla marcado por la división sexual del trabajo y la dominación por parte del hombre hacia las mujeres y que en los siguientes capítulos se mostrará una descripción amplia. Los varones justifican y tratan de mantener su privilegio tal y como refiere Arconada:

Esta resistencia masculina a asumir sus responsabilidades en lo doméstico, no es una anécdota ni una derivación de una presunta incapacidad técnica. Debe describirse como una estrategia premeditada para defender privilegios privados y para frenar la autonomía femenina en el diseño del propio proyecto vital (Arconada, 2008: 5).

Pero lo que marca dicha dominación de una forma profunda como lo ha referido Bourdieu:

es la objetividad de un sentido común, entendido como consenso práctico y dóxico y va a advertir que las mujeres se encuentran atrapadas en unos esquemas mentales que son producto de la asimilación de estas relaciones de poder y que se explican en las oposiciones fundadoras del orden simbólico. Se deduce de ahí que sus actos de conocimiento son, por la misma razón, unos actos de reconocimiento práctico, de adhesión dóxica, creencia que no tiene que pensarse ni afirmarse como tal, y que “crea” de algún modo la violencia simbólica que ella misma sufre. (Bourdieu 2005: 49).

Los esquemas mentales que ha asimilado el dominado, no le permiten imaginarse a sí mismo o imaginar el tipo de relación que tiene con el dominador, además de aceptar tácitamente lo que se le impone. En esta misma línea Bourdieu va a señalar que la mujer es copartícipe en la producción de los bienes simbólicos, lo que consolida la fuerza política del varón como se describe a continuación.

Bourdieu ha descrito las relaciones que se establecen entre el hombre y la mujer en el terreno de los intercambios simbólicos, así como las relaciones de producción y de reproducción del capital simbólico, cuyo dispositivo central es el mercado matrimonial que constituye el fundamento de todo el orden social. Además, va a indicar que:

las mujeres sólo pueden aparecer en él como objeto o, mejor dicho, como símbolos cuyo sentido se constituye al margen de ellas y cuya función es contribuir a la perpetuación o al aumento del capital simbólico poseído por los hombres (Bourdieu, 2005: 59).

Un elemento que puntualiza es que la asimetría fundamental se verá marcada por considerar a la mujer como un objeto o instrumento para el hombre, de esta manera perpetuando o aumentando el capital simbólico del hombre.

2.5.5 Virilidad y violencia

Como se ha venido mostrando a lo largo de este capítulo, las demostraciones de virilidad y violencia simbólica como fuente para obtener honor y prestigio por parte de los varones, son el referente que se les impone socialmente como algo natural y que se convierte en algo obligado para poder pensarse o ser considerado como un “verdadero hombre”. Es decir, “el hombre “realmente hombre” es el que se siente obligado a estar a la altura de la posibilidad que se le ofrece de incrementar su honor buscando la gloria y la distinción en la esfera pública” (Bourdieu, 2005: 68-69).

Por ello se puede hablar de una dictadura del patriarcado como refiere Lomas:

Es obvio que la dictadura del patriarcado en la inmensa mayoría de las sociedades humanas y sus efectos de opresión y de violencia en las mujeres (y en los hombres que no se adecuan al arquetipo tradicional de la masculinidad dominante) nos habla aún hoy del carácter transcultural de la dominación masculina (Lomas, 2008: 2).

Ligado a la cita anterior, tiene cierta relación con uno de los tipos de masculinidad hegemónica que señala Robert Connell (1995):

La masculinidad hegemónica es aquella que encarna al pie de la letra la dominación masculina y ejerce el poder y la autoridad sobre las mujeres (y sobre otros hombres) con toda su secuela de opresión, violencia y privilegios. Dicho de otra manera, la masculinidad hegemónica coincide con el arquetipo tradicional de la virilidad y con los estereotipos masculinos en sintonía con la cultura del patriarcado: el machismo (Connell en Lomas, 2008: 3).

De esta forma, se puede plantear que el patriarcado se explica en la capacidad de los varones para ejercer dominación. Por su parte Bourdieu describe que la virilidad se entenderá como una posibilidad de demostrar la capacidad reproductora, sexual y social, pero también la aptitud para el combate y el ejercicio de la violencia (en la venganza) es fundamentalmente una carga. Como se había hecho alusión en los apartados anteriores, el deber ser de un hombre se convierte en una obligación para ser considerado como tal. En esta misma línea, de Keijzer muestra la contraparte de ser hombre cuando refiere que:

el ser varón supone, en general, ventajas en (una mayor autonomía, mayor presencia en el mundo social, el derecho a mostrar y ejercer el enojo y la violencia), sin embargo, esta socialización implica limitaciones tanto en el campo afectivo como en el ámbito doméstico. La dialéctica entre las ventajas y límites implica un alto costo sobre la salud masculina, expresada sobre todo en mortalidad y sobre la salud de mujeres y niños/as (de Keijzer, 2007: 215-216).

A partir de aquí, de Keijzer advierte que la virilidad violenta conlleva una serie de afectaciones no solo en la salud misma del varón, sino también en las personas cercanas a él. Así mismo, da cuenta de la falta de capacidad y libertad del hombre para experimentar emociones debido a que ello socialmente se ha definido como muestra de debilidad impropia de un “hombre verdadero”. De lo que se ha planteado en torno a la virilidad y violencia del varón, de Keijzer sugiere que el descubrimiento de las limitaciones y posibilidades del hombre se conviertan en una oportunidad para avanzar hacia relaciones más equitativas y placenteras para salir de la enajenación, y a propósito, cita a Josep-Vicent Márquez, quien plantea: “nos han enseñado a mirar como bobos lo que tenemos los varones en común, supuestamente prestigioso, en vez

de mostrarnos lo que nos diferencia entre nosotros y nos asemeja a las mujeres” (Márquez en de Keijzer, 2007: 216).

Otro de los autores que ofrece un estudio acerca de la violencia que ejercen los varones hacia las mujeres es López Moya (1999) al dar cuenta de que en la constitución identitaria del hombre, se ubica a la mujer como algo inferior, ó como algo que hay que menospreciar, y el varón debe tomar poder sobre ella para ser considerado como “hombre verdadero” u hombre cabal como ha hecho alusión López Moya al referir que un hombre cabal debe tener la capacidad de mandar a su esposa.

López Moya refiere otro ejemplo al describir que para ser considerado “hombre verdadero” en la sociedad Tojolabal se requiere tener la fuerza física para jalar a una mujer soltera, tomarla de los cabellos, ocultarse con ella y sostener relaciones sexuales. Siguiendo el mismo ejemplo, después de que el hombre haya ejercido poder y violencia sobre la mujer, se pide perdón a los padres de la joven y el raptor entrega una multa económica o las “dotes” por la crianza de la mujer. Dicha práctica en la sociedad Tojolabal lo denominan el Jokwanel. Señala López Moya que el Jokwanel es una forma en que los varones Tojolabales demuestran su ser hombre, lo cual les otorga prestigio social como hombres. Si falla como “jalador de mujer”, su masculinidad se cuestiona porque “el hombre no cumple como hombre” y será llamado a declarar ante las autoridades, además de pagar una multa económica y permanecer un día en la cárcel.

De los ejemplos que se han presentado anteriormente es claro el ejercicio del poder y la violencia en contra de las mujeres. A partir de aquí, puede decirse que en el proceso de constitución identitaria del hombre y en su esfuerzo por defender su honor y la producción del prestigio, tendrá que desplegar una serie de decisiones y acciones para lograr su objetivo, es decir, demostrar que es un “verdadero hombre” ante los ojos de la sociedad.

Conclusiones

En este capítulo se han abordado una variedad de posiciones teóricas en relación al método y la concepción de cultura en la masculinidad, lo que permite detonar y orientar la reflexión ligada a la constitución identitaria del varón totonaco como ha sido el propósito de este estudio.

Las concepciones que ofrecen tanto Geertz (1994) sobre la concepción semiótica de cultura; como Berger y Luckman (1979) sobre las habituaciones, tipificaciones y la institucionalización como hechos fundamentales en la comprensión de la realidad de la vida cotidiana, son perspectivas medulares para el estudio de la masculinidad en los varones totonacos. Para Berger y Luckman (1979) el lenguaje y la ideología son contenidos y medios para la reproducción y socialización del sistema social, lo que sugiere una revisión de las prácticas, representaciones y la socialización de los varones, además de desplegar reflexiones y análisis para tratar de comprender la naturaleza del “ser” y “deber ser” de un “hombre de verdad” en la sociedad totonaca.

Otro de los conceptos aludidos por Bourdieu (2005) es el de “campo de interacción” como un espacio donde los actores sociales generan las trayectorias que los conducen a obtener el “capital simbólico”. Tanto los “campos de interacción” como el “capital simbólico” son fundamentales en el estudio de los varones debido a que se interesan por los procesos que siguen para el aprendizaje del honor, así como de las acciones que desempeñan para ganar prestigio y reconocimiento social.

No deben dejarse de lado los ritos de iniciación de los varones y ello está ligado a lo que describe Gennep cuando caracteriza los ritos de paso (separación, limen y reagregación) y por parte de Badinter, los ritos de paso que atraviesan los Baruya de Nueva Guinea en la producción de los hombres, y ambos procesos sirven de referencia para explicar algunas acciones y representaciones de los varones totonacos en la constitución de su identidad masculina, sin la pretensión de encajar los tres pasos aludidos por Gennep a la vida cotidiana de los varones totonacos, dejando en claro que cada comunidad tiene sus prácticas y representaciones locales para producir a los varones honorables y distinguidos.

Una vez descritos algunos elementos teóricos y de método, se han abordado los conceptos sustanciales del estudio: el honor y el prestigio. Para el caso del concepto de honor se entenderá como el valor de una persona para sí mismo, así como para la sociedad a la que pertenece (Pitt-Rivers y Campbell en Peristiany, 1968). En esta conceptualización es interesante empezar a distinguir que el código de honor de los varones se encuentra constituido por la integridad y dignidad para ser considerados hombres honorables. En relación a ello, es importante comprender la forma en que conducen su integridad y dignidad los varones totonacos. En contraparte del honor se ha evidenciado la vergüenza como freno en la aspiración a una categoría y que deshonor a las personas ante sus familias y sociedad.

Algo que ha destacado en este capítulo es el planteamiento de Thompson (1998) quien hace referencia a contextos estructurados en un mundo de relaciones de poder asimétrico. Por su parte Giddens (2003) ha mostrado que el poder se entiende desde dos niveles: por una parte el poder como el medio de obtener que se hagan las cosas y por otra, el poder ejercido sobre la acción de otros. Lo anterior permite entender que en el entramado de relaciones y significados que plantea Geertz (1994) es necesario analizar las relaciones de poder que sostienen los varones totonacos con otros actores sociales.

En este capítulo también se ha mostrado la existencia de poderes heredados y poderes merecidos como plantea Godelier (2009) cuando describe que en la sociedad Baruya los varones se distinguen por sus capacidades excepcionales y aquellos en los que se manifiestan los dones. De aquí se va sustentar que el prestigio es heredado por los antecesores al formar parte de un cierto linaje y poseer el privilegio de las funciones, de los objetos rituales y, por otra, el prestigio que se gana por las capacidades excepcionales para desempeñar las actividades. También se ha indicado que el prestigio es otorgado tanto a hombres y mujeres para el caso del chamanismo, un campo de actividad abierto para las mujeres y hombres como señala Godelier (2009).

En el proceso de desplegar acciones por parte de los hombres y demostrar su diferencia hacia las mujeres, asumen diversos riesgos “para sí mismos” (de Keijzer, 2007) y para las personas que forman parte en su vida cotidiana. Y, en otro sentido, también aparece la violencia simbólica que sostienen los varones con las mujeres. Bourdieu (2005) ha dado cuenta de la violencia simbólica marcada en la división social y sexual del trabajo indicando que las mujeres se adhieren a ella de una forma dóxica siendo copartícipes en la producción de los bienes simbólicos y el aumento de la preeminencia del varón.

Los riesgos asumidos por el hombre en las demostraciones de virilidad y el ejercicio de la violencia simbólica son referentes para analizar la forma en que los varones totonacos asumen la exigencia del “deber ser” de un “hombre de verdad” en la sociedad totonaca.

Las descripciones conceptuales hechas en este capítulo servirán para sustentar el análisis, la reflexión y comprensión de los datos etnográficos que se presentan en los capítulos 3 y 4, ya que en dichos capítulos se describen una gama de acciones y

representaciones que tienen los totonacos para explicar su identidad como varones honorables y prestigiosos.

CAPÍTULO III. APRENDIENDO A SER HONORABLE

En este capítulo se describen diversas representaciones, prácticas y procesos socioculturales de enseñanza aprendizaje que tienen los hombres totonacos para la constitución de su honor como varones en sus prácticas agrícolas, es decir que el aprender a ser hombre, es parte del proceso de construcción del honor y la adquisición del prestigio de los varones totonacos. De manera particular, se dedica especial atención a la noción del tiempo que poseen los totonacos de Zihuateutla caracterizado con un sentido mágico religioso para fundamentar sus acciones y representaciones locales. Una vez desarrollada la descripción de los tiempos, aparecen narraciones que dan cuenta de las acciones e ideologías sustentadas en un proceso de enseñanza aprendizaje situado que los totonacos asumen para la producción masculina y ser considerados varones de honor por lo que saben y hacen.

3.1 El tiempo: elemento que marca el ser y hacer de los varones totonacos

El tiempo (kilhtamakuj) es algo fundamental en la vida cotidiana de los totonacos, ya que es el fundamento de su quehacer en cualquier espacio social. Por lo menos pueden caracterizarse dos formas en que conciben el tiempo. En primer lugar, en la actividad agrícola, el buen tiempo (caluroso) y el mal tiempo (lluvioso) puede favorecer o alterar los cultivos, ya que en marzo, abril, mayo y junio los fuertes calores provocan la sequía de los plantíos y en tiempos de lluvia intensa (julio, agosto, septiembre, octubre, noviembre) se obstaculiza el trabajo de los varones, impidiendo el acceso en los campos de trabajo así como causando daño a las cosechas.

Una segunda forma de relacionar el tiempo con la actividad agrícola de los varones es desde una práctica ritual como lo indican algunas curanderas de Zihuateutla al caracterizar los tiempos en “20 días”.³ Con base a los “20 días”, las curanderas hacen el pedimento por los cultivos en los días: “Ix chichini pin” (día del chile), ix chichini liwat (día de los alimentos producidos en la actividad agrícola) y Jilininin (día de los rayos), éste último como el día más importante por ser el “día de los dioses del rayo”, también conocido con el nombre de: “katla kilhtamakuj” (día grande), tiempo en que las curanderas presentan su ofrenda que consiste en tamales, atole,

³ Respecto a los “20 días” sólo se indican algunos significados que las curanderas otorgan al tiempo ya que no se logró comprender su significado total.

refino, refrescos, pan, entre otros elementos. El día de los rayos también se puede pedir por la buena cosecha tal y como lo han indicado las curanderas. Es importante aclarar que el conocimiento de los “20 días” y su aplicación, son exclusivos para las mujeres (curanderas) y sólo ellas encabezan y dirigen los rituales correspondientes para cada día. Lo anterior permite plantear que la función de las curanderas es de gran importancia, lo que explica el que hayan alcanzado un alto prestigio por su trabajo, ya que con base a los 20 días explican las prácticas cotidianas de la sociedad totonaca, así mismo, son invitadas para presenciar el nacimiento de un nuevo ser y dirigir el ritual del levantamiento del bebé, que más adelante se describirá. Además, son ellas quienes piden por la vitalidad del colectivo al encabezar rituales para el pedimento de la salud. De esta forma, la función de las curanderas sugiere que con base a sus conocimientos adivinatorios se encuentran sujetas las prácticas agrícolas de los varones al fortalecerlas con el pedimento por la buena cosecha, por la condición de vida de los varones para contrarrestar las enfermedades de tipo espiritual y físico a la hora de insertarse en los campos de trabajo y evitar cualquier accidente en el manejo de las herramientas de trabajo y el riesgo de la picadura de serpiente durante el proceso agrícola. Un dato característico es que las esposas, en su mayoría, son las que asisten a presentar la ofrenda con la curandera para pedir por el trabajo de su esposo. También merece destacar que en la comunidad de Zihuateutla son mujeres quienes asumen la curandería y sólo destaca un varón quien cumple la función de curandero y huesero. Lo anterior hace evidente que las mujeres juegan un papel importante en la producción masculina de los varones, ya que el poder que ostentan por sus capacidades y actividades de tipo religioso, desde la dimensión que se le quiera analizar, a un lado, detrás o delante de los varones, aparecen las mujeres curanderas y las esposas realizando pedimentos y ceremonias para procurar el bienestar físico y espiritual de los varones.

Durante las entrevistas, las curanderas señalaron que los varones evaden la responsabilidad en la curandería y prefieren transferir dicho cargo a sus esposas. Se sabe de un hombre que recientemente ha dejado el cargo a su esposa, justificando que no puede quedarse en casa cuidando a los santos y a los clientes por su trabajo en el campo, y además, por no contar con la práctica en la preparación de los alimentos (tamales, atoles, etc.) para las ofrendas. El abandonar el cargo de curandero no solo hace evidente el que los varones sigan colocando y considerando a las mujeres en un espacio familiar dedicadas a la cocina, sino que ellas pasan a ocupar un lugar

privilegiado otorgándoles poder por sus conocimientos de tipo mágico religioso y que dará fundamento y orientación a la vida de los varones, es decir, que los conocimientos femeninos ejercerán poder sobre el ser varón y hacia su actividad misma en lo agrícola y en diversos cargos que asuma en el ámbito social. Esta forma de recibir poder por parte de las mujeres coincide con el concepto que define el nombre de la comunidad de Zihuateutla, que:

procede de la palabra nahuatl Cihuateotl, diosa mitológica de los mexicanos –nahuas- considerada como madre, a la que quizá los primeros pobladores del lugar o sus dominadores nahuas rendían homenaje dedicado al pueblo, para ponerlo bajo su protección. Entonces Zihuateutla quiere decir “Tierra o lugar de la Diosa Cihuateotl”, significado compuesto de Cihuateotl “Diosa Nuestra Madre” y Tlali “tierra o lugar habitado”, de ahí se forma el nombre Zihuateutla: “Tierra de Nuestra Madre” (Diego, 1991: 16).

Ligado al origen del nombre de Zihuateutla, el autor muestra una forma en que el mismo nombre ha tomado otra dimensión desde el ejercicio del poder al referir que en la comunidad de Zihuateutla, en algún tiempo una mujer tuvo que cumplir el cargo de Presidenta Municipal cuando su esposo se enfermó, faltando un año para que entregara el “bastón”. El hombre murió y la viuda aceptó asumir el cargo de su esposo y entonces de ahí el nombre de Zihuateutla que significa “Mujer del Palo o Bastón”: “Mujer que gobierna” (Diego, 1991:16).

Antes de pasar a desglosar los tiempos, es importante aclarar que el orden en que se presentan los tiempos, no tiene nada que ver con su importancia, ya que cada tiempo tiene su propia naturaleza y significado. Así mismo, cada curandera tiene una forma particular de celebrar los “20 días” y de concebirlos con un carácter cíclico, es decir, que los tiempos se encuentran marcados por un comienzo y que consecutivamente van apareciendo tiempos diferentes, pero siempre en la posibilidad de un retorno hacia el comienzo. Lo anterior se asemeja con el proceso agrícola de los varones, caracterizado por prácticas agrícolas que ellos mismos han establecido con base a los ciclos estacionales del año, amparándose en la experiencia social histórica de los otros varones campesinos. De esta forma, los “20 días” son definitorios por brindar el fundamento y la pauta en la producción masculina de los varones y tener la posibilidad de rehacer su ser como varones y su quehacer agrícola.

El calendario de los 20 días de los totonacos de Zihuateutla tiene relación con algunos días de los que muestra Stresser-Péan (2003) quien compara los días

tonacos de Tepetzintla y Ozomatlán, Puebla con los días correspondientes al Náhuatl. Haciendo una revisión detenida, el calendario de Zihuateutla posee varios días que no coinciden con lo que plantea Stresser-Péan (2003) como se muestra en los siguientes recuadros.

3.1.1 Los veinte nombres de los tonacos comparados con los nombres de los días aztecas⁴

Nombres de los días tonacos		Nombres de los días correspondientes en náhuatl	
1.- Ilho'cxmul	(Palabra no comprendida)	cipactli	Monstruo de la tierra
2.- Yün	Viento, aire	checatli	Viento, aire
3.- Chicla	(Palabra no comprendida)	calli	Casa
4.- Taxo	(Palabra no comprendida)	cuetzpallin	Lagartija
5.- Lühua'	Serpiente	coatli	Serpiente
6.- Ninin	Muerte	miquiztli	Muerte
7.- Jüqui'	Venado	mazatl	Venado
8.- Scauj	Conejo	tochtli	Conejo
9.- Chu'chut	Agua	atl	Agua
10.- Chichi'	Perro	itzcuintli	Perro
11.- Stajku	(Palabra no comprendida)	ozomatli	Mono
12.- Tlisko'	(Palabra no comprendida)	malinalli	Hierba torcida
13 Ka'ltl	Carrizo	acatl	Carrizo
14 Nisin	Jaguar (tigre)	ocelotl	Jaguar
15 pichahua'	Águila	cuauhtli	Águila
16 ta jna,	Pavo o guajolote	cozcacuauhtli	Buitre real
17 qui-Dios ca' (o molok)	(Día de) nuestro Dios	ollin	Movimiento
18 tzi'sna	Noche	tecpatl	Pedernal
19 t'ajkuj	(Palabra no comprendida)	quiauitl	Lluvia
20 nihuana	(Palabra no comprendida)	xochitl	Flor

De lo anterior, es importante elaborar una comparación entre los días tonacos que plantea Stresser-Péan (2003) en la primera columna del cuadro anterior con los días tonacos de Zihuateutla que han descrito las curanderas:

⁴ Stresser-Péan, Guy (2003). "El antiguo calendario tonaco y sus probables vínculos con el de Teotihuacan" en Revista de estudios Nahuatl, No. 34, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM Pág. 26.

Nombre de los “días totonacos de Zihuateutla” ⁵		Días totonacos de Tepetzintla y Ozomatlán Puebla
1.- Tajkunin	Sanadores ó succionadores	
2.- Taskunin	Semejante al primero ya que refiere también a los sanadores (no logré entender la diferencia entre ellas ya que las curanderas lo refieren como el día de los sanadores).	
3.- Pumalhkun	El nombre refiere al bracero ⁶ y está relacionado con el fuego.	
4.- Kamisin	Animal. Las curanderas no definen el tipo de animal ya que para ellas todos los humanos tienen un acompañante representado en otro ser vivo.	Se define como el día del jaguar (tigre).
5.- Pichaua´	Refiere a un ave mitológica que solo sale a media noche. De acuerdo a las curanderas no tiene relación con el águila, sino que un parecido con el guajolote.	Pichahua´: día del águila.
6.- Ix chichini xkan	Día del agua.	chu´chut: agua
7.- Ix chichini pin	Día del chile.	
8.- Jilininin	“Rayos”. Considerado por las	

⁵ La caracterización y descripción de los “20 días totonacos de Zihuateutla” es producto de las pláticas informales con 3 curanderas del municipio de Zihuateutla, 2011.

⁶ Braserero refiere al lugar donde se cocinan los alimentos. Para el caso de las curanderas es el lugar en donde desarrollan sus actividades de adivinación en el uso del incensario.

	curanderas como el día de los relámpagos. También es considerado como el día más importante entre los 19 días totonacos de Zihuateutla.	
9.- Ix chichini kiwi	Día del árbol. Ligado a los músicos.	
10.- Lakstin kamana ó sikualana lakstin:	Se utilizan las dos terminologías: la primera se traduce literalmente como: Lakstin-niños chicos, Kamana-del género masculino: hombres chicos. Y sikualan: dioses- lakstin: niños chicos. Niños dioses.	
11.- Kawixkanan ó xtanken (oriente, lugar de la diosa madre)	Refiere a la diosa madre, la que hace a los humanos. Es la madre tierra, diosa de la fertilidad. También es denominada como malukutnu (la que forma los huesos).	
12.- Ka u'n	Día del aire.	Yün: aire
13.Puchaxamaj kilhtamakuj jilininin	Sexto día de los rayos.	
14.- Ka likotanu	Atardecer. Este tiempo representa a los muertos.	
15.- Ix chichini liwat	Día de los alimentos de los que se producen en la agricultura.	
16.- Kanin	Día de los muertos.	Ninin: muerte

18 Ix chichini kuchu	Día del refino. ⁷	Scauj (conejo).
19.- Ix cha itat xkan	La mitad del tiempo dedicado al agua. Tiene relación con el día Ix chichini xkan ó el día chu'chut.	
20.- Pachich'i tej	Vientre del perro/ Tej: camino. Su traducción sería el camino de los perros ó vida de perros.	chichi'/Perro

De la comparación anterior, por lo menos se identifican 7 días en los que aparecen una clara coincidencia entre el calendario que propone Stresser-Péan y el calendario de Zihuateutla. De los otros días que considera Stresser-Péan no hay coincidencias en la forma de nombrar y significar los tiempos en relación al calendario de Zihuateutla. Lo que es importante indicar es que el caso del calendario totonaco de Zihuateutla muestra un carácter integral, es decir, que en él se consideran diferentes tiempos, algunos dedicados a la vitalidad del cuerpo, otros como fortaleza a las prácticas laborales en la actividad agrícola de los varones, lo que da sentido y significado a su vida cotidiana. Y otros más, sugieren algunas advertencias para regular la conducta a través de señalar las consecuencias de cometer faltas como por ejemplo, el día del: "Ix chichini kuchu" (día del refino) día malo debido a que está relacionado al problema de alcoholismo en los varones y que su falta de control, puede provocar el que se cometan actos ilícitos y la pérdida del honor ante la familia y sociedad. Por otra parte, el día "Pachich'i tej" (camino de los perros o vida de perros), día en que se identifica que si se sostienen relaciones sexuales antes y fuera del matrimonio, representa la vergüenza y desmerita la honorabilidad de los varones y mujeres con quien se cometen relaciones sexuales, provocando el deshonor familiar y social en el presente y que en consecuencia, una vez que han muerto las personas que hayan cometido tal acto, en el futuro, desencadenarán enfermedades para la

⁷ Refino, aguardiente o caña como le denominan los totonacos por ser un extracto del jugo de caña, convertido en panela y después se destila para obtener el refino. Este es utilizado por las curanderas en todos los rituales al ofrecer la bebida a los dioses y muertos; además de utilizarla en las curaciones para retirar las temperaturas en los niños. Al visitar a la curandera, uno de los requisitos principales es llevar ¼ de refino, un puño de incienso, 2 ó 4 velas amarillas o blancas y \$15 ó \$ 20 para hacer el pedimento de la salud de la familia. El refino también es una bebida embriagante, común para los totonacos de la Sierra de Puebla.

familia mientras no se les ayude a buscar el perdón a través del ritual “Akuenta”, que es sinónimo de culpa y que más adelante se describirá. Finalmente, un dato que ha llamado la atención es la forma en que la sociedad totonaca de Zihuateutla nombra a los rayos, y que en el calendario totonaco de Zihuateutla aparece como uno de los días más importantes. El rayo recibe diferentes denominaciones: Jilininin (los provocadores de estruendos), “Tajen” ó maklipninín y popularmente conocido como Tajín en Papantla (los provocadores de destellos). Otra forma de nombrarlo en Zihuateutla es “P’ap” sinónimo de “viejo” y que normalmente refiere a una noción del género masculino.

A continuación se describe la naturaleza de cada uno de los días:

3.1.2 Nombre y naturaleza de los “20 días totonacos de Zihuateutla”

1.- **Tajkunin:** sinónimo de sanadores. Algunas personas que nacen en este tiempo, reciben el don de poder sanar dolencias en alguna parte del cuerpo a través de succionar y extraer con la boca las piedritas o pedazos de madera que contaminan al cuerpo y generan dolor. Los dolores del cuerpo y enfermedades que padece el organismo tienen su fundamento en el tasku uit.⁸

2.- **Taskunin:** este día se encuentra ligado al primero, ya que también refiere a los sanadores. Estos dos días son propicios para hacer el lavatorio de las curanderas “tachequen” ritual dedicado a la limpieza de las imágenes, el lavatorio de las manos y pies de la curandera. El ritual se inicia en la tarde del Tajkunin y termina en Taskunin.

3.- **Pumalhkun:** está representado como día del fuego. Pumalhkun referido al brasero. Las curanderas consideran este día como nefasto ya que para ellas cuando el carbón prende dentro del incensario representa problemas, enfermedades, envidias, etc. por lo que en este día no sesionan en su espacio de trabajo.

⁸ Tasku uit: refiere a un pendiente o culpa que no se ha resuelto con un ritual, y que es potencialmente nocivo para la salud de la familia debido a que provoca enfermedades, tales como dolencias en alguna parte del cuerpo, vómito, dolor de estómago, fiebre, hinchazón en los pies, entre muchas otras enfermedades. De aquí que el tasku uit tiene diferentes nombramientos de acuerdo a su tipo, y es nombrado como: sku uananin (los que provocan la enfermedad), en otro sentido, la palabra sku u’a, significa: lo enferma. El tasku uit está ligado a espíritus que provocan enfermedades al cuerpo. Los sku-uananin se categorizan de acuerdo a su fuente, como por ejemplo: skualh xkan: lo enfermó el agua. Sku ualh ix natsitni: lo enfermó la tierra madre o la diosa de la fertilidad, esto porque no se ha realizado el ritual del levantamiento del bebé. Otra forma es cuando no se ha llevado a cabo el ritual “4 días” de una persona que ya ha muerto (hombre o mujer) y que este ritual es una forma de ayudar a pedir perdón por el difunto y así pueda pasar a otro mundo para que descanse en paz. Si no se realiza este ritual, la familia empieza a enfermar y entonces dicen las curanderas: sku uam’a ix tat’a ó sku uam’a ix tsit’’: lo está enfermado su padre o su madre.

4.- Kamisin: refiere al animal. El que nace en este día tiene la capacidad para transformarse en otro ser y por eso las curanderas sugieren que hay que hacerle una limpia cuando nace y ello puede ser en su casa o en la casa del animal.⁹ Dicen las curanderas que para este día, la persona que envidia a otra lleva a su espíritu o acompañante¹⁰ en el bosque (ka kiwin) para matarlo y después de este acto, la persona muere súbitamente. Esta forma de dar muerte a alguien, dicen las curanderas que se confirma porque se muestran marcas negras como si hubieran golpeado el cuerpo de la persona. Este día también es conocido como “pu akxok’on” día para vencer al enemigo y por consiguiente es considerado como un día nefasto.

5.- Pichaua: refiere a un ave mitológica que tiene las características de un guajolote tal y como lo refieren las curanderas y que solo vuela a media noche. Durante las pláticas con las 3 curanderas se tuvo la oportunidad de mostrar imágenes del águila para realizar un comparativo entre el pichaua y el águila. Finalmente, de acuerdo a como ellas conciben al pichaua, no tiene nada que ver con el águila tal y como sugiere Guy Stresser-Péan (2003: 26,39-40) en su estudio ya que se asemeja más a un guajolote. Este día también es malo debido a que algunas curanderas invocan a este mal para otras personas, es decir, cuando alguna familia pide el servicio de una curandera para hacer un trabajo de maldad a otra familia y envían al Pichaua para sobrevolar la casa y pasar a golpear el techo de la casa con sus alas en señal de la envidia. Otra descripción que han dado las curanderas es que cuando una mujer nace en este tiempo no puede tener a su bebé, debido a que el pichaua se lo quita, es decir, que el bebé muere inmediatamente después de haber nacido.

6.- Ix chichini xkan: traducido literalmente sería chichini: sol, xkan: agua; el sol del agua o el día del agua tal y como lo conceptualizan las curanderas. Los totonacos de Zihuateutla tienen la noción de que surgen enfermedades por el agua, es decir, cuando se visitan pozos de agua, manantiales o incluso en los ríos, en ese momento, el espíritu es asustado por un mal aire o la muerte. Por lo tanto, la persona empieza a tener una serie de padecimientos como la fiebre, ronchas en la piel, dolor de cabeza, mareos, vómito y pesadillas. Para remediar esta situación se contacta a la curandera

⁹ En la comunidad de Zihuateutla se localiza uno de los lugares sagrados denominado “ix chik misín”: la casa del animal. En este lugar se llevan a cabo rituales que consisten en limpias para retirar los malos espíritus. En este sitio, se le hace la limpia al bebé que ha nacido en “kamisin” para que no se convierta en algún otro ser.

¹⁰ La noción de las curanderas es que cada ser humano tiene un acompañante ó espíritu y cuando este espíritu es atacado a través de enviarle poderes que tienen algunas curanderas, castigan al acompañante para que muera la persona envidiada. El acompañante no solo refiere a un espíritu sino que puede estar representado en algún otro ser vivo.

para que a través de la adivinación e invocación a los dioses,¹¹ pueda definir el origen de la enfermedad y además, si es una enfermedad del agua, lo puede identificar a través de un diagnóstico al preguntarle a la persona el inicio de su malestar y si fue a un pozo o manantial, entonces, la curandera empieza de nuevo a invocar a los dioses para confirmar si el lugar mencionado es donde se originó la enfermedad, ello se confirma cuando el incensario empieza a apagarse como si se le echara agua o puede ser que el incensario expulse fuego. Después del diagnóstico la curandera indica al enfermo el día en que corresponde el “ix chichini xkan” y se acuerda de realizar una limpia en el pozo para poder regresar el espíritu de la persona. Como parte de este ritual se pide a algún familiar de la persona enferma para que vaya a traer un poco de agua en donde se originó el problema. Las curanderas sugieren que mientras se toma el agua no se debe platicar con nadie y tampoco de regreso, para que el trabajo pueda surtir efecto en el enfermo. Posteriormente, se hierve el agua con una serie de ingredientes (ruda, refino, tabaco, petróleo, etc.), esto lo hace una curandera o una persona que tiene experiencia. El procedimiento es que la persona enferma se sienta en una silla, se le cubre totalmente con cobijas y la olla de barro con agua hirviendo se coloca bajo sus pies, se ponen tablitas en la parte superior de la olla para que ahí apoye sus pies la persona enferma. Cuando el agua ya no esta tan caliente se vuelve a colocar en el fuego. Este tratamiento se repite 6 veces en el mismo día. La persona suda totalmente y de esa manera expulsa el mal en su cuerpo. Concluida las 6 veces se traslada a la persona al temascal para bañarse. De este modo queda concluido el tratamiento y la persona empieza a sentir mejoría.

7.- Ix chichini pin: día del chile. Las curanderas han señalado que para este día se pueden presentar ofrendas para pedir por las plantaciones de chile, además de pedir por la buena cosecha. Otras curanderas han indicado que para este día, si se quiere destruir una relación de pareja o provocar la desintegración familiar, se pide

¹¹ Para las curanderas totonacas, los dioses están representados en imágenes como por ejemplo: San Manuel (Jesús); San Ramón, San Judas Tadeo, Arcángel San Miguel, San Antonio, la Virgen de Guadalupe, etc. En sus invocaciones nombran a estos santos pero al mismo tiempo van refiriendo a los dioses ligados a los “20 días totonacos” como por ejemplo: “jilininin” (rayos) “sikualana lakstin” (niños dioses), xtanken, kawixkanan ó natsitni (diosa de la fertilidad y de la creación humana) que son invocados para pedir por la salud de la familia y de los cultivos. Lo anterior es debido a que las curanderas han tenido que encubrir sus prácticas a partir de las prohibiciones e imposiciones del catolicismo tal y como plantea Stresser-Péan (2003:17) al señalar que las fiestas y prácticas ceremoniales “eran evidentemente de tradición prehispánica, fueron prohibidas en la época de la evangelización, y desaparecieron o se celebraron en la clandestinidad”. Así mismo, de las entrevistas con curanderas han señalado que los mismos pobladores de Zihuateutla critican su actividad al pensar que desarrollan trabajos de maldad contra algunas personas y familias. Ellas argumentan que su actividad no consiste en eso y aclaran: “no podemos hacer eso porque Dios sabe y nos está mirando”.

para que alguno de los integrantes de la familia muestre la ira, el coraje y por lo tanto se provoca la violencia intrafamiliar.

8.- Jilininin/“rayos”. Considerado por las curanderas como el día de los relámpagos, los que retumban en el cielo. Este es un día bueno para pedir por los cultivos. En este día las curanderas presentan sus ofrendas y cuando invocan a los rayos al mismo tiempo hacen mención del dios San Manuel (Jesús) nombrándolo como el padre del universo.

9.- Ix chichini kiwi: día del árbol. Para el nacido en este tiempo se le denomina “slakn’a” que significa: músico. La explicación que ofrecen las curanderas acerca de este día es debido a que algunos instrumentos musicales como la guitarra y el violín provienen de la madera.

10.- Lakstin kamana ó sikualana lakstin: se utilizan las dos terminologías: la primera se traduce literalmente como: lakstin-niños chicos, Kamana-del género masculino: hombres chicos. Y sikualan: dioses- lakstin: niños chicos: niños dioses. De sus características, señalan las curanderas que es el día de los lectores, escritores. En este día se pide para que los estudiantes aprendan en la escuela y puedan tener un buen desempeño.

11.- Kawixkanan ó xtanken: este tiempo recibe diferentes nombres, desde kawixcanan, xtanken que refiere al oriente lugar donde se ubica la diosa madre, la que sabe y quien hace a los humanos, es la madre tierra, es la fertilidad, la que nos baña, la que nos limpia, la que nos arregla durante el embarazo. Su lugar está en donde sale el sol, en las mañanas se ve rojo el cielo ahí es el xtanken donde se encuentra la que nos constituye como humanos y por eso se le llama malukutnu (la que forma los huesos), la que hace la frente, la que hace los pies y la que hace los dedos. La diosa que hace a los humanos, la cuidadora, la mecedora y le pagamos con el ritual del “levantamiento”¹² por mandar al bebé. Señalan las curanderas que ahora se enferman los niños porque se les tira su placenta y antes se enterraba y se hacía la ofrenda y no se enfermaban tanto. Otra forma de nombrar a este día es el “natsitni” día de las madres, ligado también a la fertilidad de la mujer.

¹² El “levantamiento” es un ritual dedicado a la diosa madre, a la diosa de la fertilidad (natsitni) en agradecimiento por haber mandado al bebé en el mundo. El ritual consiste en presentar una ofrenda en el interior de la casa en donde la madre dio a luz al bebé (este sitio está reservado y los familiares no deben acceder ahí), la curandera hace una serie de ofrendas, así como de la marca en forma de cruz que se le pone al bebé, la madre y el padre en la frente y en la espalda con la sangre de un pollito al provocarles un herida en una pata. Uno de los cortadores de cabeza de guajolote señaló que para el caso del niño es un pollito macho y para la niña una hembra. Terminado el ritual todos los participantes pasan al temascal.

12.- Ka u'n: día del aire. Señalan las curanderas que no es buen día debido a que representa la muerte. En otro sentido dicen las curanderas que el aire tiene su dueño y a él se le pide que calme los fuertes vientos. Afirman las curanderas que el aire bueno es de color blanco, lo que indica que hay aires buenos y malos.

13.- Puchaxamaj kilhtamakuj jilininin (sexto día de los rayos). En este tiempo se vuelve a celebrar el día de los rayos presentándoles ofrendas.

14.- Ka licotanu ó atardecer. Este tiempo representa a los muertos y es tiempo propicio para realizar un ritual dedicado al padre, madre ó abuelos que han muerto. La noción de las curanderas es que si no se hace el ritual es el principio de las enfermedades por el tasku uit (enfermedad) que provocan los muertos. Los rituales que se realizan son: "lavatorio del muerto" y los "4" días para que el muerto pueda pasar a otro tiempo en donde estará en paz. Dichos rituales se describirán más adelante.

15.- Ix chichini liwat: día de los alimentos. Es un día especial para pedir por los cultivos y por la buena cosecha. Algunas familias presentan su ofrenda para pedirle a dios que les dé buenos rendimientos en sus cultivos. Durante la ofrenda se pide para que los animales (pájaros, tejones, etc.) no dañen los cultivos, y sobre todo, para que el aire no tumbe las milpas.

16.- Kanin: día de los muertos. Día en que se puede celebrar el ritual "4 días" ó "tatimajat tawa" "comida de los cuatro días" lo que no significa que el ritual dure cuatro días. El ritual es una especie de acompañamiento para que la persona muerta pida perdón y pueda presentarse y entrar en el inframundo. Durante el ritual se contrata a una persona (lak xoko¹³ ó representante) para que en ella se poseione el espíritu del difunto y pueda hablar por él, expresando el sentimiento hacia sus familiares vivos, además de pedir le hagan la ofrenda. De acuerdo a lo que describen las curanderas, la persona que nace en este día tiene el don de representar a los muertos y hablar por ellos (esto solo en los rituales).

17 Ka Puskan ó stanku kamantini ó día de las madres. Un día en que se puede pedir por la salud del bebé o niños cuando se enferman por no haber llevado a cabo el ritual del levantamiento. Este día también refiere a las mujeres que preparan el temascal y bañan a los recién nacidos.

18 Ix chichini kuchu: día del refino. Las curanderas advierten que cuando alguien nace en este día es necesario hacerle una limpia para librarle de tomar refino,

¹³ "Lak xoko" ó representante, es la persona quien funge como mediador entre el muerto y la familia. El lak xoko se comunica con los familiares y evidencia de lo que vivió en vida y le pide a sus hijos, nietos para que le conviden el refino y así saciar su sed.

así como para resolver el problema de alcoholismo. También han descrito que cuando alguien le desea mal a otra persona pide por él para que se dedique a tomar.

19.- Ix cha itat xkan (la mitad del tiempo dedicado al agua) es decir, este tiempo marca el inicio de los otros tiempos hasta alcanzar el día del agua “ix chichini xkan”. Indicó una de las curanderas que este tiempo también sirve para realizar limpiezas de espanto o enfermedades que han surgido por visitar un pozo ó río. Pero advierten que este tiempo aun es tierno y no es tan fuerte por lo que no se resuelven del todo bien las enfermedades.

20.- Pachichi tej/ Pachichi: vientre del perro/ Tej: camino. Su traducción sería, el camino de los perros ó vida de perros. Esta forma de nombrar el día está relacionada a la vida de los perros (li chichin). Para este día las curanderas describen las faltas que pueden cometer hombre o mujer por sostener relaciones sexuales antes y después del matrimonio. En relación a este día Stresser-Péan (2003) señala en su estudio que las personas que nacen en el día chichi’ “su destino es tener apetitos sexuales incontrolables. De estos hombres y estas mujeres se dice que están obsesionados por el acto sexual, tal como los perros”.

Lo anterior genera una falta que las curanderas denominan “a cuenta”¹⁴. Después de que muere la mujer o el hombre, desde su tumba piden que se les haga el ritual “a cuenta” para pedir perdón y poder entrar al inframundo. Las formas de manifestación son a través de pesadillas en los familiares, provocando enfermedades como dolores de rodilla, infección en los genitales, problemas de próstata en los hombres, entre otros. Advierten las curanderas que la medicina de patente no resuelve el problema hasta que no se haga el ritual de “a cuenta”.

Una vez que se ha completado el ciclo de los 20 días totonacos de Zihuateutla de nuevo inicia el ciclo con el “tajkunin” y así sucesivamente van pasando los otros tiempos en el orden que se ha descrito. Los “20 días totonacos de Zihuateutla” cobran importancia debido a que en ellos se significa y otorgan sentido a la vida de los totonacos, particularmente de los varones ya que a través de los “20 días totonacos de Zihuateutla” se realizan rituales para solicitar a los dioses el bienestar de los varones y de obtener resultados favorables en las diferentes actividades productivas que asumen en la sociedad totonaca.

¹⁴ Significa la falta que se ha cometido por sostener relaciones sexuales antes y después del matrimonio. Para resolver el problema se realiza un ritual en la que se acompaña al muerto para que pida perdón por sus faltas. Durante el ritual, interviene el “lak xoko” (representante), quien habla por el difunto y a través del “lak xoko”, se pone en evidencia las faltas que cometió el difunto señalando nombres y lugares en donde se generó la falta.

De los 20 días totonacos de Zihuateutla, los marcados con el número 18 y 20 son considerados nefastos ya que son tiempos en donde las acciones de los varones pueden poner en riesgo su honorabilidad y sobre todo la pérdida del prestigio social tal y como se ha descrito en este apartado.

Por otra parte, los tiempos marcados con el número: 3, 4, 5, 12, 14 y 16, las curanderas los consideran como días nefastos por lo que normalmente no sesionan al considerar que no son tiempos propicios para pedir por la salud de la familia.

Para el caso de los días marcados con el número 12, 14 y 16 son dedicados a la muerte y es en estos días cuando se desarrollan ceremonias y rituales que se describen en el capítulo 4 del apartado 4.1.4. En dichos rituales, los varones despliegan acciones dependiendo de los cargos y oficios de tipo religioso que desempeñen. El buen desempeño del oficio o cargo otorga a los varones y mujeres curanderas un prestigio y distinción entre la sociedad totonaca. El resto de los días 1, 2, 6, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 17 y 19 son considerados buenos, por ser tiempos idóneos para pedir por la vitalidad de las personas, hacer curaciones por parte de las curanderas, y además de que aparecen días que están ligados a la actividad agrícola de los varones y que sin duda fortalecen la honorabilidad y prestigio de los varones de Zihuateutla.

3.2 Prácticas religiosas ligadas al trabajo agrícola

Para este apartado se describirán algunas prácticas religiosas en la región de Zihuateutla que tienen como propósito fortalecer el mantenimiento de los cultivos en tiempos de sequía que corresponden a los meses de marzo, abril, mayo y parte de junio. En dichos periodos, los cultivos son afectados seriamente por los intensos calores ya que obstruyen el buen desarrollo de los cultivos de maíz y café principalmente, lo que provoca que para este periodo no se obtengan buenas cosechas. Ante la situación anterior, los totonacos despliegan una serie de conocimientos, acciones y habilidades para tratar de contrarrestar los fenómenos naturales.

En primer lugar, en cuanto al pedimento de lluvia, durante el trabajo de campo tuve la oportunidad de identificar que en Zihuateutla algunas personas se organizan para llevar a cabo el pedimento de lluvia en una cueva que ellos denominan “peña blanca”, ubicada a 5 kilómetros (aproximadamente) de la comunidad de Ocomantla,

Zihuateutla. Uno de los organizadores, quien en un tiempo fue juez de paz en la comunidad de Ocomantla, durante su periodo de trabajo organizó el ritual de pedimento de lluvia. A partir de ahí se le otorgó la función de seguir organizando la ceremonia, por lo que en situaciones de sequía en la región de Zihuateutla se le solicita su participación tal y como él mismo lo relata:

este, ya ves los plantas, los que tiene milpa, que tienen chilar, que siembran tomate y por eso ya les da lástima los hombres, porque ya se están secando sus plantas y me dijeron: *-pus mira, vamos a cooperar, ¿por qué no van ahí en la cueva?, ya ves estee, cuando tu estuviste de presidente fuimos allá, te acompañamos, cooperamos y sí, sí vino el agua, llovió-* y por eso la gente se acuerda, me invitaron otra vez y así, ya ves ahorita la planta de café ya está bien marchitada, pues quiere florar el cafen, pero no florea, está como siempre, porque ya se marchita la caña, ya se está secando (claro) y por eso se acuerda la gente: *-pues mira, cooperamos, tu sabes qué cosa se compra, se lleva ahí en la cueva-* en la peña blanca se llama ahí en la cueva...¹⁵

Es importante aclarar que a pesar de que el varón se encarga de organizar el pedimento de lluvia, junto con otros hombres que lamentan las consecuencias de la sequía en sus cultivos, son las curanderas las que finalmente dirigen todo el ritual en el momento de las invocaciones a la piedra, así mismo, las esposas de los campesinos son las que asisten a las curanderas entregando los regalos y sirviendo el refino en el ritual. Por lo tanto, la función de las mujeres alcanza un nivel de participación fundamental en el desarrollo de la ceremonia a través de su intervención para que los varones logren mejorar su producción agrícola. En este apartado, de nuevo se pronuncia el papel de las mujeres, ya que una vez más se hace evidente que la producción de la honorabilidad y prestigio masculino encuentra su fundamento en el poder mágico religioso que despliegan las curanderas al fortalecer las actividades de los varones en el pedimento de lluvia y en los días de “ix chichini pin”, “ix chichini liwat” y “jilinini”, los cuales se han hecho referencia en los apartados anteriores, por lo que la sola actividad física de los hombres no es suficiente si no está acompañado del poder mágico religioso que se encuentra en el dominio de las mujeres. Es importante señalar que con el posicionamiento de las mujeres en el ámbito mágico religioso, ellas se distinguen entre la sociedad totonaca y ganan prestigio por la función misma que desempeñan.

¹⁵ Organizador del “pedimento de lluvia” del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 68 años, 2011.

Por otra parte, la función del organizador del pedimento de lluvia se encarga de reunir las cooperaciones de personas que tienen la intención de participar en el ritual, de invitar a las curanderas, a los músicos y de adquirir los elementos que se ocuparán durante la ceremonia, lo que sugiere además que como organizador es importante conocer los requerimientos necesarios para llevar a cabo el ritual como se muestra en el siguiente segmento:

E: ¿Qué es lo que se ocupa?

I: ...lo que llevan allá, pues bueno, yo compré, llevan una guajolote y una gallina, se va a dejar adentro de la cueva y este, se buscan los adivinos que van a hablar allá.

E: ¿Cuántos son? ¿Cuántos adivinos?

I: dos, se llevan ahí regalos, los que se entrega ahí en la cueva, pues se llevan: tamales, mole, atole, cerveza, llevan bebidas, anís, jerez, una botella presidente y lo demás refino, llevan refresco, todo llevas allá el regalo.

I: y sí cree la gente, ya ves ahorita ya se vino poquito el agua, fuimos nosotros el jueves¹⁶

E: el jueves fueron ¿y a los cuantos días ya llueve?

I: cuando responde ahí en la cueva, pues mira, ahorita fuimos ya está seco, seco, pero cuando llueve ya en la tarde, entonces empieza a sudar la piedra allá dentro de la cueva, empieza sudar, cae gotera, gotera, ahora no, está seco...no respondió ahí ahora, pero gracias a dios, ya en la tarde venimos, ya saliendo, ya están mojadas las piedras adentro de la cueva, ya esta goteando ahí.¹⁷

El testimonio da cuenta de cómo ellos se percatan de los resultados del trabajo al indicar que cuando la cueva ha respondido la petición, las piedras empiezan a sudar y gotear después de que se han presentado los regalos. Además de señalar el indicador de efecto positivo del ritual, también ofrece una descripción del tiempo en que se obtienen resultados del trabajo realizado:

E: ¿A los cuantos días llueve, después de que van?

I: pues bueno, cuando responde ahí en la cueva, pues luego en la tarde...en la tarde luego empieza a salir la nube, empieza a tronar y ya llegando ya viene uno mojando cuando responde luego la cueva. Y

¹⁶ El organizador del ritual refiere que fueron un día jueves 14 de abril de 2011. La entrevista se realizó el sábado 16 de abril. Señala que al otro día ó a los tres días llueve después de que van a presentar la ofrenda y efectivamente, en la tarde en que se realizó la entrevista llovió de manera intensa después de que hace mas de 2 meses no había llovido tal y como lo reporta el entrevistado.

¹⁷ Organizador del "pedimento de lluvia" del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 68 años, 2011.

si no, pues hasta el otro día, a la tercera día y si no, hasta los 6 días¹⁸
se van otra vez a ver guajolote que está allá.¹⁹

Es decir, que el ritual tiene un segundo momento en donde se busca fortalecer el primer trabajo:

I: vámonos a ir otra vez

E ¿y nuevamente llevan ofrenda el día en que van?

I: vamos a volver a llevar otra vez

E: ¿qué llevan ese día?

I: pues ahorita ya poquito ofrenda que vamos a llevar, porque ya la mayor parte ya lo fuimos a dejar en la primer vez

E: ¿qué es lo que van a llevar ahora?

I: pues ahorita ya nomas tamales, atole, y ya, ya poca cosa lo que se va a llevar, refino, otra vez cerveza y refresco es lo que vamos a llevar. Vamos a dar de comer el gallo y el guajolote.²⁰

Por otra parte, en cuanto a los participantes en el desarrollo del ritual, cobra importancia el papel de los músicos, ya que ellos amenizan el ritual al ejecutar un determinado número de sones conocido como “las flores”²¹ antes de la presentación de los regalos a la cueva:

E: ¿Cuántos sones se tocan?

I: llegando... pues 12 sones tocan para bailar guajolote y 12 sones tocan para el gallo, 24 son...entonces ahora sí ya se terminó este 24 sones, empiezan este dejar todo lo que se lleva, entonces las adivinas empiezan a hablar, ahí tiende todo lo que lleva uno.²²

Del desarrollo de la ceremonia, después de que se termina de ejecutar el baile, ahora las curanderas proceden a emitir discursos para el pedimento de lluvia tal y como lo vemos en el siguiente segmento:

¹⁸ La segunda etapa del ritual se lleva acabo a los 6 días, es decir, si el primer ritual se realizó el día 14 de abril de 2011, el segundo correspondió el día 19 de abril de 2011.

¹⁹ Organizador del “pedimento de lluvia” del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 68 años, 2011.

²⁰ *Ibid.*

²¹ La música de “las flores” refiere a los sones especiales que son ejecutados por los músicos en las diferentes ceremonias encabezada por las curanderas de la comunidad de Zihuateutla. La música de las flores se compone de más de cuarenta sones tal y como lo reporta uno de los músicos. De la música de las flores los sones que la componen se caracterizan de acuerdo al tipo de ceremonia y ritual que se esté desarrollando como por ejemplo: cuando se invoca a los muertos, cuando se invoca a los dioses del rayo, de la diosa de la fertilidad, así mismo, existen sones específicos que se tocan mientras los cortadores de cabeza de guajolote bailan cargando al guajolote.

²² Organizador del “pedimento de lluvia” del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 68 años, 2011.

E: ¿Usted recuerda qué dicen las adivinas? ¿Qué le dicen a la cueva?

I: pues mira, dice, pus como ellos saben, pus, ya ves los adivinos saben qué cosa van a hablar: -“*viene, venimos a pedir el agua aquí, aquí han venido*”...-, porque los adivinos que fueron, apenas primero que fueron y no saben qué cosa llevan, las que han ido ya sabían, ahorita ya, pobrecitos los adivinos ya faltaron, ya se murieron, ya no viven los que fueron primero. Participaban las gentes grandes ya de edades y ahí piden el agua para que llueva. Porque ya ves -“*ya están tristes porque no llueve, se están secando las plantas, los que tienen su milpa, los que tienen sus chilares, su tomate*”... cualquier cosa, ahí piden todo “*para que llueva, pa que haya pa comer*”..., es lo que dicen ahí, “*para el quelite, cualquiera planta*”..., es lo que dicen ahí, empiezan a rezar las adivinas.²³

De la cita anterior, el entrevistado nos muestra algunos fragmentos del discurso que se emplea para el pedimento de lluvia, como bien se puede notar, las palabras que se dirigen hacia la cueva están referidas al problema de sequía que se presenta en los cultivos, pero además, llevan un contenido fuerte de tristeza por los daños que provoca el fenómeno natural y de ese modo las curanderas presentan la petición y la fe de la gente hacia la cueva para que les proporcione el agua.

En segundo lugar, otra de las actividades mágico religiosas es la celebración de la Santa Cruz en las diferentes regiones de México, para el caso de la región de Zihuateutla, el día “3 de mayo” es costumbre para los totonacos la colocación de cruces²⁴ adornadas con la flor de “santa cruz”²⁵ en la parte superior de la puerta principal de las casas, en los manantiales de agua y en los principales accesos al pueblo (caso de la comunidad de Zihuateutla) mientras que en comunidades vecinas de Zihuateutla, las cruces se colocan en la punta de las montañas. Una de las prácticas que llaman la atención es la celebración del ritual que hacen algunas familias de Zihuateutla en los pozos de agua para dar gracias por el vital líquido. Durante mi trabajo de campo participé en uno de los rituales organizado por una familia. Para el ritual, se había contratado a una curandera quien presentó una serie de ofrendas (refrescos, cerveza, tamales, atoles, mole, entre muchas otras cosas) colocados sobre el pozo y mientras tanto emitía una serie de discursos agradeciendo por el agua. Durante y después de la colocación de las ofrendas los músicos tocaban el son de “las

²³ *Ibíd.*

²⁴ La colocación de cruces en las casas, manantiales y accesos principales del pueblo, los totonacos remiten a dos significados: en primer lugar es dar gracias a los dioses del agua y en segundo lugar es para protegerse de las enfermedades.

²⁵ La flor de “santa cruz” es de color lila y se desarrolla en un árbol. Al amanecer del 3 de mayo, los hombres, mujeres, jóvenes y niños totonacos de Zihuateutla salen a cortar las flores para adornar sus cruces.

flores” y los participantes bailaban. Una vez concluido el baile la curandera procedió a retirar la ofrenda para repartirla a los participantes.

De esta forma, se puede plantear que para los totonacos el líquido es tan importante al grado que despliegan una serie de ceremonias y ritos en agradecimiento por el agua o para el pedimento de lluvia como se ha descrito anteriormente. Así mismo, es válido plantear que los totonacos de la región de Zihuateutla sustentan su trabajo agrícola no solo con base en conocimientos y capacidades para el mantenimiento de los cultivos, sino otorgando un sentido mágico religioso a sus prácticas agrícolas donde el ser hombre adquiere un rol para gestionar y organizar las actividades ceremoniales entre varones.

3.3 Iniciación y autonomía masculina en el trabajo agrícola

En la sociedad totonaca de Zihuateutla es motivo de alegría el nacimiento de un varón y se le representa en términos económicos como integrante que podrá emplearse en trabajos y reforzar la economía familiar, sin embargo, el nacimiento de una mujer se remite normalmente al trabajo doméstico. La partera y las propias mujeres, al nacer un bebé que es de sexo femenino indican: ¡Tsumajat!, na squit'í"/ “¡es mujer!, va a preparar las tortillas”. De esta forma, de acuerdo al género que tenga el bebé, mientras crece se le va concibiendo con actividades propias de su condición. Ligado a esta forma de representar a los varones, Rojas (2006) argumenta que los hallazgos de investigaciones antropológicas señalan que en los pueblos indios de México la preferencia de los hombres por los hijos pareciera ser generalizada:

Las razones son múltiples, desde la ayuda económica que los hijos hombres representan para sus padres, hasta la vigencia de las reglas de herencia y de tenencia de la tierra que excluyen a las mujeres, pasando por la trascendental importancia adjudicada a la perpetuación del “nombre” de la familia (del padre) en los sistemas patrilineales y con residencia patrilocal (Ruz 1998, en Rojas 2006: 185).

En la sociedad totonaca de Zihuateutla, los varones no sólo otorgan su herencia a sus hijos varones, sino que además al primero de los varones o al último en nacer, es a quien se le confiere el nombre del padre.

Por otra parte, del estudio realizado con los totonacos han destacado que su iniciación en el trabajo agrícola es desde temprana edad que va desde los 7 a 8 años

con actividades que requieren menor esfuerzo y exigencia a la de un adulto. De las actividades familiares en las que se involucran los niños, destacan: acarreo de agua, leña, acompañar a los padres en el corte de café, a deshierbar la milpa, a desgranar el maíz, todas estas actividades vienen a marcar los primeros aprendizajes en el hogar y la construcción del conocimiento en relación a lo agrícola. De manera formal coinciden los campesinos en señalar que la edad de iniciación en el trabajo agrícola fue a los 12 años:

E: ¿Qué edad tenía usted cuando empezó a trabajar en el campo?

I: pues desde pequeño, nos enseñó mi papá empezar a trabajar

E: ¿Recuerda más o menos cuantos años tenía?

I: unos 12 años

E: ¿qué tipo de actividades realizaba usted?

I: pues, a sembrar la milpa, maíz, y a cultivarla bien.²⁶

Un dato interesante en el proceso de iniciación en el trabajo agrícola es lo que relata otro de los campesinos al referir que su aprendizaje se fue constituyendo con la intervención de diferentes personas:

E: ¿cómo es que se inicia en este trabajo en el campo?

I: pues yo empecé a trabajar desde los 12 años, bueno juntamente con mi papá, él fue el que me enseñó unas pocas experiencias que yo tengo ahorita. Más adelante me fui enseñando con varios compañeros de trabajo, con patronos con los que he trabajado, me fui enseñando y este hasta ahorita yo, la poca experiencia pues a través de, tal vez de algunos ancianos que me platican cómo se trabajan los plantíos que nosotros hacemos aquí...cómo se siembra el maíz, todo eso, cómo se siembran los diferentes cosechas que nosotros sembramos aquí, es a través de los más ancianos que me platican, bueno yo les hago mucho la plática a los ancianos...bueno ya tienen experiencia, bueno todas las experiencias que me van platicando ellos yo lo voy poniéndolo en práctica aquí en el campo.²⁷

Llama la atención cuando el campesino señala “me fui enseñando”, lo que permite entender que asumió una posición autodidacta a partir del acompañamiento que recibía de su padre. El estudio de Arguelles, refiere a un proceso similar de la educación Huasteca:

²⁶ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

²⁷ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

En lugar de encontrar “aprendo”, encontramos “me enseñó”, “nimomachtiti”. Este proceso se construye en el medio social porque supone el encuentro con otras personas (padres, expertos, hermanos...) a la par de un proceso individual que consiste en construir conocimientos sobre las dimensiones natural, humana y espiritual; habilidades dentro del hogar y en los espacios de cultivo; actitudes respecto de los seres vivos que habitan en Totlaltipak; valores destinados al buen vivir según cada momento de vida y sentimientos que estrechan los nexos con las dimensiones en las que los huastecos se desenvuelven (Arguelles 2009: 250).

Volviendo al caso de los varones totonacos, su autonomía en el trabajo agrícola la sitúan a partir de los 16, 17, 19 a 20 años de edad. Un hecho que marcó su autonomía y como parte de su experiencia en la constitución de su honor tiene que ver con la capacidad de los varones de asumir su propia responsabilidad como hombre en el trabajo agrícola previo a la formación que ha recibido del padre.

Algunas versiones que podemos encontrar de los hombres, son: “ya como que ya pensé yo mismo, pus trabajar ¿verda? Pus preparar tierras pues, pa seguir cultivando lo que me habían enseñado”.²⁸ Y vuelve a enfatizar la cuestión diciendo: “porque ya este, yo me sentía yo con esa responsabilidad...yo este, me sentía competente en que ya podía yo hacer mis trabajos en el campo”.²⁹ De este modo, se puede entender que el padre es la principal figura que guiaba la formación del niño desde el inicio, el desarrollo o maduración de las capacidades, así como del manejo y dominio de las herramientas, hasta la parte final en la que se le pedía al joven campesino demostrar sus capacidades en los emprendimientos³⁰ agrícolas tal y como se evidencia en la siguiente cita: “pues mi papá es el que ya me dijo que yo tenía ya que echarle ganas para salir adelante, porque más después no me va a estar enseñando cada rato, sino que yo mismo puse el esfuerzo para ya salir adelante, para poder manejar esas herramientas”.³¹ Ligado a lo anterior, el campesino refiere que: “cuando se trataba, de, hora sí, de llevar adelante a la gente, pues hora sí, ya me encargó mi papá...él me decía que le echara yo ganas, que él ya no se iba a responsabilizar de mi, que ya solito yo lo podía echar a andar adelante el trabajo. A veces él iba o ya no iba, y este, tenía yo que ver todo cómo sacar adelante el trabajo

²⁸ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ En este trabajo, la palabra emprendimiento refiere a aquellos proyectos agrícolas como por ejemplo la siembra del maíz, del frijol y otros cultivos que desarrollan los campesinos totonacos de Zihuateutla. Los emprendimientos implican una planeación, organización y además la movilización de recursos económicos, materiales y recursos humanos.

³¹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011

del campo”.³² De esta última cita se puede entender que el padre del joven campesino estaba desarrollando una especie de evaluación formativa para valorar que su joven hijo efectivamente había ya logrado la autonomía en los emprendimientos agrícolas. Otro de los elementos que destacan en estas dos últimas citas es la exhortación del padre para pedirle a su hijo que le echara ganas y al mismo tiempo el esfuerzo que tenía que efectuar el joven campesino para sacar adelante los trabajos que se le encomendaban tal y como relata desde su propia experiencia y que todo ello nos muestra de alguna manera la forma en que se fue constituyendo su honor como varón.

El otorgamiento de libertad a los jóvenes campesinos para que desarrollen su autonomía se asemeja a lo que describe Gutmann en su estudio con habitantes de Santo Domingo al indicar que una de sus obligaciones paternas es la de enseñar un oficio antes de dejar que los hijos se las arreglen solos como puede verse en una cita a uno de sus entrevistados:

A los chavos son los que estoy ayudando. Oscar ya más o menos sabe la chamba, entonces él les va a enseñar a los demás. Ya le dije que yo ya me voy a ir, voy a buscar trabajo en otro lado para no estar aquí. Me voy a ir independizando de ellos para que se enseñen a ser responsables para su casa, porque si yo estoy, ellos no hacen nada, están esperando que yo llegue o que esté aquí o que yo lo haga (Gutmann, 2000: 118).

Para el caso de los campesinos totonacos, la intención es dejar al hijo para que demuestre sus capacidades en dirigir o realizar los trabajos que se le encomiendan y no acompañarlo, y no es que el padre tenga que abandonar la comunidad o dejar de responsabilizarse totalmente de su hijo, más bien, se otorga la libertad para que el joven campesino empiece a dirigirse solo.

En estos planteamientos sobre la autonomía en el trabajo agrícola, podemos hacer referencia a los ritos de paso que ha propuesto Van Gennep (1988) quien señala tres elementos fundamentales en el proceso ritual: separación, margen y agregación. Es decir el proceso formativo del campesino implica pasar por procesos durante la formación y además, una vez alcanzado la autonomía pero no acabada, se inicia otro proceso que tiene que ver con la puesta en práctica de los conocimientos adquiridos en relación a lo agrícola, y además, los comportamientos a mostrar como varones para ser considerados hombres de honor y con prestigio. Pues como señala Núñez (en

³² *Ibíd.*

Amuchástegui y Szasz, 2007:154), “el 'hacerse hombre' implica un proceso en el cual los sujetos desempeñan un papel activo, pues mediante sus prácticas construyen una percepción de sí mismos y una imagen que se evalúa socialmente”.

3.4 Epistemología totonaca en relación a la actividad agrícola

En lo que sigue, se describirán algunos conocimientos, capacidades y comportamientos como tres pilares que han de sostener la honorabilidad, el prestigio y poder de los varones totonacos.

El ser hombre totonaco implica tener una multiplicidad de conocimientos en relación a lo agrícola, que va desde conocer las condiciones del terreno, su preparación de acuerdo a los tipos de cultivo a desarrollar, los tipos de semillas, su selección, tomando en cuenta la calidad de ellas; así mismo, el cuidado y mantenimiento de los cultivos, la aplicación de los fertilizantes y el uso de herbicidas.

En cuanto a las condiciones del terreno, los campesinos han referido que antes de iniciar la actividad es importante ver que el terreno esté bueno, además de que hay que limpiarlo. Para los campesinos, un terreno que es apto para la siembra, en primer lugar es necesario: “que cuenta con agua para facilitar los trabajos”,³³ el agua es fundamental sobre todo para la aplicación de herbicidas en la eliminación de ciertas malezas que afectan los cultivos de maíz. Así mismo, “la tierra debe ser negra para que se dé más bonito el maíz”,³⁴ en versión de uno de los campesinos quien se ha dedicado la mayor parte de su vida a la producción del maíz.

El campesino señala que las condiciones de los terrenos también son importantes para una buena producción, ya que “los terrenos no deben de ser muy laderosos, no deben de ser parejos, para que no se pose el agua, debe estar como canteadito la tierra para que salga bonito las plantas”.³⁵

Las recomendaciones anteriores se sustentan desde la experiencia particular que tienen los campesinos y que ha tenido su continuidad a través de una tradición oral entendida como “el amplio universo de saberes que cada sociedad crea y transmite de manera verbal” (Máynez 2004:11). Es decir, es un “fenómeno discursivo”, un componente esencial de toda cultura, además de que participa en la construcción de la historia, del presente y porvenir de cada sociedad (José Alejos, en Máynez 2004:11)

³³ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ *Ibíd.*

con el propósito de seguir promoviendo la valorización y revitalización de los saberes y prácticas locales en relación a lo agrícola, sobre las características a tomar en cuenta para elegir el tipo de suelo, las condiciones geográficas de los terrenos, saberes que los campesinos han ido constituyendo a través de su memoria social masculina. Porque para cada tipo de siembra, los campesinos tienen cierta noción del tipo de suelo que es apropiado para el cultivo, de esta forma, la primera aproximación y valoración del suelo indica uno de los conocimientos básicos a tomar en cuenta para tener éxito en el emprendimiento agrícola. Es claro en las entrevistas que los varones totonacos son los que poseen los conocimientos y técnicas sobre las formas de desarrollar los cultivos, al grado que las actividades que desarrollan en la agricultura forman parte de su identidad masculina, sin negar la existencia de otros oficios como por ejemplo la carnicería, la construcción de casas, la ganadería, entre otros, que proporcionan explicaciones para definir el ser hombre en la región de Zihuateutla. No se puede negar que las mujeres también contribuyen en la producción agrícola y masculina de los varones al asumir funciones de tipo religioso para el pedimento de los cultivos y su contribución en las actividades agrícolas.

Un segundo conocimiento tiene que ver con la preparación de la tierra: “hay que limpiarlo y si es posible quemar la basura para que quede limpio”.³⁶ Particularmente cito una de las recomendaciones que hacen los campesinos respecto a la siembra del frijol: “para el frijol, hay que quemar bien, barrer bien, que no quede mucha basura gruesa, porque no se desarrolla el frijol, se debilita, no tiene fuerza el tallo”.³⁷ En este nivel, el conocimiento no solo se sitúa en cuanto a las condiciones del terreno, sino que es fundamental una buena preparación del espacio y sobre todo el que esa preparación sea en referencia a la calidad de desarrollo de los plantíos que se desean obtener.

Después de la valoración y de la preparación de los terrenos, otro campo de conocimiento de los totonacos tiene que ver con los tipos de semillas, sus características, la forma de seleccionarlos y tratarlos. En relación a las semillas se hace evidente la honorabilidad masculina cuando alguien posee las mejores semillas ya sea del maíz, chile, tomate, frijol o cualquier otro producto lo que permite ser valorado y reconocido socialmente. Previo a la siembra, los varones totonacos

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

empiezan a investigar con los vecinos y amistades para identificar a las personas que poseen las semillas y plantas de mejor calidad.

Otra forma de analizar la honorabilidad de los varones en relación a las semillas se refiere al hecho mismo de conocer la forma de seleccionar y tratar las semillas para una buena producción, lo que en consecuencia dice mucho de la capacidad del campesino para demostrarle a su familia y sociedad que posee los conocimientos necesarios en sus actividades agrícolas y para obtener una buena producción en su cosecha.

En la región de Zihuateutla, respecto al tipo de semilla del maíz recomiendan que “el maíz criollo es lo mejor que se puede dar en la región porque se da más bonito y porque resiste el calor”.³⁸ Un dato que es válido rescatar de la cita anterior destaca la importancia de conocer el tipo de semilla tomando muy en cuenta las condiciones climáticas en las que se adaptan mejor. Así mismo, en la selección del maíz, es importante:

seleccionar también la semilla más mejor, de mazorcas grandes y todo lo que es la mazorca hay que quitarle nada más en medio y las puntas no sirven para semilla porque sale vano los elotes.³⁹

Es interesante la forma en que se hace la selección de la mazorca ya que los campesinos seleccionan las mazorcas más grandes para la siembra y la técnica es desgranar sólo en la mitad de la mazorca dejando las puntas para consumo familiar o para los pollos de corral que se tienen en casa.

De las técnicas de preparación de la semilla del maíz refieren que es necesario “echarlo a remojar una noche para que ya esté a punto de brotar cuando se siembre y ya no tarde en nacer”.⁴⁰ Como ha explicado el campesino, con la técnica del remojo del maíz al tercer día ya está brotando de la tierra. Uno de los problemas a los cuales se enfrentan los campesinos una vez que han terminado de sembrar son los daños que provocan los ratones, hormigas y pájaros que extraen los granos para consumirlos, lo que provoca la falta de los plantíos en los surcos. Entre las estrategias de siembra que implementan los campesinos para contrarrestar dichos daños está la siguiente: “yo a la semilla lo que le hago, esteee, para que nazca bien, que no falte la mata, la

³⁸ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

³⁹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

⁴⁰ *Ibíd.*

remojaamos a la semilla y luego le echamos polvo, lo que sea DT o le echamos Foley⁴¹ pa la hormiga”.⁴² De esta forma tratan de evitar dicha problemática y si no se previene el problema se toman otro tiempo para resembrar el maíz en el terreno de cultivo.

También merece importancia describir la forma en que los campesinos fertilizan sus cultivos ya que para ello se requiere de conocimientos de ciertos fertilizantes químicos para contrarrestar las plagas. Para los campesinos totonacos es fundamental la fertilización de los plantíos lo que implica contar con conocimientos sobre los tipos de abono, las cantidades o dosis en que se debe de aplicar. Un ejemplo de lo anterior es lo que señala uno de los campesinos:

Para el café se manejan los fertilizantes químicos y no se ha manejado el abono orgánico. Se usa el sulfato o triple. Para planta chica se maneja el Urea o Sulfato. Para planta grande, se maneja el Triple 17 que va mezclado con potasio, fosforo y el urea o sulfato. La milpa se le echa el abono químico, se le echa urea o sulfato. La milpa se le echa cuando ya esté más o menos como de 20 ó 25 cm de altura, se le echa de 20 a 30 gramos. Lo mismo el chile, lo que varía para foliar el chile, lo que se usa es el Foley polvo o liquido o este sulfato de Amonio, el Urea no se le echa mucho, 20 ó 30 gramos, y de distancia, unos 15 centímetros.⁴³

En lo que respecta a las plantaciones del frijol: “el frijol hay que fumigarla para plaga. Se le pone un líquido que se llama Garraban para matar los moscos y los gusanos”.⁴⁴

En las citas anteriores se evidencian los saberes que tiene cada campesino en cuanto a los tipos y aplicación de plaguicidas y fertilizantes de acuerdo al cultivo que se esté desarrollando en el terreno y que forma parte de los conocimientos que hay que tener como varón en la actividad agrícola, y si no se cuenta con dicho conocimiento, es importante la consulta a otros campesinos que están más experimentados en la práctica agrícola generándose un proceso de diálogo de saberes entre los varones totonacos.

El conocer las condiciones de los terrenos, su calidad, la selección de las semillas y su tratamiento, así como de la fertilización de los cultivos, y más aun, la calidad de la cosecha y su abundancia, son definitorias para que los varones

⁴¹ DT y FOLEY refiere a los nombres de algunas plaguicidas que usan los campesinos para el mantenimiento de los cultivos.

⁴² Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

⁴³ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

⁴⁴ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

campesinos se sitúen en un nivel de valoración y reconocimiento a nivel familiar y social.

3.4.1 Cosmovisión totonaca ligada a lo agrícola

Los totonacos del municipio de Zihuateutla, como parte de su cosmovisión, han evidenciado una gama de creencias que poseen la fuerza suficiente para orientar y conducir su práctica agrícola tal y como se describirá más adelante. Referente al concepto de cosmovisión, Lorente (2006) despliega algunos referentes que explican sus dimensiones:

La cosmovisión —el complejo de representaciones, ideas y creencias que orienta el comportamiento social del hombre— ha sido definida en Mesoamérica como “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven [es decir, la percepción cultural de la naturaleza], y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda, 2001:16; 1991:462). Esta formulación incluye, a su vez, nociones sobre la composición espiritual de la persona y el cuerpo humano como imágenes del cosmos (López Austin, 1996: 197-262 y Broda 2001, en Lorente 2006: 153).

Por su parte López Austin refiere la cosmovisión desde otra dimensión:

...como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo, (López Austin, 1994: 13, en Portal 1995:49).

Retomando las dos citas anteriores se puede plantear que la visión estructurada a que refiere Broda se encuentra anclada en un tiempo histórico y marcado por un sistema ideológico que da sentido a la vida y acción de los hombres. Para el caso de los totonacos de Zihuateutla, la visión estructurada contiene una serie de creencias ligadas al cosmos y que explican las prácticas agrícolas que asumen los totonacos. Por ejemplo sostienen que es muy importante considerar la posición de la luna antes de la siembra: “en primera hay que fijarse si la luna está tierno, hay que

prepararse antes pa sembrar el maíz, hay que sembrar en luna recia”.⁴⁵ Esta advertencia muestra las consecuencias negativas que pueden surgir en los cultivos si no se toman en cuenta los cambios de la luna tal y como lo explica otro campesino:

Lo que vamos siguiendo es la luna, porque también cuando está tierna la luna, pues este, sí se puede sembrar, pero aquí la costumbre que tiene la gente, dice que no queda muy fuerte, hora si, el tallo de la milpa, como que se cae con el aire cuando viene el aire, no desarrolla muy bien la planta, en cualquier clase de planta. Si está tierna la luna igual el café, las plantas de café no se pueden plantar. Se siembra cuando la luna esté recia, cuando es luna llena. Si no se considera la cuestión de la luna en la cuestión del frijol y maíz se pica mucho, le pega la plaga, se apolilla luego el maíz cuando se siembra en luna tierna.⁴⁶

He aquí la importancia de los conocimientos de los cambios de la luna y en ello, los campesinos fundamentan sus actividades agrícolas. Dicho conocimiento se ha ido desarrollando a través de narraciones orales que definen prácticas de masculinidad y que se han convertido en una costumbre para los campesinos.

Otro elemento fundamental en el trabajo agrícola refiere al sol, que sin duda, tanto puede ser un factor positivo en el trabajo agrícola como un factor que puede alterar la producción en los cultivos. El acompañamiento de los campesinos en su trabajo permitió observar y escuchar sus conversaciones en torno a la forma en que van tomando en cuenta los cambios climáticos. En los meses de abril y mayo, son tiempos de calor intensos en la región de Zihuateutla, lo que llega a alterar el buen desarrollo de los cultivos, sobre todo el de las milpas y el florecimiento del café, por lo que algunos grupos de campesinos recurren a las mujeres curanderas quienes dirigen el ritual para el “pedimento de lluvia” en la cueva, como se ha descrito en los primeros apartados de este capítulo.

En otro sentido, el sol cobra importancia cuando llega la época de lluvias que va desde el mes de julio a diciembre. Se requiere del buen tiempo para poder realizar la cosecha de los productos principalmente del maíz y del café. El maíz, si se moja, empieza a reproducirse y en el caso del café, con las lluvias, el grano se parte y empieza a pudrirse y por lo tanto se cae de las matas. Para el corte del café se requiere un tiempo caluroso para manipular los granos ya que los intensos fríos de

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

diciembre, enero, febrero,⁴⁷ impiden movilizar las manos. Esto es parte de la experiencia que viví con los campesinos de Zihuateutla.

Una creencia particular de los totonacos que me pareció importante refiere a la poda del café cuando se hace el corte de las plantas que puede ser con el machete o el serrucho. El campesino explicó de manera admirable para ejecutar dicho trabajo:

Se hace el corte sesgado, de espejo que le dicen, [...] que si no está el corte de lado, lo que pasa en tiempos de lluvia [...] le entra el agua a las matas donde no se hace bien el corte, entonces, ya es a donde empieza a afectar la planta, empieza como a pudrirse el tronco de café y este, cualquier cosa, también de los árboles igual, tiene que ser sesgado el corte para que escurra el agua más que nada, y para que le pegue también el sol, por eso, precisamente se hacen los cortes en dirección de donde viene el sol para que le pegue bien el sol".⁴⁸

El campesino vuelve a enfatizar diciendo que:

...precisamente se hace así esos cortes, sí, esa es la importancia, el calor, para que escurra el agua más que nada, y no le penetre al tronco, porque si se astilla o se cuartea el corte, es ahí donde ya le afecta uno la planta, empieza a entrar el agua y ya empieza a pudrirse el tronco y ya no aguanta mucho tiempo y empieza a secarse.⁴⁹

De estas dos citas se puede notar que para los campesinos es muy importante el sol para el buen mantenimiento de los plantíos de café, y por otra parte, la habilidad con que se hacen los cortes en la poda, tiene que ser con mucha precisión para no provocar la afectación de la planta en tiempos de lluvia.

Un dato que llamó la atención sobre una práctica que desarrollan los totonacos de Zihuateutla es que el día en que siembran el maíz



⁴⁷ La afectación de los fríos en los últimos meses señalados son relativos, ya que bien pueden terminar desde enero o prolongarse hasta febrero.

⁴⁸ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

⁴⁹ *Ibíd.*

es costumbre consumir pollo en mole como ofrenda al dueño⁵⁰ (dios) del maíz y para festejar el inicio del cultivo.

Otra creencia que ha reportado un campesino de Zihuateutla es el señalar que si se consume carne de cerdo el día de la siembra, algunas mazorcas se producen similar a los dientes de un cerdo que en totonaco dirían: kil p´axni; kilh-boca o dientes y p´axni- cerdo como se muestra en la imagen.

Una creencia más, refiere a una práctica particular que observé entre los totonacos. Durante mi estancia en la comunidad de Zihuateutla presencié uno de los hechos que me llamaron la atención, ello ligado al pensamiento mágico que tienen en relación a los productos que cosechan del campo. En este caso se refiere a un racimo de



plátano que aún no madura. Don Santiago colgó el racimo de plátanos en un rincón del techo de su casa. Una vez que lo colgó le puso ramos de epazote entre el racimo. Mientras colocaba los ramos de epazote y procedía a cubrirlo con una bolsa, pregunté a su esposa el sentido de tal procedimiento: ella señaló que es para que los plátanos maduren pronto, esto porque se estaban preparando para la ofrenda del día de muertos y que al colocarle el epazote, maduraría en 15 días que es lo que faltaba para la celebración. Además, indicó que con el olor que expira el epazote, impregnaba a los plátanos lo que hacía que madurara con mayor rapidez. Esta acción, es una forma más en que los totonacos significan y dan sentido a su relación con la naturaleza.

Finalmente, uno de los aspectos que los campesinos han señalado y que son parte fundamental de su campo de conocimiento es el de los tiempos de cultivo y cosecha (**Anexo 1. Calendario de siembras**) los cuales están fundados de acuerdo a las condiciones climáticas de la región de Zihuateutla y sustentados en las creencias como las que han señalado en cuanto a las estaciones de la luna y de las afectaciones del sol a los cultivos. Gracias a una tradición oral que han sostenido los propios varones han tenido su continuidad y que ahora, dichos saberes, siguen formando parte constitutiva para la producción de la honorabilidad y prestigio masculino de los totonacos.

⁵⁰ Al tratar de indagar respecto a lo que entienden por dueño o dios del maíz, el campesino no dio ningún otro nombre de algún personaje.

3.4.2 Diálogo de saberes

En relación a la forma en que se van definiendo los tiempos de cultivo y cosecha, señalan los campesinos que ello se desarrolla a partir de un diálogo con otros compañeros, como lo describe uno de los campesinos: “como plática aquí entre los amigos y vecinos pues tenemos los comentarios de cultivo”.⁵¹ El concepto de “comentarios de cultivo” remite a la noción de diálogo con base a las experiencias que tiene cada campesino. Para puntualizar dicho concepto, otro de los campesinos señalará que la definición del tiempo de siembra se da a partir de la siguiente relación: “mismo entre compañeros que también van a sembrar nos ponemos a platicar qué fechas podemos sembrar también”.⁵² Lo anterior, da pie a formular que las pláticas de cultivo se convierten en una fuente de enseñanza aprendizaje en el trabajo agrícola ya que entre varones se van orientando sobre las fechas y formas de siembra más convenientes. Se trata por tanto de un proceso de interacción dialógico que no solo conlleva a una búsqueda de prestigio individual, sino que además, se pretende un bien común atribuible al logro de una buena cosecha.

En otro sentido, en medio del diálogo de saberes se inserta la noción de prestigio en los que conocen acerca de las fechas y cultivos. El prestigio se sitúa en los amigos, padres y personas de la tercera edad que orientan a los más jóvenes. Uno de los entrevistados señalará la importancia de ver y consultar a otros compañeros para hacer lo mismo: “hay que preguntar, hay que ver también cómo trabajan ellos, así trabajamos también”.⁵³

Otro campesino explica lo siguiente acerca de la consulta que se hace a los adultos mayores y del intercambio de experiencias:

...yo me pongo a platicar con las gentes, hora si ya grandes, [...] ellos tienen la experiencia, y todas esas experiencias que me van platicando, que me van comentando, yo lo llevo a anotar todo lo que me platican, en base a eso, yo me voy basando [...] lo que me van platicando los más ancianos, o algún compadre, también trabaja lo mismo como yo trabajo y la misma experiencia, bueno, la experiencia que tiene él, tal vez yo no tengo, pero él me lo platica, y yo a veces, la experiencia que yo tengo se lo platico y este, nos vamos

⁵¹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

⁵² Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

⁵³ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

intercambiando experiencias de cómo se va trabajando y desde ahí nos vamos basando.⁵⁴

En este apartado nos habla de recurrir a la experiencia de las personas mayores, además de la socialización de experiencias y que todo este proceso de consulta e intercambio de conocimientos forman parte del sustento y de la constitución del honor de los hombres en el trabajo agrícola.

Otro indicador a señalar es que el aprendizaje de un hombre no termina nunca, ya que existe la necesidad de volver a consultar las experiencias o el aval de los padres en cualquier emprendimiento agrícola y en eso se refiere la siguiente cita: “consultamos un poco también con los padres, les decimos si está bien esto lo que queremos hacer, ya nos dicen que sí está bien o no, pues hay en veces entiende uno o en veces no, pero cuando menos hay que decirle”.⁵⁵ En otra versión, un campesino señaló: “yo me encargo, yo coordino los trabajos, a veces llego a preguntarle a mi papá cuando se me olvida o lo consulto con algún compadre. Pregunto cómo llevar a cabo un trabajo, por ejemplo: cuando se trata de sembrar, pregunto si ya es bueno sembrar”.⁵⁶

Lo interesante de esta relación entre el padre y el joven campesino es la posibilidad de volver a consultar la experiencia y conocimientos del padre y después se toma la decisión de iniciar el proceso. Ligado a lo anterior, Arguelles señala que la educación de los Huastecos, se entiende:

En términos interculturales, es decir, desde “dentro” de las pautas del grupo cultural huasteco, la crianza comienza a concluir cuando el hombre y la mujer están en condiciones de educar a nuevas generaciones. Sin embargo, éstos no acabarán de recibir los consejos, permisos y sanciones por parte de los padres y abuelos. (Arguelles, 2009: 249).

Dicho planteamiento es similar a la formas de educar en la sociedad totonaca de Zihuateutla, lo que confirma que la educación en sí es un proceso y que tiene un Horizonte amplio en el que se van generando procesos sociales y culturales a través del tiempo y que marcan la vida cotidiana de los habitantes de una sociedad.

⁵⁴ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

⁵⁵ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

⁵⁶ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

3.4.3 Un hombre tiene que “saber de todo un poco”.

Otras actividades que no están directamente relacionadas con lo agrícola y que también forman parte de la constitución del honor de un hombre tiene que ver con otros oficios que dominan, como por ejemplo: la ganadería, la construcción de casas, la carnicería, entre otros. Al respecto se cita el siguiente fragmento para señalar algunos de los oficios que dominan los varones totonacos:

E: Aparte de lo que ya comentamos sobre el manejo de semillas, fechas de siembra, ¿qué otros conocimientos debe de tener un hombre?

I: Aaah pues...pues saber de todo un poco...si pues al menos yo sé también trabajar en el ganado.⁵⁷

Continuando con la entrevista el informante describe los saberes que posee en cuanto a la ganadería:

E: Ahí ¿qué tipo de saberes, que tipo de conocimientos?

I: Hay que saber tratar los animales...hay que saber vacunar, en primera hay que saber, [...] a tratar, cuando se dice a tratar es cuando vas a meter medicina, vas a empezar a, [...] purgar o a desparasitar a los animales. Ya después tienes que tener un calendario para ir vacunando también...hay que poner varios tipos de vacuna y es lo que debe uno de saber sobre el ganado. Hay que saber cuidarlos...si el animal está bien, porque también luego se ve cuando está enfermo no come, está triste, [...] se debe uno de fijar si el animal ta remoliendo, se echa y remuele.⁵⁸

Del mismo entrevistado señala que a veces se dedica a la construcción de casas: “tengo conocimiento como para hacer una casa, eso pues lo aprendí en Estados Unidos, conocer a saber escuadrar la casa, a saber sacar el nivel bien, y, a saber hacer los detalles, ese conocimiento pues si lo sé hacer y sí lo hago también, a veces cuando se requiere”.⁵⁹

Otro de los campesinos señala los tipos de oficios que domina refiriéndose así:

E: ¿usted tiene dominio de otros oficios en la comunidad?

I: pues yo sí, si tengo otros trabajos, aparte del campo yo puedo hacer este, por ejemplo: casas de madera...lo puedo hacer, y este,

⁵⁷ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ *Ibíd.*

me enseñé con otros amigos...y desde entonces yo puedo trabajar, bueno también la peluquería [...] yo mismo los peluqueo a mis hijos...y este, en cuanto a la carnicería igual también conozco un poco de carnicería.⁶⁰

Por último, un campesino señaló que: “hay muchos tipos de trabajos, que puede ser como un maestro de albañil, que es un buen trabajo, que aunque mal pagado pero pues cuando menos tener un oficio pues eso cuenta mucho para uno”.⁶¹ Cuando señala en la última parte: “pues eso cuenta mucho para uno” nos muestra la importancia de tener un oficio y que además, el conocer y dominar otros oficios por parte de los varones representa el prestigio en el ser varón.

De las versiones anteriores se puede concluir que para los hombres totonacos es muy válido conocer y dominar otros oficios para poder subsistir cuando han concluido las cosechas. De las observaciones realizadas durante el trabajo de campo me percaté que cuando los campesinos terminan de cosechar realizan actividades de construcción principalmente en la ciudad de México y otros dentro de la región asumen actividades de chapeo, plantación y poda de las plantas de café en las fincas cafetaleras. Así mismo, los oficios antes señalados toman importancia ya que se convierten en un complemento para el ingreso familiar y además forman parte de su perfil como hombres honorables y prestigiosos en diversos espacios sociales en el interior y fuera de sus localidades al ser contratados por lo que saben hacer.

3.5 Capacidades en el trabajo agrícola

Un segundo pilar que sostiene la honorabilidad de los hombres totonacos tiene que ver con la capacidad de desplegar acciones demostrando así sus potencialidades ante los retos que implica el trabajo agrícola. Uno de los autores que abona al concepto capacidad es Amartya Sen (2002: 54) al definir la capacidad como una “expresión para representar las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los distintos funcionamientos que puede lograr”. De aquí que la capacidad se va a entender como las habilidades que tienen los varones totonacos para ejecutar acciones no solo para resolver cuestiones de trabajo agrícola sino la capacidad para obtener los elementos que favorezcan su bienestar familiar y social.

⁶⁰ Entrevista con campesino del municipio de Zihuatetula, varón totonaco, 38 años, 2011.

⁶¹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuatetula, varón totonaco, 40 años, 2011.

Para el caso de los campesinos totonacos su capacidad se demuestra principalmente en el manejo de las herramientas de trabajo agrícola, en sus habilidades en la siembra, el mantenimiento y la cosecha de los cultivos.

En cuanto al manejo de las herramientas, los campesinos evidencian que el machete y la lima⁶² son las principales herramientas que utilizan para la limpia del terreno. Respecto al machete uno de los campesinos describe su proceso de aprendizaje en su dominio:

E: ¿Recuerda usted cómo fue que logró dominio de esas herramientas por ejemplo del machete?

I: Pues sí, sí recuerdo muy bien porque yo este, desde que yo era chavo que tenía los 12 años, 10 años, este, como que se me resbalaba el machete, este, no lo podía manejar muy bien a la hora de chapear, [...] este, poco a poco me fui enseñando y este le agarre la práctica para poder manejar esa herramienta lo que es el machete.⁶³

De la cita anterior puede notarse que el buen manejo del machete es fundamental por parte de los hombres. Otro campesino describe la forma de usar el machete:

E: ¿Cómo usas el machete, cómo hay que usarlo?

I: Pues hay muchas formas, pues hay que afilarlo también porque si no, no corta también...que esté cortante y pues ocuparlo, pues hay varias formas de ocuparlo.⁶⁴

Como bien se ha descrito el machete debe afilarse o despalmarse lo que implica también tener la habilidad para hacerlo, ya que se amella, es decir, que el machete pierde filo cuando choca con las piedras. Uno de los entrevistados señaló que: "el machete se utiliza para la poda del café, hay que tener un machete especial para la poda y no se puede ocupar para otros. Es uno para apodar y otro para chapear".⁶⁵ Es decir, el machete es una herramienta básica para los campesinos totonacos y su utilidad es diversa de acuerdo al tipo de actividad que se realice en los terrenos de cultivo ya sea para chapear, cortar las ramas de los árboles o el corte de la leña.

⁶² Herramienta de metal de forma tridimensional que sirve para obtener filo en el machete y tiene una medida de 25 cm. de largo aproximadamente.

⁶³ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011

⁶⁴ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

⁶⁵ *Ibíd.*

3.5.1 Habilidades de siembra

En otro aspecto, los hombres totonacos han señalado la importancia de las habilidades en la siembra, mantenimiento y cosecha de los cultivos.

Son diversas las habilidades que se pueden señalar, pero particularmente la que han referido los campesinos de una manera interesante tiene que ver con la siembra del maíz. Los campesinos han indicado que la siembra del maíz tiene que ser rápida y con varias personas para terminar de sembrar en un día. Al respecto, uno de ellos señala:

Tener mucha práctica para sembrar. Hay algunos compañeros que se atrasan tal vez porque no conocen muy bien o por falta de habilidad no se movilizan y se atrasan en sus surcos.⁶⁶ Los primeros que salen lo ayudamos y lo encontramos en su surco. Si no lo encontramos el tiempo va corriendo y ello atrasa la siembra. No se debe dejar la siembra para otro día.⁶⁷

La explicación que han facilitado los campesinos de la sugerencia de no dejar para otro día la siembra es debido a que se maneja el maíz mojado y se corre el riesgo de que empiece a nacer antes de haber sido sembrado. De este modo, para el desarrollo de una buena habilidad en la siembra es importante el contar con los conocimientos previos en cuanto al número de semillas, la distancia entre surco y surco, y sobre todo la práctica para ejecutar el trabajo.

Como bien hace notar el campesino en la cita anterior, la rapidez en la siembra es fundamental, ya que refleja la experiencia, la habilidad para ejecutar el trabajo, pero sobre todo, distingue a los hombres, lo que garantiza la invitación en próximas actividades. Dicha relación entre los campesinos, se encuentra cargada de una noción de prestigio que deben de tener las personas a las que se les va a contratar para la siembra, ya que como sugiere uno de los campesinos: “en la siembra, hay que contratar a gente que tenga la práctica, que no se atrase mucho en la siembra, porque si se atrasa, va entreteniéndolo a los demás compañeros”.⁶⁸ La rapidez en la siembra implica poseer los conocimientos y la experiencia, los cuales serán la carta de

⁶⁶ Los surcos refieren a los hoyos que se van marcando en un terreno y en ella se colocan las semillas. Los surcos se marcan con una púa (punta de metal) que es puesta en uno de los extremos de un palo de casi 2 metros de altura. La púa de metal resiste el choque con la piedra, pero sin que pierda punta como sucedería si solo se usa la madera y se pierde tiempo al estar sacándole punta.

⁶⁷ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

⁶⁸ *Ibíd.*

presentación del hombre para ser considerado por los demás como hombre de honor y prestigioso en la siembra.

3.5.2 Mantenimiento de los cultivos

En este apartado interesa describir algunas habilidades que se ponen en juego para el mantenimiento de los cultivos. Por ejemplo: en el mantenimiento de las plantaciones de café un campesino señaló la actividad de desombre:

Si se derriban ramas se usa lazo. Esto es en la actividad de desombre para que la huerta no tenga mucha sombra. Porque si la huerta tiene mucha sombra no da mucho rendimiento el producto. El lazo se usa para bajar las ramas de modo que no se dañe la planta. El lazo se usa con cuidado en cuanto a amarres a la hora de caer la rama que se va a tumbar, se necesitan dos personas para bajar la rama.⁶⁹

Como lo ha descrito el campesino, esta actividad implica cortar las ramas de los árboles en las alturas y eso requiere, en primer lugar, la habilidad para subirse en los árboles, acomodarse, sostenerse de una mano y con la otra ejecutar el corte. Así mismo, también destaca la habilidad de hacer los amarres a las ramas previo al corte y, además, el bajarlos con cuidado para no destruir las plantaciones de café. Mientras se baja la rama del árbol, la otra persona lo recibe tratando de acomodarlo en el suelo y no aplastar las ramas del café. Una vez colocado la rama en el suelo, la persona que se encuentra abajo enseguida desamarra la rama y empieza a cortarla en pedazos, de hecho, desde que empieza a bajar la rama si ve que alguna rama del árbol aplasta la plantación de café de inmediato debe hacer los cortes. El corte tiene que hacerse rápido pero con muchísimo cuidado, evitando que le estorbe alguna rama, porque de otro modo, podría cortarse el pie. Mientras se recorta la rama, la otra persona que se encuentra arriba vuelve a hacer los amarres y empieza a cortar otra rama.

Como vemos, la actividad de desombre requiere de mucha habilidad motriz, pero sobre todo, de mucho cuidado para evitar caerse del árbol ó cortarse con el machete. Esta actividad implica uno de los riesgos que se asumen en el ámbito agrícola. Para los campesinos, el cortarse con el machete demuestra la poca capacidad y dominio en el uso de la herramienta lo que no demuestra ningún orgullo por las heridas que sufren los varones durante sus actividades agrícolas.

⁶⁹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuatetla, varón totonaco, 38 años, 2011.

3.5.3 Cosecha de los cultivos

Otras habilidades que los campesinos totonacos ejecutan son las necesarias para la cosecha de los productos como por ejemplo: “en el corte del café hay que saber mover las manos para poder cortar una buena cantidad. En cuanto a la mazorca, hay que moverse para levantar la cosecha, de otro modo no hay avance”.⁷⁰

En lo que respecta al café, de mi experiencia de campo es sorprendente ver la habilidad de las personas que ayudan a cortar el café, lo hacen con mucha rapidez con tal de cortar la mayor cantidad posible ya que de ello depende su pago. Normalmente los campesinos incluyen a toda su familia en el corte, cortando alrededor de 300 a 400 kilos diarios, aproximadamente. A las personas se les pagaba a \$ 2.50⁷¹ (dos pesos con cincuenta centavos) el kilo de café.

Respecto a la rapidez para cortar el maíz, el campesino advierte de la pérdida de la cosecha al explicar que: “la mazorca, lo que le afecta es la lluvia, si no lo cosecha uno a tiempo se moja la mazorca cuando ya está amontonado y se puede echar a perder la hoja, porque aquí, la hoja se aprovecha también, mojada la hoja se pone negra. Echarle ganas para cosecharlo luego porque se puede perder”.⁷²

La rapidez con que se hacen los trabajos agrícolas se justifica por el riesgo de que la lluvia pueda mojar la cosecha y no se pueda aprovechar en su totalidad como es el caso de las hojas de la mazorca para su venta, que se ha convertido para los campesinos en un complemento para el ingreso familiar. Por ello, las personas que ayudan a cosechar el maíz lo tienen que cortar con rapidez, amontonarlo, posteriormente embolsarlo y finalmente trasladarlo al lugar donde se encuentre el transporte de carga.

El trabajo de los campesinos se desarrolla tomando en cuenta las condiciones del tiempo para trabajar con rapidez y por otra parte, conlleva procesos de sufrimiento que ellos mismos reconocen, por ejemplo, la picadura de los moscos, el agotamiento físico ya sea por los fuertes calores o la misma lluvia que hay que soportar desde que inicia la siembra, durante su mantenimiento y finalmente en la cosecha de los productos. Por su parte Núñez muestra evidencias de los procesos de agonía que viven los varones, tal y como muestra en su estudio con varones de Río de Sonora del norte del país, al señalar que

⁷⁰ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

⁷¹ El precio que se señala corresponde al año 2011. El precio es variable en cada año.

⁷² Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

el trabajo mismo se convierte, según las anécdotas de los sujetos, en un espacio agónico, de lucha, tanto con relación al medio ambiente agreste regional, como a los vínculos con los compañeros o patrones que constantemente disputan el “saber” y compiten en cuanto a “saber hacer bien” o “saber más” (Núñez en Amuchástegui y Szasz, 2007: 155).

Volviendo al caso de los varones totonacos de Zihuateutla, el trabajo que implica el traslado de los productos del campo a la casa involucra un esfuerzo físico agotador al cargar los bultos de maíz, frijol o café y el cual acertadamente refiere Núñez como espacio agónico, es decir, un espacio de lucha, esfuerzo y persistencia de los campesinos en todos los trabajos del campo. Los hombres tienen que resistir cargas de 40 a 50 kilos subiendo a veces en terrenos pendientes lo cual hace más cansado el trabajo. Mencionar que la participación de las mujeres y niños es fundamental en las actividades agrícolas principalmente en la cosecha de los productos, la mujer a veces cargando casi la misma cantidad que los hombres y los niños de acuerdo a la edad que tengan.

Viví la experiencia de cargar un bulto de elotes con un peso aproximado de 45 kilos subiendo en un terreno pendiente. A uno de los campesinos, mientras subíamos la pendiente de más de 300 metros le comenté que me había ya cansado y que preferiría descansar, él sólo me contestó diciendo: “así es este trabajo”, es decir, es como señalar que no queda de otra más que soportar el trabajo, además de que las condiciones del terreno no eran apropiadas debido a que en ese tiempo llovía y la subida se hacía más difícil porque el terreno estaba totalmente mojado y los zapatos se resbalaban, lo que obstaculizaba la caminata. El campesino me rebasó y continuó avanzando con su bulto de elotes. Casi terminando de subir me fue a encontrar diciéndome: -“ya te ayudo a subirlo”- le dije que lo podía subir y que no se preocupara y él siguió insistiendo. Le volví a contestar diciendo que ya faltaba poco y que lo podía terminar de subir y seguí caminado mientras él me seguía. Cuando llegué al lugar de espera del transporte, al bajar el bulto sentí una liberación total, además de la emoción de haber logrado terminar de subir. Esto es un ejemplo de la vida cotidiana de los campesinos totonacos en su actividad agrícola.

Hasta aquí se han descrito algunos de los conocimientos y las diferentes habilidades que los campesinos ponen en juego en el proceso de trabajo desde la siembra, mantenimiento y cosecha de los productos.

3.6 Ser hombre en Zihuateutla: prácticas de riesgo

Cuando se habla de habilidades en el manejo de las herramientas no debe dejarse de advertir de los riesgos que enfrentan los hombres totonacos en sus muy diversas actividades y ello en relación a lo que describe Keijzer (2007) cuando señala al hombre como factor de riesgo y particularmente “el riesgo para sí mismo” que es lo que interesa describir en el siguiente apartado.

En el manejo de las herramientas de trabajo, los campesinos han advertido la importancia de saber manejar el machete por el riesgo de cortarse con ella cuando no se tiene la habilidad para manejarlo.

E: ¿Qué cuidados hay que tener en el manejo de las herramientas?
I: por cierta razón, el machete, pus hay que moverlo con mucho cuidado, hay que saberlo aventar, a tirarlo porque este si no, se puede uno cortar.⁷³

Esto es uno de los principales riesgos que pueden tener los hombres campesinos ya que los tres entrevistados han relatado su experiencia de haberse cortado con el machete. Un caso particular refiere la experiencia de un campesino que se cortó mientras chapeaba:

E: ¿Recuerda usted que haya tenido algún, algún accidente con alguno de esas herramientas?
I: Si este, cuando yo tenía como 15 años, me corté con machete...y muchas veces más, pero este más leves, más peligroso fue una...estaba yo chapeando ¿verda? potrero, y este, de pronto se vino una llovizna y ahí donde fue que me ganó el machete y pues salí cortado”⁷⁴.

Lo anterior es un ejemplo claro de los riesgos que tienen los hombres en cuanto al uso del machete durante su trabajo. Los riesgos en el trabajo agrícola dependerán de la actividad que desempeñen los hombres. Así podemos citar otros ejemplos en los que los hombres corren riesgos de accidente:

E: ¿Alguna otra cosa que quiera comentar sobre los cuidados a tener en el trabajo en el campo, usando las herramientas?

⁷³ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

⁷⁴ *Ibíd.*

I: Tocante también al ganado pues hay que cuidarse cuando va uno a jalar animal, pues hay que cuidarse de la reata que no te vaya a enredar y te corte.⁷⁵

Sobre otros riesgos y cuidados en el manejo de las herramientas señala un campesino:

I: Y este, pues tirando alambre también pa los lienzos, hay que saberlo desenredar porque si no, se alambra uno, y pues pa la barreta también para mover piedras, pus hay que, ora si, ocupar algo de seguridad para este hacer fuerzas...⁷⁶

De estas últimas citas es válido aclarar que de los ejemplos señalados en torno al manejo de la reata y el alambre mucho tiene que ver con su actividad en el manejo del ganado lo que sin duda también implica serios riesgos en la integridad de las personas.

Un riesgo más que asumen los hombres campesinos tiene que ver con el manejo de herbicidas a la hora de fumigar las malezas en los cultivos. A pesar de saber el peligro que representan las sustancias, uno de los campesinos señala:

Está el equipo para protegerse, pero realmente pus yo no lo ocupo el equipo, porque, pues se me hace trabajoso. El equipo consiste para tener protección en uno mismo, porque dicen que los herbicidas son ligeramente tóxicos pero hasta ahorita ya llevo más de diez años utilizando y pus hasta ahorita voy bien.⁷⁷

De hecho, con estos herbicidas, existe un enorme riesgo de desarrollar cáncer por no tomar en cuenta las medidas de protección en el manejo del producto tal y como han reportan investigadores en el tema al señalar que “los agroquímicos se han asociado al cáncer de tiroides y de hígado, y dependiendo del agroquímico puede causar efectos en la sangre, como la anemia plástica”.⁷⁸

Finalmente, a pesar de que los hombres campesinos entrevistados no mencionaron el riesgo que corren por la picadura de las serpientes, este es otro de los tantos riesgos que asumen en el momento de limpiar los terrenos de cultivo. Durante mi trabajo de campo escuchaba conversaciones de campesinos acerca de las serpientes venenosas (rabo amarillo) que encontraban durante la limpia de los terrenos para los cultivos y advertían del cuidado que hay que tener a la hora de ingresar en los

⁷⁵ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

⁷⁶ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

⁷⁷ *Ibíd.*

⁷⁸ Nota informativa, disponible en: <http://www.tec.cr/prensa/Informattec/2009/febrero/n16.html>. Consultado el 24 de enero 2013.

campos de cultivo. También tuve la oportunidad de escuchar una leyenda referente a la serpiente mahuaquite, una especie cargada de una rica cosmovisión, ya que para los campesinos totonacos representa la riqueza cuando se instala entre los cultivos, así lo han referido los pobladores de Zihuateutla al relatar que cuando el mahuaquite se encuentra dentro de los cultivos, las plantaciones y productos logran una buena calidad.

Una vez descrito cada uno de los riesgos que asumen los varones se puede decir que el ir asumiendo riesgos en su vida cotidiana viene a constituir parte del capital cultural que favorece la honorabilidad, lo cual les otorga reconocimiento social para ser considerados hombres.

3.7 Comportamientos y representaciones sociales del ser hombre

Un tercer elemento que he identificado en la constitución del honor de los hombres tiene que ver con los comportamientos que muestran en la sociedad, así como sus representaciones sociales, es decir, lo que se piensa respecto a los modos de proceder y actuar de un hombre en la región de Zihuateutla.

En primer lugar, cuando los hombres totonacos se refieren al comportamiento consideran la cuestión ética como se describe a continuación:

E: ¿Qué tipo de comportamientos debe mostrar un hombre dentro de la comunidad o dentro de la de la familia?

I: Los comportamientos son, pues portarse bien ¿verdad? este, pues hacer lo posible de no hacer cosas malas, de tener respeto con los vecinos...con todo mundo para no tener enemistades...y así sea una buena persona

E: ¿Qué cosas malas podría hacer uno que le podrían descalificar como hombre?

I: Pues hay muchas cosas de ser persona mala ¿verdad?, pues maldecir, faltarles el respeto a otras personas...andar de borracho, insultando personas. Lo importante es dedicarse al trabajo y pues así nadie te va a ofender, nadie te va a decir nada.⁷⁹

De aquí podemos destacar que el buen comportamiento se funda en el respeto en las relaciones sociales entre los varones. Así mismo, el evitar ser una persona mala (insultos, faltas de respeto a otras personas) permite mantener buenas relaciones con los demás y una característica principal es que la sociedad te reconozca como una

⁷⁹ *Ibíd.*

persona dedicada al trabajo. Puede señalarse que para los campesinos, el trabajo dignifica, ya que a través de él se produce el honor y se adquiere el prestigio ante los ojos de la sociedad. Como bien describe el mismo entrevistado, la sociedad es la que aprueba a los hombres:

E: ¿Qué perfiles definen el ser hombre en relación a las actividades, agrícolas?

I: Bueno este, ya una vez siendo ciudadano aquí este, ya mayor de edad y que sea uno responsable de nuestros cultivos...mismo los vecinos o este los amigos lo consideran a uno como una buena persona, trabajadora, porque ven el plantío, el sembrado de cada quien y así es como pues lo valoran ellos a uno, que pues ya es una persona responsable en los cultivos...⁸⁰

Otro elemento que podemos destacar de lo que describe el campesino y que es motivo de aprobación por parte de vecinos y amigos es la responsabilidad con que se asumen los trabajos agrícolas. Lo que permite indicar que para la sociedad totonaca el hombre que se asume responsable en los trabajos agrícolas y muestra respeto en sus relaciones sociales se le aprueba como hombre honorable y prestigioso.

Uno de los espacios para mostrar responsabilidad es el ámbito comunitario cuando refiere el campesino la importancia de asumir la responsabilidad por ser mayor de edad, apoyando a las autoridades de la comunidad con faenas y cooperaciones económicas como se describe a continuación:

E: ¿Cuáles son las opiniones o qué dice la gente sobre cómo debe ser un hombre?

I: Pues totalmente aquí en la comunidad, ser un hombre es tener esa dicha responsabilidad con la comunidad, ya que este estamos integrados en una comunidad no muy grande, es pequeña, pero unida como...tenemos este autoridades, juez de paz, comisariado, y como hombre, pues ya, como ser mayor de edad, pues tenemos esa responsabilidad de apoyarlo ¿verda? con cooperaciones, o sea con faenas y así es como nos sintamos, ya como personas mayor de edad con esa responsabilidad.⁸¹

Otro elemento que merece la pena señalar tiene que ver la solidaridad que muestran los varones con otros hombres en las actividades agrícolas ya sea en la siembra o en la cosecha de los productos. Uno de los campesinos señala que un hombre se identifica “por su forma de ser, si se porta bien con los demás compañeros.

⁸⁰ Ibíd.

⁸¹ Ibíd.

Si es respetuoso, si es amable. Comportarse bien. Ayudarse en el trabajo”.⁸² La solidaridad con los otros hombres en su labor marca el inicio de la adquisición del prestigio social.

Por otra parte, señalar que el buen comportamiento se va transfiriendo en la familia cuando el hombre se ubica como modelo a seguir, como se sugiere:

E: ¿Algunas otras características que usted quisiera señalar sobre cómo debe de mostrarse un hombre ante la sociedad y ante la familia?

I: Pues demostrarle a la familia que para ser una buena persona o un buen administrativo de hogar...es enseñarles a qué es lo bueno, qué es lo malo, para que ellos pus este, lleven ese conocimiento también y pues que no se desorienten ¿verda? porque si uno no este, les da ese conocimiento pues también ellos este, no están conformes, este, no hay este buenas administraciones en la casa.⁸³

Lo anterior destaca el rol del hombre de orientar y dirigir a la familia. Como señala el informante, el buen comportamiento del hombre comienza en la familia:

En la casa familiar, pues hay que demostrarles que hay que trabajar, hay que tratar de educar a los hijos, pues a la señora también, este pues, pues llamarles la atención, que es lo bueno, que es lo malo y este, y así únicamente pues va uno caminando bien ¿verda?⁸⁴

Es importante destacar que las “llamadas de atención” son un método que normalmente utilizan los hombres totonacos para orientar a los hijos y la esposa para que muestren buen comportamiento en la sociedad. De esta forma se evidencia el papel de los varones en dirigir a la familia y educar en el trabajo para ir constituyendo el honor y prestigio familiar.

3.7.1 Sanción a los varones

En la constitución del honor destacan algunas sanciones que se aplican a los hombres que muestran una actitud negativa ante los trabajos agrícolas o en otro sentido, la sanción de aquellos hombres que no cumplen las actividades encomendadas con las características que se les solicitan.

⁸² Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

⁸³ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

⁸⁴ *Ibíd.*

Referente a la actitud negativa que muestran algunas personas ante los trabajos agrícolas un campesino de la comunidad de Cerro Verde señala al respecto: “aquí la persona que no quiere trabajar pues, aquí se las ve duras porque aquí no hay forma de donde ayudarse, pues únicamente ya está acostumbrado a no trabajar, y pues, ahí se la va pasando”.⁸⁵ Con lo anterior, el campesino advierte que las condiciones precarias en que se encuentra la economía en la región exige el esfuerzo de los hombres por trabajar y de no hacerlo se ven en serias dificultades económicas. Otro de los campesinos ha señalado que: “una persona cuando no quiere trabajar, pues se le puede aplicar un castiguito o nomas hablarle, pues también hablando se entiende uno. Hay que regañarlo, decirle que se ponga a trabajar”.⁸⁶ Como se ha señalado anteriormente, las llamadas de atención son una forma de orientar y encauzar el comportamiento de los varones, sobre todo de los más pequeños para que se integren en las actividades, ya que si no se dirige su conducta desde pequeños existe el riesgo de que los hijos se rebelen en contra de los padres resistiéndose a realizar las actividades de la familia.

Otro de los campesinos explica que no se aplican castigos a los niños por ser menores de edad, al afirmar que sí apoyan en las actividades de siembra:

E: Si uno tiene hijos varones, eh, si no quieren ir a trabajar en el campo o no hacen lo que le corresponde en cuanto al trabajo agrícola ¿recibe algún castigo, alguna sanción si no lo hace?

I: Aquí nosotros no los castigamos a los niños, porque sabemos que están chicos todavía y este, pero sí obedecen, lo lleva uno cuando se trata de sembrar van también. Por ejemplo mi hijo a veces también lo llevo y este, se pone a sembrar frijol. Me preguntabas la vez pasada que hay troncos en la milpa, pues él es el que se encarga a veces, porque él también ya le explica uno y él lo hace porque son dos, tres matitas que hay que ponerle en cada tronco y eso es lo que hace él, bueno lo que hacen los niños también.⁸⁷

Por otra parte, en torno a la sanción que se aplica a las personas que no cumplen con calidad los trabajos encomendados indicó:

E: ¿Qué tipo de sanciones se le da, o hay multas o castigos o como es?

I: Pues realmente no hay castigos, nada mas este, si ve uno, una persona que no le echó ganas en el trabajo pues ya no se vuelve a

⁸⁵ *Ibíd.*

⁸⁶ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

⁸⁷ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

contratar, ese es el castigo que se le da aquí, hora si ya no le invita uno aunque quiera trabajar, porque ya se le conoció desde el principio, que algún día que fue a trabajar y este, tal vez no se portó bien o este no obedeció cómo debe de llevar su melga,⁸⁸ su surco o el trabajo que lo pone uno a hacer, no lo hizo y este, precisamente ese es el castigo que se le da, ya no se vuelve a contratar.⁸⁹

De lo que se ha venido describiendo en relación a las sanciones que reciben los varones, se muestra una forma en que se pone en duda el honor y el prestigio de los varones por el incumplimiento del trabajo encomendado, lo que provoca el que ya no se le contrate y tenga que buscar empleo con otras personas o en otros lugares de la región de Zihuateutla. Así mismo, se ha destacado la importancia de exhortar a los niños para que desde pequeños se integren en las actividades agrícolas, realizando funciones que requieran un mínimo esfuerzo, propio de su edad. Además, su participación les permite ir constituyendo un campo epistemológico en relación a lo agrícola y a otros oficios que no necesariamente tengan que ver con lo agrícola.

3.7.2 Sitios de los hombres

En cuanto a las formas de comportamiento y sus representaciones sociales, es importante describir la forma en que se han establecido los sitios que frecuentan hombres y mujeres. Como bien han hecho notar los campesinos de las comunidades de Cerro Verde y Zihuateutla, al identificar que los sitios de reunión y de diversión de los varones se encuentran ubicados en el centro de la comunidad como dan cuenta los campesinos.

E: ¿Existen espacios específicos donde tienen encuentro solamente los hombres?

I: Pues aquí los jóvenes hora si este, a veces se juntan lo que es en la cancha, aquí donde está la cancha, ahí están unas piedras y ahí a veces están platicando.⁹⁰

De esta cita es importante señalar que son los jóvenes (varones) los que ejecutan los juegos deportivos y los más adultos se ubican a la orilla de las canchas o

⁸⁸ Refiere a los tramos que toma cada trabajador a la hora de limpiar los terrenos, que normalmente tiene de 2 a 3 metros de ancho y de largo dependerá de la extensión del terreno que hay que limpiar.

⁸⁹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

⁹⁰ *Ibíd.*

incluso en otros espacios para conversar sobre asuntos personales y de trabajo, como se describe en el siguiente segmento:

E: ¿Existen espacios específicos, o sea, donde se ven con los amigos?

I: Sí, si hay, en el kiosco, ahí en el parque y este, ahí se encuentra uno con los amigos, este, ahí conversa uno, [...] las tragedias ¿verdad? que están pasando, ahí se entera uno de los chismes de lo bueno y lo malo.⁹¹

Es decir, los espacios públicos que han señalado los varones les permiten socializar y compartir los problemas que se enfrentan en relación a sus labores, además de algunas temáticas sociales que ellos perciben en la vida comunitaria. Sin embargo, no debe negarse que con las dinámicas de transformación que experimentan las relaciones sociales de los jóvenes en las comunidades indígenas, las mujeres, sobre todo las más jóvenes, empiezan a asistir a dichos “espacios de los hombres” para sostener pláticas entre amigos (hombres y mujeres). Algo característico a señalar es que para el caso de la comunidad de Zihuateutla, los hombres son los que frecuentan más los espacios deportivos, mientras que las mujeres lo hacen de paso, es decir, solo para saludar y platicar con algún amigo que se encuentra jugando en la cancha. Una representación social que tienen algunos padres de familia en Zihuateutla es que las mujeres no deben exponerse en esos espacios públicos al afirmar: “chu kauachu chi li laktujnumachá”/“¿apoco es hombre como para que ande corriendo allá en la cancha?” De esta forma se sostiene socialmente que la mujer joven no debe encontrarse en los espacios de diversión para no exponer su honor como mujer y no ser mal vista por relacionarse con los hombres, por lo que se le prohíbe el derecho de hacerlo. Ante tales prohibiciones a las mujeres más jóvenes, ellas se rebelan contra sus padres saliendo con amigos y platicando en las calles durante el día ó permitiendo que las vean cuando se están besando con el novio, lo que a menudo provoca discusiones en la casa. Las mujeres jóvenes normalmente presentan excusas a sus padres diciéndoles que van a la iglesia o con las amigas con tal de poder verse con el novio. Esto se encuentra ligado a las descripciones de Rodríguez y De Keijzer (1998) en su estudio en la comunidad de Iguanillas para entender los cambios en las dinámicas generacionales en el control sexual que ejercen los adultos hacia los más jóvenes:

⁹¹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

Para las nuevas generaciones las regulaciones son las mismas, pero los horarios para el cortejo han crecido y las posibilidades también. La principal diferencia está en la posibilidad de asumir una posición individual y reflexiva ante las desigualdades generacionales y de género. Las jóvenes y los jóvenes de hoy van más allá de las quejas, ellos y ellas ahora empiezan a asumirse como sujetos morales y se permiten una definición personal y un comportamiento de acuerdo a sus códigos individuales (Rodríguez y de Keijzer, 1998: 250).

Lo anterior da cuenta de las nuevas dinámicas de interacción y resignificación del sentido de las relaciones sociales entre varones y mujeres jóvenes, y es el caso del municipio de Zihuateutla.

Ligado a las posiciones que ocupan las mujeres en los espacios sociales, es importante señalar que los sitios y funciones que cultural y socialmente se le han atribuido a la mujer han sido básicamente en la esfera de lo privado y que si traspasa fronteras hacia lo público, queda en duda su honorabilidad tal y como refiere una autora: “se ha reservado prioritariamente para el hombre la esfera pública de la producción, y para la mujer la esfera privada de la reproducción y el cuidado de los otros” (Mónica Sepúlveda, 2002: 105). Lo grave es que la mujer y los propios varones han entendido que tienen que educar a los otros de acuerdo a las formas en que se les ha formado e impuesto cargos y tratos. Es decir, dicha forma de relación reproduce formas de comportamiento y roles que impiden construir relaciones equitativas entre varones y mujeres.

Otro de los campesinos afirma que no existen espacios específicos para las mujeres pero que el encuentro en la calle con amigas es un sitio en donde pueden platicar:

E: Las mujeres ¿en dónde se reúnen? ¿En qué momento se reúnen con amigas? y si tienen amigas ¿cómo es?

I: Sí tienen amigas...pero hasta ahorita no hay espacios para ellas, solamente donde se encuentren, donde van a dejar los lonches de los hijos...pues solamente ahí platican ellas.⁹²

La oportunidad que tienen las mujeres de dialogar entre amigas es mientras trasladan el lonche de los hijos hacia la escuela como se ha señalado en la cita anterior. Otra forma de socialización que practican las mujeres de la comunidad de

⁹² Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

Zihuateutla es cuando una de ellas convoca a otras mujeres para salir a juntar leña en los huertos y en el transcurso del camino dialogan acerca de su vida familiar.

La identificación de los sitios que ocupan los hombres permite plantear que la diferencia entre hombres y mujeres no solo se encuentra marcada por la división sexual del trabajo sino que, además, los sitios físicos de los hombres marcan su diferencia con ellas.

3.7.3 Herramientas productoras de la masculinidad

Por otra parte, los elementos simbólicos que utilizan los hombres vienen a pronunciar las diferencias entre los géneros, por ejemplo, los hombres se definen algunas veces por las herramientas que dominan en el trabajo agrícola. Al respecto uno de los campesinos muestra las herramientas que utilizan las mujeres a diferencia de los hombres:

E: ¿Llegan ellas a utilizar la herramienta que utilizan los hombres o no?

I: No, ellas utilizan en la casa lo que es el metate, la tortillera, el molino y pues la escoba pa limpieza de su casa,

E: ¿Podría comentar el por qué no pudieran utilizar las mismas herramientas que los hombres?

I: Este, pues ellas no porque es un trabajo muy pesado, lo que es el trabajo del campo...no este, pus la barreta pesa como de 6 a 7 kilos, la gafa como unos 5 también...pues es un trabajo muy pesado para ellas.⁹³

De esta forma se identifican las herramientas que utilizan las mujeres en la cocina negando que puedan utilizar las herramientas que ocupan los hombres, sin embargo, de lo observado durante el trabajo de campo, en algunas familias de Zihuateutla las mujeres intervienen en diversas actividades agrícolas “de los hombres” como por ejemplo en el chapeo⁹⁴ de los huertos de café, la limpia de las milpas, el rajar leña con el hacha, participan en la cosecha del frijol, el maíz y el café y su actividad no

⁹³ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

⁹⁴ Actividad que consiste en cortar la hierba en los terrenos de cultivo. La herramienta que se utiliza es el machete, la lima (para obtener filo en el machete) y el gancho (de madera). Para la ejecución del chapeo, se toma el machete con la mano derecha y el gancho con el izquierdo. Primero es inclinarse, luego se lanza el gancho para sostener la hierba que se cortará e inmediatamente el machete. El uso del machete y del gancho tiene que ser rápido y sobre todo de manera coordinada en las dos manos. Durante el uso del machete va perdiendo filo, por lo que es necesario volver a afilarlo con la lima. Es importante aclarar que el gancho tiene que ser de la misma medida que el machete, de madera resistente y ligero de peso. La función del gancho no solo permite jalar la hierba sino que también permite “evitar” cortarse en el pie.

se limita a lo realizado en la cocina. Como puede notarse en la siguiente cita, llegan a ocupar algunas herramientas que socialmente se identifican con los hombres:

E: ¿Cuáles son las herramientas que utiliza un hombre, y cuáles son las herramientas que utiliza una mujer?

I: Pues aquí lo que puede ocupar también la mujer es el machete, este para chapear también porque a veces también este, llegan a cortar leña, cualquier cosa llegan a redondear alguna planta tiene que usar el machete que nosotros usamos, pero menos el de apodar, porque el de apodar pues hora si, tiene mucho filo no lo pueden ocupar y este la pala.

E: ¿Por qué dice que no la pueden ocupar?

I: Por el filo que nosotros le sacamos para la poda, porque tiene mucho filo, ni los niños lo pueden usar porque se podrían cortar porque ellos no tienen hora si, la práctica para usar esa herramienta.⁹⁵

Un elemento a destacar de la cita anterior es que las mujeres no tienen la habilidad necesaria para manejar algunas herramientas que ocupan los hombres como el machete para apodar las plantas de café debido al filo que tiene, el manejo del hacha para tumbar árboles, el chapeo en terrenos espesos, el afilado del machete, entre otras actividades que requieren haber desarrollado una técnica especial en su manejo, así como el esfuerzo físico para dominar las herramientas de trabajo. Otra de las formas en que se destaca la diferencia en el manejo del machete entre los varones, refiere al reto que asumen algunos hombres que son zurdos, ya que a menudo se enfrentan a serias dificultades en el chapeo cuando se tiene que chapear en un terreno pendiente, porque la mayoría de los trabajadores empiezan a chapear de lado derecho del terreno. El zurdo tiene que chapear en sentido contrario del terreno pendiente, por lo que es objeto de burla y de exclusión por parte de los otros varones. Para remediar dicha situación, algunos hombres han tenido que desarrollar la habilidad de usar el machete en las dos manos, lo que les permite distinguirse entre los demás varones y es, a la vez, garantía para mantener y obtener trabajo en la región.

3.8 La producción del hombre honorable y prestigioso

Después de haber descrito las prácticas, representaciones sociales y algunos de los elementos que constituyen el honor masculino de los totonacos, en este apartado se

⁹⁵ Entrevista con campesino del municipio de Zihuatetula, varón totonaco, 38 años, 2011.

describe el enfoque pedagógico y el proceso educativo social que establecen los totonacos para la educación de los niños y que sin duda, dicho proceso es pieza fundamental para que los varones aprendan a ser honorables y vayan adquiriendo el prestigio.

Del desarrollo de las prácticas pedagógicas en las entrevistas es evidente que los responsables en educar a los hijos en las labores del campo son los padres.

En lo que respecta a la metodología para la producción de los varones honorables y prestigiosos uno de los campesinos describe el proceso de iniciación de los niños en sus primeros aprendizajes para las labores del campo de la siguiente forma: “primero le enseñé a hacer mandados, a machetear, el chapeo, cómo se cosecha, y así fue agarrando la experiencia o el conocimiento de los cultivos”.⁹⁶

Otro de los campesinos ha descrito una serie de actividades en las que se va implicando a los niños para que desarrollen sus conocimientos y capacidades en actividades agrícolas:

E: ¿Cómo se integran ya en el proceso de trabajo?

I: Pues, bueno desde el principio también ya los niños ya están trabajando desde que empieza también el corte de café, también ya desde chiquitos se enseñan ya a cortar este, hora si el café, aquí los niños este, desde pequeños se están enseñando, ya pueden cortar, se cortan unos 5, 6 kilos, poco a poco van aumentando, ya conforme van creciendo van este, hora si, agarrando la maña sobre cómo se trabaja, igual también en la cosa de la cosecha, bueno mis hijos ahorita como la cosecha del maíz igual yo los llevo, ellos amontonan toda la mazorca cuando voy cosechando, ellos lo van amontonando en un solo lugar, ya posteriormente yo me pongo a embolsar otra vez, pero ya la mazorca está en un solo lugar, ellos la acarrear hasta donde se tiene que embolsar o empacar. Y aquí en la casa igual, pues cuando se trata de desgranar maíz se ponen también a desgranar, desde pequeños se están enseñando. Hay que seleccionar también todo el maíz que este hora si mal, que está picado, lo vamos apartando ya para los animales, desde ahí este, ellos se están enseñando también.⁹⁷

Es interesante el proceso anterior ya que refleja una enseñanza situada en la práctica, es decir, se implica al niño en las actividades que realizan los adultos. Cuando los adultos ejecutan actividades como por ejemplo: el corte de café, el desgrane del maíz, los niños observan y además se les va explicando la forma en que han de

⁹⁶ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

⁹⁷ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

trabajar para que vayan desarrollando sus habilidades mientras crecen, en palabras del campesino diría: “van agarrando la maña sobre cómo se trabaja”.

También es importante destacar de la cita anterior que el proceso de enseñanza aprendizaje de los niños viene a representar una contribución para la familia, por ejemplo, del levantamiento de la cosecha de maíz, cuando un campesino señala que los niños amontonan la mazorca en un solo lugar, permite a los adultos ganar tiempo para dedicarse solo a embolsar la cosecha. Por otra parte, como se ha planteado anteriormente, la mayoría de las familias de Zihuateutla asisten a cortar café en las grandes fincas cafetaleras de la región y en ella intervienen los niños apoyando a sus familias para cosechar mayor cantidad los fines de semana cuando han abandonado las aulas escolares, ya que su aporte en mano de obra representa mayor ingreso económico para la familia.

En el proceso mismo de enseñanza aprendizaje, el grado de dificultad de las actividades que se le encomiendan al niño son propios de su edad como se muestra en la siguiente cita: “el niño hace lo poco que pueda. No se puede comparar con el trabajo de un adulto”.⁹⁸ Además, es importante aclarar que los niños y jóvenes colaboran en actividades agrícolas de acuerdo a la disponibilidad de tiempo, ya que por las mañanas asisten a las instituciones educativas y por las tardes, los fines de semana y en periodos vacacionales contribuyen en el trabajo agrícola.

El poner a los niños y jóvenes en situaciones laborales les permite ir constituyendo su campo de conocimiento sobre la forma en que se desarrollan las actividades agrícolas, y al mismo tiempo se producen como hombres y mujeres honorables ante la familia y sociedad. Sobre este tema, Núñez indica lo siguiente en su estudio con varones del norte del país:

Ni siquiera puede esto interpretarse en el sentido de que sus trabajos anteriores no hayan sido considerados socialmente como “de hombres” (masculinos), pues lo fueron sin lugar a dudas y contribuyeron en la construcción de su distinción genérica. La de trabajar con el padre es una experiencia de masculinización muy importante en la vida de los sujetos, según ellos mismos lo comentan, pues es hacer lo mismo que el padre, es diferenciarse del mundo de la madres y de las mujeres que se quedan en casa; es ayudar a obtener el ingreso económico con que el padre mantiene a su familia (Núñez en Amuchástegui y Szasz, 2007: 156).

⁹⁸ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

Lo que es importante señalar es que las actividades laborales en el ámbito agrícola es uno de los sectores más difíciles en los que se encuentran situados los varones totonacos debido a que la producción agrícola no es suficiente para el sustento de la familia, por lo que algunos niños y jóvenes varones tienden a abandonar las instituciones educativas y dedicarse a trabajar para obtener dinero. Dichas condiciones dan cuenta de la reproducción de la pobreza y la monetarización de la mentalidad de los niños y jóvenes antes de concluir sus estudios. Así mismo, las condiciones de pobreza en que viven las familias totonacas, ha obligado a que más jóvenes y adultos abandonen su comunidad de origen en busca de empleos mejor remunerados en las ciudades del país y en Estados Unidos. Semejante situación vive la comunidad de Iguanillas en la zona de Izúcar de matamoros Puebla como dan cuenta Rodríguez y de Keijzer (1998: 241): “la precariedad de las condiciones socio-económicas en que viven las familias de Iguanillas es fuente de constantes angustias y ha propiciado la migración a otras ciudades importantes del estado y del país”.

Respecto a la forma en que se desarrolla la enseñanza de padre a hijo varón destaca que hay una reproducción de los aprendizajes adquiridos previamente, y eso se muestra cuando uno de los campesinos relata que las enseñanzas inculcadas por sus padres las recrea ahora con sus hijos:

E: ¿Quién enseña, el papá, la mamá o los hermanos mayores, quiénes enseñan sobre cómo se debe de trabajar en el campo?

I: Bueno, por ejemplo, yo a mi pues hora si desde chico a mí me enseñó mi papá a trabajar y yo ahorita también lo mismo estoy haciendo con mis hijos, yo los pongo a trabajar así en ratos cuando hay tiempos libres que no van a la escuela, entonces ya les voy explicando cómo se hacen los trabajos, mi hijo ya el más grandecito cuando se trata, hora si de deshijar⁹⁹ las plantas de café le digo yo: así se hace, así lo vas a hacer después, ya le voy explicando desde pequeño, ya le estoy enseñando, por ejemplo, cuando se tira el abono igual ya les estoy explicando desde ahorita que están chicos.

E: Interesante, pero dice que los lleva al campo no solamente habla con ellos.

I: Sí los llevo, no nada más, se tiene que enseñarles, no nada más se les va a hablar, sino que tiene uno que enseñarles cómo se va a trabajar, cómo se hace algún trabajo porque el día de mañana o pasado ya sepan hacer también esos trabajos que uno está

⁹⁹ Es necesario deshijar dos veces al año. El deshije consiste en retirarles los retoños a la planta que le nacen una vez que se poda. Se seleccionan los retoños dejando dos o tres, que es lo que va a producir. Hay que seleccionar los retoños, porque unos no sirven, vienen muy encima de los troncos. Si se dejan, se desprenden fácilmente con el producto.

realizando o al menos aunque no lo hagan, pero ellos tienen que saber, tienen que tener la experiencia para hacer ese tipo de trabajos.¹⁰⁰

Lo característico de la cita anterior es que la constitución del honor de los hijos no solo se funda en las instrucciones, sino que la enseñanza se sitúa en la práctica, es decir, el aprender haciendo. Uno de los espacios en donde los niños desarrollan sus conocimientos y capacidades es en la milpa tal y como sostiene Paoli (1999) al indicar que:

El padre llevara con frecuencia a sus hijos varones a jk'ultic (nuestra milpa). Iniciarse en el cultivo del maíz se considera una cuestión fundamental de la educación, especialmente de la educación masculina. En jk'altic se propiciara que los niños experimenten y entiendan diversos procedimientos complejos para irse capacitando en el arte de los procesos de trabajo. Normalmente se trata de una agricultura temporalera, de un policultivo de subsistencia, (Paoli, 1999: 102).

De las entrevistas con los campesinos, recurrentemente señalaban que es muy importante que los hijos varones tengan la experiencia en los trabajos agrícolas aunque no se dediquen a ello en su vida, pero que al menos sepan realizar los trabajos cuando salgan a trabajar en otras regiones. Ligado a ello, sugiere una cuestión de honor y prestigio en el sentido de que la paternidad que ejercen los padres varones tiene que ver con una proyección de guiar correctamente el futuro del hijo, ya que en sentido contrario, la falta de orientación y guía a los hijos podría representar la deshonra y desprestigio del varón y de su familia en términos sociales, ya que como refiere Gutmann (2000:116) en su estudio con habitantes de Santo Domingo en la ciudad de México: “el que los hijos sean exitosos es para muchos una prueba de los logros más significativos de los padres”.

Para lograr dicho propósito, a los hijos desde pequeños se les llama la atención para que cuando sean grandes no desobedezcan. Uno de los campesinos refirió que algunos padres de familia de la comunidad de Zihuateutla consienten a sus hijos al no llevarlos al trabajo y que ya grandes no obedecen ni se implican en las actividades agrícolas. Un ejemplo claro de tal situación fue en una ocasión en que llegó un niño de 8 años de edad a tratar de golpear a su madre, la mamá se acercó a mí para protegerse por lo que tuve que intervenir para calmar al niño y pedirle que se retirara,

¹⁰⁰ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

lo hizo con amenazas y tirando piedras. La propia abuela del niño se ha acercado a mí para confesarme que sus nietos (de 8 y 12 años) estaban siendo muy violentos con su madre e incluso llegan a pegarle cuando le piden dinero y no se les da, ello por la misma carencia en que vive la familia. Refiere la madre de familia que esto sucede cuando el padre se encuentra ausente y que a pesar de que se les somete a castigos fuertes, los niños no se corrigen y vuelven a violentar a su madre. Por tal situación de violencia que adoptan los niños, uno de los campesinos recomienda que a los niños hay que orientarlos y llevarlos al trabajo desde pequeños:

...yo en mi caso, mi hijo yo lo estoy llevando aunque no trabaje. A veces dicen -no quiero ir- no pero tú vas a ir yo le digo, me tienes que acompañar aunque no trabajes. Si lo voy a dejar, al rato, el día de mañana ya no me va a obedecer, él va a querer hacer las cosas a su voluntad, no lo va a hacer, este, si no le llamo la atención ya no lo va a hacer ya mas grandecito. Desde pequeños, desde 6, 7 años decirles, o llevarlos aunque no trabajen, yo así le hago en mi caso, yo así le hago cuando los días este, libres que está mi hijo, que no estudia, los llevo a los dos a trabajar, ahí están conmigo aunque no trabajen y desde ahí tienen que agarrar, bueno, tiene que aprender a trabajar, como yo en mi caso así le hice, yo antes cuando estaba bien chico no trabajaba, pero desde ahí veía yo mi papá cómo le hacía las cosas, cómo trabajaba y desde ahí, aunque todavía no trabajaba pero ya veía yo.¹⁰¹

Un dato a reconocer de la descripción anterior es que es evidente que la forma de implicar a los hijos varones en el trabajo agrícola es a veces en contra de su voluntad y el campesino lo justifica señalando que una gran mayoría de jóvenes en la comunidad de Zihuateutla desobedecen a sus padres y oponen resistencia a contribuir en las actividades agrícolas. Por ello, el campesino sugiere que a los hijos se les debe enseñar a trabajar desde pequeños, llevándolos “aunque no trabajen” pero lo importante es que vayan observando los procesos agrícolas.

El proceso de enseñanza-aprendizaje entre los totonacos es semejante al proceso que desarrollan los amuzgos de Guerrero como describe Cruz (2012) en su estudio, al hablar de la selección de los granos de maíz para la siembra:

Los padres regularmente les enseñan a sus hijos a realizar esta selección y no solo eso, también deben decirles cómo cuidarlas, los nombres de cada grano, sus diferencias, los tamaños, el tiempo en que estará lista la cosecha. Cómo se debe limpiar la milpa, cuántos

¹⁰¹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

granos deben ser depositados en la tierra, qué más se puede sembrar en el terreno, y las razones de tener varios cultivos intercalados, como combatir plagas. Igualmente el cuidado para los granos que serán guardados, para que no se descomponga hasta que llegue la temporada de lluvia, del próximo año y puedan sembrar nuevamente maíz.

Ligado a estos procesos de enseñanza aprendizaje en la actividad agrícola de los campesinos, Matthew Gutmann (2000) en su estudio muestra evidencias sobre la responsabilidad de los padres para guiar la educación de los hijos, como por ejemplo:

para hacerse un hombre responsable siempre es lógico que viene del padre, de la educación. Y la mujer por lo consiguiente igual, por la educación de su madre. Tanto de la madre como del padre, no por la naturaleza, sino porque es la obligación del padre guiar al hijo (Gutmann, 2000: 118).

Uno de los campesinos entrevistados ha dado cuenta de otra dinámica de relación en el proceso de enseñanza aprendizaje al destacar que hay algunas familias que educan a sus hijos en relación al trabajo desde pequeños y otras familias no lo hacen. De ello, hace notar la forma en que entre padres llegan a orientarse sobre la forma de educar a los hijos varones cuando se le pregunta si otras familias educan a sus hijos como él lo hace.

E: Y de las otras familias ¿ha visto a alguien más que hace lo mismo de lo que usted hace?

I: Pues muchos sí y muchos no lo hacen, pero yo les digo a veces ahí en la calle, bueno yo tengo amigos, a veces por ahí en la calle estoy platicando y este yo les digo que lo hagan así con sus hijos porque es muy importante que les llamen la atención desde chicos, porque ya de grandes ya no los va poder uno enderezar.¹⁰²

En la cita anterior se hace notar la importancia de orientarse entre los amigos ya que como advierte el campesino, después será muy difícil poder orientar la formación de los hijos varones en el trabajo.

Respecto a los tutores en el proceso de enseñanza aprendizaje, los campesinos han señalado que intervienen diferentes personas tal y como se describirá a continuación.

¹⁰² *Ibíd.*

3.8.1 Tutores en la constitución del honor de los hijos varones

En el proceso de enseñanza aprendizaje ligado al trabajo agrícola, aparte del entrenamiento que ofrecen los padres para las actividades agrícolas, tiene importancia la función de otras personas externas a la familia quienes contribuyen a la formación de los varones chicos.

Uno de los campesinos ha descrito que su hijo se ha enseñado en el trabajo agrícola gracias al apoyo de otras personas, es decir, cuando los hijos salen a trabajar a otras regiones del municipio los patrones les exigen una calidad en el trabajo lo que les permite mejorar sus conocimientos y habilidades agrícolas. Lo anterior se puede apreciar en la siguiente cita:

Como él, a veces ha tenido tiempo para trabajar, salir y ganarse un peso ¿verdad?, trabajar a diario, pues allá fue conociendo también por medio de los patrones, le fueron diciendo cómo iba a ser el trabajo, cómo lo querían los patrones y pues así fue agarrando experiencia también.¹⁰³

Es decir el trabajo con otras personas les permite a los hombres jóvenes probarse como varones al asumir responsabilidades agrícolas de tal manera que se van afianzando y perfeccionando sus conocimientos y habilidades. Uno de los relatos de los campesinos que llama la atención es el señalar que las fincas cafetaleras y los potreros, son un espacio para probarse como hombres ya que en ellos son evidentes las demostraciones y competencias entre varones, como por ejemplo en el chapeo. En este espacio es donde se identifican a los varones que no han desarrollado las capacidades para ejecutar el trabajo ya que se atrasan en las melgas, o realizan el trabajo sin la calidad a las que se les ha solicitado, por ejemplo, cuando no cortan la hierba al nivel que se ha solicitado, esto es señalado de inmediato por parte del contratista, quien le pide que regrese a mejorar el trabajo. Dicho señalamiento significa, además, que ya no será contratado el trabajador para la siguiente semana o quincena.

Otros actores que intervienen en la constitución del honor de los varones totonacos son la madre, los abuelos, los hermanos y los tíos. Por ejemplo, un campesino señaló que en la formación de su hijo contribuyeron los abuelos:

¹⁰³ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

Sus abuelos de él si intervienen tantito, porque pues como son de campo ¿verdad? conocen de cultivo, pues le han ido enseñando cómo se hace y así es como ha ido aprendiendo también o aprendió más que nada totalmente bien.¹⁰⁴

En la sociedad totonaca los abuelos cumplen una función importante en la formación de los nietos, que para el caso del trabajo agrícola intervienen para orientar a sus nietos en relación a la forma en que han de abordar los trabajos agrícolas.

También es necesario hacer notar que en la educación de los hijos totonacos, para la constitución de su honor no solamente se basa en conocimientos relacionados al campo sino que, además, se educa con base en valores cuando orientan a sus hijos para su buen comportamiento en la familia y ante la sociedad y ello aplica tanto para hombres y mujeres, ya que como lo planteó uno de los campesinos refiriéndose a la formación de sus hijas: “hay que enseñarles muchas cosas, por su bien de ellas, a enseñarles el trabajo y como no tengo muchos estudios casi no les puedo enseñar mucho, solo les digo que le echen ganas a la escuela”.¹⁰⁵ Y añade: “les enseñé cómo se deben de comportar y cómo hacer el trabajo, las aconsejamos para que se porten bien, para bien de ellas”.¹⁰⁶ De esta forma, la formación ética es parte constitutiva de la producción de hombres y mujeres honorables en la familia y en la sociedad.

Conclusiones

En este capítulo se ha intentado mostrar una descripción general de algunas prácticas y representaciones sociales de los totonacos, marcadas por una constante construcción y demostración de la honorabilidad, así como la necesidad de ir ganando prestigio con lo que se sabe y lo que se es capaz de demostrar.

Como bien se ha señalado en el primer apartado, la cuestión mágico religiosa se encuentra íntimamente relacionada con la actividad agrícola de los varones en la que se hacen evidentes las creencias y prácticas que explican y fortalecen el trabajo masculino.

Por otra parte, los conocimientos, capacidades y actitudes marcan el sello del honor de los hombres, lo que implica que constantemente tienen que demostrar y sostener su honorabilidad sabiendo desplegar acciones con capacidad, propias del

¹⁰⁴ *Ibíd.*

¹⁰⁵ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

¹⁰⁶ *Ibíd.*

trabajo agrícola y el dominio de otros oficios. Queda demostrado que los conocimientos y el desarrollo de las capacidades permiten al varón alcanzar una cierta autonomía de su ser hombre, pero que dicha autonomía no es acabada debido a que existe la posibilidad de entrar a un proceso educativo social y cultural que les permite volver a consultar las experiencias de los padres y de dar lugar al diálogo de saberes con los más experimentados para seguir constituyendo socialmente los conocimientos en relación a lo agrícola.

De las características que definen el ser varón, los totonacos señalan que el honor se sostiene con el buen comportamiento, demostrando respeto hacia los demás y forjándose un carácter de hombre trabajador lo que eleva el valor y la dignidad social. Además, el ser varón también implica dejar en claro la diferencia con las mujeres al poner en peligro la propia integridad física en muy diversas acciones agrícolas y espacios sociales probándose constantemente como hombres de verdad. Otros elementos que destacan la diferencia entre hombres y mujeres totonacos es la delimitación de sitios físicos que ocupan los varones y de los elementos simbólicos que usan y dominan, justificando que las mujeres carecen de la fuerza física y práctica para lograr dominio de dichos elementos simbólicos. De este planteamiento se explican algunas formas de relaciones de poder y dominio entre los totonacos.

Lo que hay que destacar de las prácticas y representaciones de los totonacos, es que ese probarse o demostrarse hombre de verdad otorga prestigio por lo que se es, se conoce y de lo que se es capaz de hacer.

Finalmente, en este capítulo cobra importancia el sustento pedagógico del que dan cuenta los varones totonacos para la producción de hombres honorables y prestigiosos, al argumentar que el proceso de aprendizaje de los niños solo tiene sentido cuando se les coloca en situaciones laborales para que observen y desarrollen acciones concretas con un grado de dificultad mínima, propio de su edad, esta forma de abordar la educación de los niños contribuye a perfilar su honor como varones.

Por otra parte, algunas familias destacan la importancia de forjar el carácter de los varones a temprana edad para evitar el riesgo de que sean desobedientes y no logren constituir su honor y ganar prestigio individual y familiar.

En el proceso de enseñanza aprendizaje de los varones, se reconoce la intervención de diferentes tutores quienes orientan y capacitan a los niños, destacando la participación de los padres y abuelos en primer lugar y, en segundo lugar, el aporte que hacen personas externas cuando los jóvenes varones se emplean en actividades

que no son propias de su familia y en ese espacio, se enfrentan a la exigencia de los patrones para que realicen con calidad el trabajo y, además, para el caso del chapeo se enfrentan a las más duras competencias con otros varones quienes también empiezan a probarse como hombres en defensa de su honor y el de su familia, convirtiéndose este escenario en una fuente de aprendizaje para mejorar las capacidades de trabajo. De todo lo descrito, se puede sostener que la honorabilidad entre varones totonacos se aprende desde un proceso sociocultural.

CAPÍTULO IV. PRESTIGIO, PODER Y DOMINACIÓN ENTRE LOS TOTONACOS

En este capítulo se ofrece una descripción de las diferentes prácticas y oficios ligados a la construcción social del prestigio, poder y dominación masculinos. También se dará cuenta de las estrategias que adoptan algunos varones para conservar el honor y el prestigio. Finalmente describo algunos de los actos que provocan el desprestigio social.

4.1 Prácticas agrícolas y poder masculino

Para empezar, es necesario identificar los diferentes cargos y oficios que otorgan prestigio a los varones. Como se ha mostrado en el capítulo III, el trabajo agrícola produce el honor en los varones, pero también los mismos actos que se asumen proporcionan prestigio. En una diversidad de actividades que desempeñan los campesinos se hacen evidentes varias formas de prestigio en el sentido de que se valoran y reconocen socialmente como hombres de palabra y dignos de confianza.

Antes de identificar algunas formas de prestigio social de los campesinos, merece la pena hacer una descripción de las formas en que se establecen los contratos entre campesinos. Un claro ejemplo sobre las formas en que los varones adquieren prestigio en el trabajo agrícola tiene que ver con las contrataciones de mano de obra. Las contrataciones se hacen con el fin de concluir las actividades agrícolas a tiempo debido a que los tiempos de siembra ya se han establecido socialmente de acuerdo a las cosmovisiones acerca de la naturaleza, además, porque los productos tienen que recolectarse a tiempo antes de las lluvias y finalmente porque tienen que atender otras actividades en lo agrícola. Las contrataciones pueden durar entre 3 días o hasta una semana dependiendo de la extensión de los espacios de cultivo. Otro tipo de contrataciones tiene que ver con hacerse cargo de parcelas completas con una extensión de 2 a 4 hectáreas para la plantación de café, y ello sucede cuando la persona propietaria no tiene los conocimientos para desarrollar la actividad pero sí el poder económico por lo que contrata los servicios de otra persona con experiencia para que se haga cargo de todo lo que implica el cultivo del café. Las actividades en que se establecen contratos de palabra son la limpia de los terrenos de cultivo, el cultivo del café, la siembra del maíz, del frijol, del pipián, y también la cosecha de dichos productos.

Para la contratación de alguien se requieren ciertos requisitos en la persona tal y como describe uno de los informantes:

E: ¿Qué perfil usted considera que debo yo de tomar en cuenta para contratarlo?

I: Pues hora sí que tiene que conocer más que nada el trabajo que va uno a realizar porque, hora si también tener la práctica, porque tiene que saber cómo va hacer el trabajo, porque no le va uno a ir explicando a cada rato, sino porque también tiene que tener la experiencia¹⁰⁷ de cómo se va a trabajar, qué clase de trabajo se va a realizar, lo mismo cuando se va a sembrar pues tiene que saber ya, a que cierta distancia va a ir sembrando, ya no le vas a explicar, y en cuanto a la planta, la plantación y el replante aquí lo que se hace pues hora si, tiene que conocer, tiene que saber si, qué, cómo va a meter la planta cuando es raíz desnuda pues hora sí, tiene que ver la planta si no esta mal de la raíz, también tiene que conocer. Cuando fumigamos hora si la hierba, igual también tiene que saber cómo le va a echar para que no trate de maltratar la planta, porque si lo llega a bañar de líquido o de herbicida la planta pues lo afectaría, así es que tiene que conocer, [...] aquí ya sabemos quién, nos conocemos quien trabaja más o menos y este con esos compañeros nosotros trabajamos aquí.¹⁰⁸

Llama la atención cuando el campesino señala: “aquí ya sabemos quién, nos conocemos quien trabaja más o menos” lo que confirma que el reconocimiento se otorga a partir de redes sociales ancladas en comunidades agrícolas locales, que van produciendo prestigio y reconocimiento a partir de la capacidad para desempeñar el trabajo agrícola. Para reforzar el planteamiento anterior, puede notarse en otro segmento de la entrevista que el prestigio se logra cuando se cumple la palabra en los tratos, lo que permite ganar confianza por parte de los demás como se describe:

Pues yo he tenido ese prestigio, pues porque hora sí, todos los tratos que yo hago, pues cumplo con los compañeros cuando me dicen vamos a hacer esto, vamos a tal lugar, yo siempre he cumplido, nunca les he fallado, [...] de esa manera pues hora sí, me tienen confianza, hora si hay confianza, no, para la otra luego me invitan otra vez en cualquier trabajo.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Para la sociedad totonaca de Zihuateutla, la experiencia tiene un trasfondo, representa, en primer lugar, haber realizado el trabajo, haber observado la forma en que se ejecuta la actividad y, sobre todo, tener la capacidad de volver a ejecutarlo pero ahora de manera autónoma y con calidad.

¹⁰⁸ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

¹⁰⁹ *Ibíd.*

Otro de los elementos distintivos en el proceso de ganar prestigio tiene que ver con la capacidad de asumir responsabilidades para dirigir los trabajos de los patronos. Ello sustentado con el conocimiento y sobre todo, la recomendación amplia de terceras personas:

E: ¿Usted sabe por qué lo eligió a usted y no a otra persona?

I: Me eligió a mí porque anteriormente su suegro de este señor trabajé con él, trabajé como diez años, igual estaba yo al frente del trabajo y me recomendó más que nada su suegro del que ahorita estoy trabajando, él le dijo: - te va a ayudar, te va a echar la mano, todo lo que se haga en la huerta, todo lo que haga falta, él sabe, él ya conoce- le dijo- y precisamente acudió conmigo.¹¹⁰

Es interesante la forma en que el campesino logra describir y sustentar su propio prestigio por lo que conoce de las actividades agrícolas y, sobre todo, muestra de manera clara que el prestigio sólo tiene sentido y valor cuando terceras personas lo recomiendan y a la vez le otorgan reconocimientos al confiarle actividades, entendiendo la confianza como recurso intangible para tener trabajo.

En la sociedad totonaca, entre varones, hombre es aquel que tiene honorabilidad, aquel que no habla con mentiras, pero sobre todo, aquel que se le puede otorgar la confianza en la región y también el prestigio social por sus conocimientos y habilidades en los diferentes cultivos ya sea para la siembra o la cosecha de los productos agrícolas. La confianza depositada entre los varones de la región de Zihuateutla también aplica para la entrega de préstamos económicos, de semillas, fertilizantes y el líquido para las malezas siempre y cuando la persona sea de reconocida trayectoria y sea pagador.¹¹¹ Finalmente, no puede dejarse de señalar que la confianza se confirma en las actividades agrícolas ó tareas que se otorgan a los campesinos, y el recibir nombramientos de representación popular. En el diálogo con campesinos en mi trabajo de campo señalan a otros varones quienes no pagan cuando se les presta dinero, sugiriendo que “no conviene prestarles dinero porque no pagan o no devuelven el préstamo en especie”. De lo anterior, se puede enfatizar que la confianza es un recurso que permite legitimar el honor y prestigio entre los varones.

¹¹⁰ *Ibíd.*

¹¹¹ Pagador: concepto usado por una persona que vive fuera del municipio de Zihuateutla al referirse a uno de los campesinos entrevistados para el presente estudio. Él indicó que el campesino del municipio de Zihuateutla, de 38 años, paga cuando le ha prestado dinero para sus actividades agrícolas.

Son numerosos los escenarios en donde se hace evidente la confianza como medio para la adquisición del prestigio social, en primer lugar, los oficios que los varones desempeñan en la región se sustentan en la confianza.

E: Me comentaba de algunos otros oficios que usted domina aquí en la comunidad ¿ha logrado prestigio con eso dentro de la familia?

I: Pues me parece que sí porque bueno, también aquí hay amigos que me contratan para hacer sus casas, me dicen: -me vas a ayudar- siempre los he ayudado, les he echado la mano porque saben que yo puedo hacer ese trabajo y por eso me contratan.¹¹²

De nuevo puede identificarse que el prestigio se obtiene a través de la valoración del conocimiento para ser invitado a las actividades como indica el campesino en la construcción de casas. Para el caso del oficio en carnicería el mismo campesino aclara:

E: ¿De qué otra forma ha logrado prestigio con ello?, por ejemplo el caso de la carnicería.

I: Pues sí, a veces sí pues este sí he logrado este prestigio también en las escuelas, he ayudado también a preparar hora si lo que es la carne, las carnitas.

E: En ese sentido quién lo ha buscado cuando es en la escuela

I: Pues el que se encarga del, hora si el que se encarga de llevar a cabo la fiesta algún comité.¹¹³

El prestigio traspasa diversos espacios sociales como ha indicado el campesino de la invitación en el contexto educativo para desempeñar el oficio de la carnicería. En el mismo espacio educativo, el prestigio también se hace evidente cuando se asumen cargos para representar a los padres de familia en las instituciones educativas como lo refiere el campesino:

E: Pasando a esta parte del ámbito social y en la misma tónica del prestigio, ¿usted ha tenido o ha recibido algún nombramiento dentro de la comunidad?

I: ¿Algún cargo?

E: ¿Ha tenido algún cargo?

I: Sí he tenido dos, tres cargos, yo he sido presidente de padres de familia en el preescolar, en la primaria también fui presidente de la asociación de padres de familia.¹¹⁴

¹¹² Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

¹¹³ *Ibíd.*

¹¹⁴ *Ibíd.*

Sobre la forma en que el campesino logró obtener ese nombramiento señala:

E: ¿Por qué cree que lo eligieron a usted?

I: Pues tal vez porque tienen confianza en mí, y tal vez pensaron que:- sí puede llevar a cabo ese trabajo-. Sí porque hora sí en esos casos, hora sí que es un compromiso muy grande de lo que para ser un representante de alguna escuela, es un trabajo, hora sí pesado porque hay que ver qué es lo que está siendo falta en la escuela, sí, hay que ir a las reuniones, va uno a las capacitaciones también cuando es uno comité de cómo vas a llevar a cabo los trabajos de la escuela.¹¹⁵

El origen del prestigio tiene relación con la confianza que se otorga a la persona en una reunión pública para que asuma el cargo y por otra, la confianza que otorga una persona hacia otra para realizar una actividad. Las dos formas de otorgar confianza se fundan en la capacidad de la persona para asumir una responsabilidad ya que el mismo campesino ha hecho referencia al indicar que el ser presidente de la asociación de padres conlleva tiempo y sobre todo, llega a alterar sus actividades agrícolas por lo que en ocasiones se ve obligado a dejar el cargo para que otra persona lo asuma, ya que el tiempo los absorbe estando en la escuela, participando en reuniones de trabajo, vigilando la actividad de los docentes y resolviendo necesidades propias de la escuela.

En relación al reconocimiento social, los campesinos también refirieron los procesos de compadrazgo que van estableciendo en su vida cotidiana:

E: Otro de los asuntos que me interesan en cuanto al prestigio, es en lo referente al compadrazgo, ¿usted alguna vez lo han invitado de compadre aquí en la comunidad o fuera de ella?

I: Pues nada más una ocasión me invitaron aquí como padrino de primera comunión

E: ¿Por qué cree que lo hayan invitado a usted como padrino?

I: Pues a lo mejor porque tiene confianza mi compadre conmigo y este, me conoce, me vino a invitar y me vino a invitar y lo aceptamos

E: Aquí en la comunidad de Zihuateutla ¿qué cosas hay que considerar para invitar a un compadre?, haz de cuenta, este que yo necesito conseguir un compadre para bautizo, ¿qué tengo que tomar en cuenta en la persona?

I: Pues más que nada que cumpla sus compromisos, eso es lo que tiene uno que ver primero, si es respetuoso, amable este, ahí tiene que ver también uno, que ver a la persona quien va uno a invitar como compadre.¹¹⁶

¹¹⁵ Ibíd.

¹¹⁶ Ibíd.

De los dos segmentos anteriores es notorio que la confianza se caracteriza como un recurso cultural entre los totonacos cuando se hacen nombramiento públicos y privados en el sistema de compadrazgo destacando la confianza que se tiene a las personas distinguidas para ofrecerle la invitación¹¹⁷ y por otra parte, los campesinos totonacos otorgan gran importancia el que un varón sea cumplidor en su palabra, sea respetuoso y amable para otorgarle el honor y reconocimiento a través de la invitación.

Las observaciones hechas en mi trabajo de campo permitieron identificar que entre los varones totonacos, al elegir a un compadre ya sea para el bautizo, la primera comunión o graduación escolar, optan por personas externas a la localidad y del municipio, tomando como criterio el que el futuro compadre tenga poder económico en la región: normalmente son candidatos a cargos de representación popular y aquellos que han sido presidentes municipales. Esta forma de sustentar la invitación es intencional ya que se busca contar con un respaldo y apoyo del compadre ante situaciones difíciles como es el caso de problemas de salud, problemas legales, entre otros beneficios, tienen la posibilidad de conseguir un préstamo “sin intereses”, el cual será devuelto en su totalidad mediante pagos o a través de jornadas de trabajo, por lo que es muy importante planear y elegir bien a un compadre tal y como describe Masferrer (2009) al señalar que “el padrinzago se basa en la elección del otro (lo que sugiere una cuestión de prestigio y distinción social entre varones)¹¹⁸ y que estas relaciones son cuidadosamente planeadas”. El sistema de compadrazgo sugiere relaciones de poder y dominio entre los compadres y en la sociedad misma, es decir, que en la sociedad totonaca se identifican las personas con poder y prestigio de acuerdo al tipo de personas con las cuales se tenga relación en la región. De acuerdo con Masferrer las relaciones de compadrazgo pueden ser de dos tipos:

Las relaciones de compadrazgo intraclase o entre individuos en posiciones sociales semejantes son denominadas “horizontales”, mientras que las relaciones estructurales entre personas de clases sociales alternas o de patronazgo se definen como “verticales” (Masferrer, 2009: 194).

¹¹⁷ La invitación en el sistema de compadrazgo se entiende como una forma de otorgar honor y prestigio a una persona pidiéndole que sea padrino de primera comunión, confirmación ó de graduación cuando finalizan los cursos escolares. El padrino o compadre se encargara de financiar los requerimientos del acto por el cual aceptó ser padrino.

¹¹⁸ Interpretación propia.

Las relaciones verticales son las que normalmente establecen los totonacos del municipio de Zihuateutla y a quienes se invitan son abogados, funcionarios del gobierno, un profesor; y recientemente han ocurrido las relaciones horizontales fortaleciendo lazos de amistad entre sus parientes y familiares invitando a los hermanos ó tíos como padrinos. De esta forma, de acuerdo con Masferrer, quien cita a Foster, el compadrazgo

actúa como una fuerza cohesiva e integrativa dentro de la comunidad, y entre clases y grupos étnicos, formalizando ciertas relaciones interpersonales y encauzando modos de comportamiento recíproco en patrones establecidos a fin de que el individuo adquiera el grado máximo de seguridad social, espiritual y económica (Foster en Masferrer, 2009: 195).

Es válido señalar que en la sociedad totonaca son principalmente varones quienes establecen y acuerdan el compadrazgo, a menos que la madre sea soltera y entonces tendrá ella que buscar al compadre o la comadre.

Por otra parte, en la actividad agrícola y ganadera los campesinos han reportado otras formas en que ellos ganan reconocimiento por su trabajo, como por ejemplo en la venta del maíz. La recomendación de los vecinos es importante para lograr vender el producto tal y como señala el campesino:

I: Pues totalmente cuando tenemos producto y vienen los clientes ha buscarlo, los mismos vecinos le recomiendan a uno: -pues ve con fulano, él tiene maíz-, y así como lo vamos vendiendo

E: ¿Por qué cree que lo buscan a usted y no a otros productores de maíz?

I: Pues, totalmente a veces porque se les da precio ¿verdad?, se les da un poco menos y este, pues como ya sembramos especialmente para venderlo, pues tenemos que sacarlo, porque si no, pues se apollilla el maíz también.¹¹⁹

De esta forma, el prestigio se sustenta, en primer lugar, en la recomendación que sobre todo aparece como una red vecinal y, en segundo lugar, en los precios accesibles del producto, lo que no solo permite vender el producto sino especialmente obtener un reconocimiento social, ya que uno de los campesinos refería que cuando sus vecinos le encargan productos agrícolas, como por ejemplo el tomate, él se los

¹¹⁹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

lleva hasta su domicilio, pero sobre todo productos de calidad (no machucados) señalando que de esa forma garantiza el prestigio que tiene entre sus vecinos.

Para el caso de la ganadería, el prestigio se logra por tener la mejor calidad en el ganado:

E: ¿Hay otro tipo de actividades en donde usted se le reconozca su prestigio?

I: Pues la venta de ganado, comprar y vender también, haz de cuenta, algo así, porque estamos vendiendo un animal ahorita

E: ¿Por qué cree usted que lo buscan para adquirir ese tipo de animales y no buscan a otra persona?

I: Pues cómo te diré, pues por hoy me buscaron a mí porque tengo un animal que es bueno, tiene clase el animal, por eso me vinieron a buscar y por eso, por eso haz de cuenta, me reconocen porque tengo lo mejor.¹²⁰

Queda claro que el prestigio también se gana por la calidad de los productos que se ofrecen a la sociedad y en consecuencia se logra un nivel de distinción en la persona que oferta el producto. Otra forma de adquirir prestigio social es a través de la prestación de servicios por lo que se conoce. Un ejemplo es cuando se le preguntó a uno de los campesinos si ofrecía servicio a la comunidad por sus conocimientos en ganadería y señaló lo siguiente:

Pues ahí de vez en cuando ¿verdad?, los vecinos cuando tienen sus animales por ahí enfermos, vienen, me preguntan qué medicamentos se les va a aplicar y pues totalmente pues lo que sé, se los este, se los digo, ó, si tengo medicamentos los ayudo con lo que tengo y así es como vamos este, avanzando ¿verdad? vamos conociendo más. Teniendo más amistad con la gente.¹²¹

De esta cita se identifican por lo menos dos elementos centrales por los que se otorga el reconocimiento, en primer lugar, el conocimiento queda respaldado cuando las personas solicitan asesoría para el tratamiento del ganado, es decir, el prestigio tiene que ver con la generosidad para compartir y socializar saberes agrícolas y veterinarios con otros miembros de la comunidad. Ligado a ello, Godelier (1998:19) retoma la idea de Lévi-Strauss y señala que “la sociedad se funda en el intercambio y sólo existe por la combinación de todo tipo de intercambios –mujeres (parentesco), de bienes (economía), de representaciones y de palabras (cultura etc.)”.

¹²⁰ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

¹²¹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

En segundo lugar, la relación entre los campesinos totonacos, el préstamo del medicamento y otros préstamos que por el solo hecho de prestarlo a los vecinos marca en gran medida la bondad de la persona, lo que le otorga un reconocimiento a nivel de vida comunitaria. Este último elemento es una forma de interactuar entre los totonacos de la región, ya que cuando no se cuentan con los instrumentos o requerimientos para desarrollar las actividades en cualquier oficio, se recurre a los préstamos de semillas, herramientas de trabajo (machete, bomba para fumigar), fertilizantes, dinero, entre muchos otros elementos los cuales son devueltos una vez que se han concluido las actividades y para el caso de las semillas ó fertilizantes, la devolución es una vez que se compre. Otra forma de relación de la que dan cuenta los campesinos es el adelanto del sueldo por lo menos de dos o tres días de trabajo cuando la persona está muy necesitada y cubrirá su deuda con jornadas laborales en el campo. Los préstamos recibidos tienen que ser devueltos, de otro modo la persona solicitante queda deshonrada y entonces se marca en él el desprestigio si no reintegra el préstamo y cierra las posibilidades de volver a confiar en él. De esta manera, Godelier refiere que

Donar parece instituir simultáneamente una doble relación entre el que dona y el que recibe. Una relación de solidaridad, ya que el donante comparte lo que tiene, o lo que es, con aquel al que dona, y una relación de superioridad, ya que el que recibe el don y lo acepta contrae una deuda con aquel que se lo ha donado. Por medio de esta deuda, se convierte en su deudor y por ello se halla hasta cierto punto bajo su autoridad, al menos hasta que no haya “devuelto” lo que se le donó (Godelier, 1998:25).

En la doble relación descrita por Godelier se muestra la desigualdad de estatus entre el donante y donatario y que en cierto modo se legitima la jerarquía del primero. Así mismo, en la sociedad totonaca a través del don se van estableciendo una diversidad de relaciones vecinales, de parentesco y, como resultado, la producción del honor y la adquisición del prestigio. Por su parte Godelier (1998:26) sostiene que “el ejercicio del don en la sociedad se funda ante todo en la producción y en el mantenimiento de las relaciones personales entre individuos y grupos que componen la sociedad, relaciones de parentesco, de producción, de poder etc.”.

Hasta aquí se han descrito algunas prácticas que asumen los varones totonacos para la adquisición del prestigio social y queda marcado que el conocimiento, la práctica (experiencia adquirida), el respeto, la capacidad de cumplir la palabra, se constituyen como elementos centrales del prestigio. Así mismo, la calidad

de los productos y servicios que se ofrecen otorgan prestigio social en los varones. De aquí que, como resultado del valor y del reconocimiento que adquieren se instalan en un ambiente social marcado por las relaciones de poder y dominio en la sociedad totonaca.

En otro sector, pueden identificarse formas de prestigio en la actividad de los varones que desempeñan oficios de tipo religioso como es el caso de los cortadores de cabeza de guajolote, músicos y el capitán de danza quienes han dado cuenta de que sus prácticas y oficios representan un capital simbólico por la trayectoria que tienen. Los tres oficios se encuentran fundados en lo mágico religioso y están estrechamente relacionados ya que en los rituales interviene el cortador de cabeza y el músico; para la actividad del capitán de danza es fundamental la participación del músico en la ejecución dancística. En lo siguiente se describirá de manera general la forma en que los personajes señalados adquieren y reproducen el reconocimiento social.

4.1.1 Legitimación y pugna por el control cosmogónico: el caso de la decapitación del guajolote.

El oficio de cortador de cabeza de guajolote es de gran importancia en los diferentes rituales que desarrollan los totonacos de Zihuateutla ya sea para presentar ofrendas a los dioses por la salud de la familia y de la comunidad, o en ceremonias religiosas destinadas a ayudar a transitar hacia el inframundo dedicado a los familiares que han muerto al ofrendarles alimentos y bebidas tal y como refiere uno de los decapitadores de guajolote:

...nuestros abuelitos, los que ya están fallecidos quieren sus tamales, siete tamales, siete tazas de chocolate, siete refrescos, siete cervezas, o siete copitas lo riegan allí.¹²²

Ligado a la cita anterior (Godelier, 1998: 51) refiere que “en todas las sociedades –estén o no divididas en rangos, castas o clases-, vemos cómo los humanos realizan dones a seres que consideran superiores, a los poderes divinos, los espíritus de la naturaleza o de los muertos”.

La actividad de los cortadores se encuentra fundada desde una visión mágica religiosa para pedir por la buena salud y en otros casos, para contrarrestar las

¹²² Cortador de cabeza de guajolote del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 68 años, 2011.

enfermedades que provocan los “sku uananin” (los que provocan la enfermedad) y que más adelante se describirá su incidencia en la vida de los totonacos.

El proceso de iniciación de los cortadores de cabeza, uno de ellos señala que asumió la actividad porque no había otra persona que lo hiciera como lo indica: “Yo le entré porque no hay nadie quien haga ese trabajo y mi propio pensamiento, hice lo que hice, nadie me dijo. La persona que me enseñó me dijo cómo se hace el corte”.¹²³ Se muestra que la decisión fue voluntaria para ser cortador de cabeza y además, porque la circunstancia así lo exigía:

Pus a mí me enseñé porque primero me invitaron a coser las flores donde hacen fiestas, me invitaron coser flores¹²⁴ y después no se presentó un señor este, que lo buscaron para que lo cortan cabeza de guajolote, no se presentó, faltó, entonces como ya también yo ya había visto cómo lo hacen, y me dijeron allí, pus me invitaron que le haga yo eso para descabezar guajolote y por eso lo hice, entonces ahí empecé.¹²⁵

Es decir que la invitación para asumir el trabajo fue por la ausencia de la persona que se había invitado en el ritual, además de indicar que por su experiencia de haber observado el trabajo en otros rituales, sirvió para asumir el oficio.

Para la comprensión del prestigio que ostentan estos personajes en la comunidad de Zihuateutla es necesario mostrar los diferentes espacios en donde desarrollan su práctica y en la que obtienen reconocimiento social.

Los cortadores de cabeza señalan que su práctica la desarrollan en casas particulares cuando se les invita en el lavatorio de las curanderas,¹²⁶ rituales dedicados a los muertos y en la iglesia, cuando se hace la entrega del bastón de mando al nuevo presidente de la comunidad de Zihuateutla; este ritual es denominado “Katla tatlahuan” o “ritual grande” y en él se convoca a los cortadores de cabeza para la presentación del guajolote.

Es importante mencionar que de acuerdo con las entrevistas, los cortadores de cabeza también reciben invitaciones de comunidades vecinas entre las que destacan Ocomantla, Cacahuatlán y Patla por el trabajo que realizan.

¹²³ *Ibíd.*

¹²⁴ El coser flores refiere a la actividad de algunas personas invitadas a los rituales para que confeccionen los collares y coronas a base de hojas de la planta de naranja y flores de cempaxúchitl que serán usados durante el ritual.

¹²⁵ Cortador de cabeza de guajolote del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 60 años, 2011.

¹²⁶ El lavatorio es un ritual dedicado para la curandera, que después de haber asumido el cargo, realizan la limpieza de sus santos (imágenes que tienen en su altar) y el lavatorio de sus pies y manos.

Llama la atención la forma en que los cortadores reciben la invitación:

Me trae medio litro de refino al invitarme y para que yo le pueda responder. Del refino yo lo llevo con una curandera para pedir por mi vida, para que dios me de vida y que no me pase nada, para que no me duela el brazo o cualquier enfermedad.¹²⁷

El prestigio depende de las invitaciones que reciben, ya que en ella se constata el reconocimiento y valor que se les otorga. Una de las prácticas que describen después de recibir la invitación, el refino que se le entregó en la invitación, será entregada a la curandera para que pida por su salud antes de realizar el trabajo. Al finalizar el ritual se hace el mismo procedimiento destinando el pago que recibe de su trabajo en la compra de elementos que serán presentados nuevamente a la curandera para evitar enfermarse por el trabajo realizado, como se muestran en las siguientes citas:

El dinero que me dan lo vuelvo a llevar en la casa de la curandera, lo uso para pagar ceras, veladoras. A veces lo entrego para la misa entregando \$25 al padre. A veces compro chocolate y pan para hacer mi ofrenda. Hasta ahora no me he enfermado, porque pienso en Dios por lo que hago. Porque le pido a Dios por mi vida y no me pasa nada.¹²⁸

Otro señaló:

El dinero, lo que me regalan ahí, lo que me pagan este, yo también compro mi refino, un cuarto de refino, mi veladora, mi cienso, lo llevo ahí en la iglesia a veces, o le llevo otro lado donde saben o su casa la abuelita, allá lo llevo, o a veces llevo en la iglesia, compro mi veladora y pongo mi limosna, no nomás para gastar.¹²⁹

Es decir, que parte del reconocimiento económico que reciben los cortadores lo destinan para mantener su salud y la de su familia, ya que los rituales en los que participan normalmente tienen el objetivo de contrarrestar enfermedades y los cortadores creen que también pueden enfermarse por ser partícipes del ritual.

Por otra parte, los cortadores justifican su prestigio a partir de las invitaciones que reciben, como señala uno de ellos:

¹²⁷ Cortador de cabeza de guajolote del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 68 años, 2011

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Cortador de cabeza de guajolote del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 60 años, 2011

Yo lo demostré mi trabajo y la gente ya supo a qué me dedico y ahí empezaron a invitarme, aunque yo no quisiera, pero como me invitan no puedo hacer nada. Me invitan cuando tienen algún ritual.¹³⁰

Otro de los cortadores señala:

E: ¿Cómo es que lo conocieron a usted, usted fue y les dijo o cómo fue, cómo lo conocieron?

I: También este, bueno la gente me ve a donde, adonde hay fiesta, no nomás una persona que va a estar ahí en la fiesta, sino que también lo invitan a otros de otras comunidades así como...nosotros pensamos, vamos a invitar uno de Ocomantla te van ver qué cosa le haces... y ya mañana van, van a decirte yo lo vi ese persona, le interesó tu trabajo...entonces ya vienen los de Ocomantla o sino invitaron a uno de Patla porque se supo la gente.¹³¹

El reconocimiento y valor que recibe el cortador por parte de otras personas fue a partir de su práctica en los rituales en donde se invitan también a personas de Ocomantla y Patla para presenciar los rituales. Ahí fueron identificados y además, asegura que se les invita por la calidad del trabajo que desempeñan: “la gente piensa que hago buen trabajo y por eso no invitan a otras personas”.¹³²

4.1.2 Prestigio y distinción social entre sones de invocación a los Dioses y muertos.

Ser músico en Zihuateutla es uno de los oficios más importantes a nivel comunitario, ya que se interviene en los diferentes espacios para ser parte complementaria de los rituales en los que participan los cortadores de cabeza, en el “pedimento de lluvia” y en la ejecución de la actividad dancística de los capitanes de danza. Esto está ligado a lo que refieren Jáuregui y Bonfiglioli (1996: 21-21) sobre el proceso ritual dancístico al indicar que los códigos “de cualquier sistema de comunicación carecen de significación en sí mismos, ya que sólo la adquieren como miembros de un conjunto” y “cualquier aspecto del ritual dancístico debe considerarse como parte de un conjunto, cuyo efecto de significación proviene de su relación con otros y no de él en cuanto a tal”. De esta manera, el caso de la música en los diferentes rituales y actividades dancísticas de los

¹³⁰ Cortador de cabeza de guajolote del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 68 años, 2011

¹³¹ Cortador de cabeza de guajolote del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 60 años, 2011.

¹³² Cortador de cabeza de guajolote del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 68 años, 2011.

capitanes de danza, se convierte en parte fundamental en la vida religiosa, ya que es una fuente de sentimientos, deseos, emociones y de experimentar lo sublime en la comunicación con los dioses ó con los muertos. Desde la concepción totonaca, la música se convierte en parte de los dones que se ofrecen a los dioses o muertos, porque así lo piden a través del lak xoko (representante) y si la música falta para el caso de los rituales, los resultados son negativos en el sentido de que persisten las enfermedades, es decir, la música se convierte en elemento principal que da sentido a las prácticas de los totonacos de Zihuateutla. Por ello algunos varones que ejecutan la música ostentan un prestigio social y se esfuerzan por distinguirse entre los demás músicos de la misma localidad. Para el caso del músico entrevistado señala que a él lo buscan y no a otro, porque su conducta se apega a ciertas normas que exigen participar en las ceremonias religiosas al considerar los cuidados y que la sociedad pone atención en las faltas que pueden alterar la actividad y ofender a los Dioses.

E: ¿Qué tipo de cuidados hay que, tener?

I: Le van mirando, también no puede andar haciendo otra cosa...pues también como músico, le van cuidando su tiempo...y si se compromete en otra cosa pues también le agarra enfermedad...si no se cuida uno, pues llega cualquier enfermedad

E: ¿Qué no debe de hacer uno cuando tiene un compromiso?

I: No se puede estar junto de su esposa

E: ¿Cuánto tiempo hay que separarse?

I: Lleva tiempo como, lleva de 12¹³³ días.

De esta manera, cuando el músico se refiere al tiempo, hace referencia al periodo en que participa en las actividades dancísticas y en las ceremonias religiosas, lo que implica no asumir otros compromisos y tampoco sostener relaciones sexuales, por el riesgo de provocar la enfermedad en el músico o en alguno de los participantes. Es importante subrayar que la actividad de los músicos en Zihuateutla representa un ingreso económico para sus familias al ser incentivados en las invitaciones locales y externas.

¹³³ El número 12, en la sociedad totonaca de Zihuateutla se usa en las distintas ceremonias y rituales religiosos. Las curanderas no proporcionaron dato alguno que explique el por qué se utiliza el 12 en las ofrendas. Sólo señalaron que este número pertenece a lo fasto y las ofrendas son numeradas de 12 en 12 cuando se presentan donativos a los Dioses. Aparte del 12, también se utiliza el 24 cuando son 2 personas las que presentan su ofrenda o cuando se cumple con 2 ofrendas en 1 ritual. En las ofrendas se pueden observar 12 tamales, 12 atoles, 12 panes, se ejecutan 12 sones ó 24 sones y se colocan 12 ó 24 cruces dependiendo del tipo de ritual que se esté celebrando. En lo que respecta las bebidas se presentan 4 refrescos, 4 cervezas, 4 copitas de refino.

El entrevistado es uno de los músicos más reconocidos dentro de la comunidad de Zihuateutla, porque ejecuta diferentes tipos de música entre ellas: la música para la danza de los toreadores, música para la danza de los migueles; música para el carnaval, música para la danza de los tejoneros y finalmente, la música de “las flores” (dedicada a los rituales y ofrendas que encabezan las curanderas).¹³⁴ Esta última es la actividad que más desempeña el músico cuando se le invita en casas particulares de Zihuateutla, así como en comunidades vecinas para amenizar los rituales. El músico señala que los instrumentos que domina son el violín y la guitarra. Refiere además que cuando recibe invitaciones en los rituales invita a una persona quien le acompaña y apoya a tocar la guitarra.

De su actividad, señala claramente la forma en que recibe reconocimiento a través de las invitaciones en su comunidad y en otros lugares:

E: ¿En qué comunidades lo invitan?

I: Pus hay muchas, a veces me buscan, voy a tocar allá en La Uno, otra vez voy este Huauchinango, viene un señor me busca, pus me voy a tocar por allá, otro aquí en Ocomantla, pues no mas ahí son, cuando me buscan, me sale también, me invitan a tocar, pus me voy a tocar allá

E: Claro y ahí ¿qué tipo de música les va a tocar?

I: Pus es el de las flores,¹³⁵

Es importante señalar que entre la música de las flores y la música para los procesos dancísticos hay mucha diferencia. Para el caso del baile de la música de las “flores”, se caracteriza por una sola forma de ejecución de los pasos,¹³⁶ es exclusivo para ceremonias y rituales religiosos que más adelante se describirán, así mismo, cuando los danzantes inician y terminan su actividad dancística tienen que bailar 12 sones ó 24 sones, ello para pedir permiso ó para dar gracias después de la actividad dancística. Se puede decir que la música de las flores es la música principal que usan los totonacos de Zihuateutla como medio de comunicación con los dioses o muertos dependiendo del tipo de ceremonia ó ritual que se esté realizando. Para el caso de la música de las danzas de San Miguel, Toreadores, Tejoneros, Carnaval, la música sugiere una actividad dancística desde otros niveles, en las que destacan la variedad de pasos, los movimientos rítmicos, y sobre todo el drama que se desarrolla en cada

¹³⁴ Entrevista con músico del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 62 años, 2011.

¹³⁵ *Ibíd.*

¹³⁶ El baile de la música de las “flores” implica una sola forma de ejecución de pasos en el sentido de que no existe variedad de pasos y sólo se ejecuta el zapateado en cada pie en forma de una 1 y 2 ya sea en un solo lugar o avanzando.

una de las danzas tienen su propia música para ser ejecutadas, por ejemplo, para matar al toro en la danza de los toreadores, la lucha entre el bien (arcángel San Miguel) y el mal (Diablo) en la danza de Los Migueles. Es decir, la música es un elemento constitutivo de gran importancia en los procesos dancísticos de los cuales Jáuregui y Bonfiglioli (1996) señalan que “son hechos simbólicos complejos, constituidos por un núcleo de movimientos rítmico-corporales que se interrelacionan de manera variable con otras dimensiones semióticas” y además,

los desplazamientos kinético-coreográficos se combinan tendencialmente con música y canto, e incluso, en algunos casos, con declamación y gestualidad mímica. Así mismo, al cuerpo danzante se le viste y se le adorna a fin de que adquiera mayor fuerza expresiva, y el escenario supone una preparación claramente semantizada (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996: 19).

Es decir, los movimientos corporales, la declamación, la gestualidad sólo cobran movimiento y sentido a través de la música. De lo anterior, la ejecución de una variedad de música por parte del músico, no solo le permite poder recibir invitaciones en el desarrollo de los rituales o actividad dancística, sino que le permite distinguirse de los demás músicos y en la sociedad misma.

Es importante subrayar que el prestigio y distinción del músico queda sustentado en las invitaciones que recibe no solo en el interior de su comunidad, sino que a nivel regional como él mismo lo ha nombrado. Llama la atención su descripción de la invitación recibida:

E: ¿Y la gente le gusta o no le gusta los trabajos que usted hace?

I: Sí, le dan gusto por eso me vienen a buscar aquí, aunque yo le digo que vaya a buscar otro músico, pus no quieren ir porque...- no, de por sí aquí venimos, pus este a buscar a usted pus, como usted... usted sabemos este tocas, toca bien, pus por eso aquí venimos-. Me dijeron.¹³⁷

El relato del músico muestra el aprecio y el reconocimiento que le otorgan las personas por la calidad en la ejecución de los sones y de ahí se sustenta el prestigio, que le es conferido para ser partícipe en los rituales.

Por otra parte, el músico ha señalado que otra forma en que se le reconoce su trabajo es a través de regalos al finalizar su participación en los rituales:

¹³⁷ Entrevista con músico del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 62 años, 2011.

E: ¿Le dan algún regalo después de la actividad que hacen?

I: Nada más dan regalo, algo pus este...cuando se terminan este allá en su casa, pus me viene a dar algo de comida.¹³⁸

Dicha práctica es común en la sociedad totonaca de Zihuateutla, cuando concluyen los rituales, la entrega de regalos (comida, refino, refrescos ó cerveza y otros elementos que constituyeron la ofrenda) a las personas distinguidas que participaron en el ritual y es el caso del músico, de los cortadores de cabeza de guajolote y también de las curanderas quienes encabezan los rituales, como una forma de honrar y otorgar prestigio a las personas que hicieron posible el ritual.

Esta forma de distinguir a las personas en Zihuateutla aparece de nuevo en los intercambios de regalos que realizan las familias totonacas cuando finaliza la celebración del “día de muertos” el 3 de noviembre. Las familias llevan comida y bebidas a sus amigos, compadres, familiares y viceversa, aclarando que esta actividad no tiene nada que ver con la función de los músicos, sino que es una muestra de las formas en que entre totonacos se comparten los alimentos como una forma de agradecer y reconocer a sus amigos, compadres, familiares y una manera de fortalecer los lazos de amistad.

También merece destacar que en las actividades del músico y de las danzas en Zihuateutla, destacan algunas representaciones en torno a la forma en que se desarrollan los aprendizajes, ya que se encuentran ligadas a una concepción mágico-religiosa.

Una de las creencias arraigadas entre los músicos es que algunas danzas pertenecen al patrono de la comunidad: “San Manuel”. Lo anterior debido a que los músicos de Cuahuitlan Veracruz, músicos que fueron contratados para instruir al músico de Zihuateutla, sus honorarios fueron cubiertos con recursos de la iglesia y por eso, la sociedad totonaca de Zihuateutla cree que tanto la música como las danzas pertenecen al patrono del pueblo. También se encuentra muy marcada la creencia de que los miembros de la comunidad aprenden muy fácilmente los pasos de la danza porque el patrono, de forma mágica, les facilita el aprendizaje, señalando que a diferencia de otras comunidades, cuando quieren aprender se les dificulta la ejecución de los pasos y en ello se explica el que otras comunidades vecinas a Zihuateutla: Ocomantla, La Unión, Tecpatlán, Patla, Chicontla, entre muchas otras, no cuenten con

¹³⁸ *Ibíd.*

grupos de danzantes y recurran a los capitanes de danza en Zihuateutla para solicitar su participación en las ferias patronales.

También está la creencia de que cuando una persona desea dominar algún instrumento musical (el violín, la guitarra) es necesario la presentación de una ofrenda el día del “ix chichini kiwi”, por estar dedicado este tiempo a los músicos como se ha descrito en el apartado sobre los “20 días totonacos de Zihuateutla”, lo que se supone favorecerá con mayor rapidez el desarrollo de las habilidades en la ejecución de la música. Es decir, no es suficiente el sólo interés y vocación por la estética musical. Es ante todo necesario propagar el oficio a través de su vinculación con lo sagrado.

4.1.3 ¡Ay mis toreadores! ¡Vamos a bailar unos sones! ¡Pero bien zapateadito! Conquistando y ganando prestigio social.

Otro de los cargos que asumen algunos varones de Zihuateutla y que se remite sólo a los varones es el de Capitán de danza. Se logró entrevistar al capitán de danza de los toreadores, quien ha ofrecido elementos de su iniciación como capitán, así como de los momentos en que fue logrando reconocimiento social en la sociedad totonaca.

Destaca que su proceso de iniciación fue desde los 6 años. Empezó a participar en la escuela (primero en la primaria y luego en la secundaria) cuando los maestros organizaban eventos cívicos. De ahí recibían invitaciones en la región, principalmente en la feria de Huauchinango. Algo característico de su iniciación es que la propia danza tiene diferentes niveles que él tuvo que ir pasando:

“...bueno, primeramente yo participé como un toriadorcito como quien dice, un toreador chiquito, luego de ahí, empecé a bailar como caporal o como mayoral, entonces ahí este [...] fui dando cuenta cómo es la danza. Ahí donde fui aprendiendo los pasos, los sones que se bailan en esta danza”.¹³⁹

Antes de describir la composición de la danza de los toreadores es importante señalar que las danzas son

...el fondo religioso que manifiesta situaciones de organización. Se ingresa para cumplir promesas que a veces abarcan toda la vida y otros solo algunos años....Son el teatro y baile coreográfico que representa en forma dramatizada escenas de la cultura y sus

¹³⁹ Entrevista con capitán de danza del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011

glorias...”,...Sabien bien que no se exhiben, sino cumplen con Dios... (Giménez, 1978: 128,163, 164, en Navarro, 1991: 77-78).

Lo anterior coincide con lo que ha expresado el capitán de danza de los toreadores en el sentido de que la danza está constituida por diferentes personajes, entre ellos el caporal, el vaquero, el mayoral, el Juan poblano, los toreadores, la maringuilla¹⁴⁰ (china poblana) y el toreador que lleva el toro. De acuerdo con Navarro (1991),

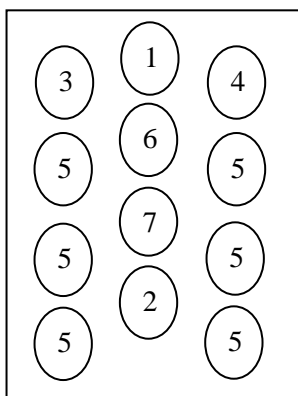
Los toreadores es una danza de 15 elementos que describen a un grupo de rancheros tras un toro pinto, siempre acompañado de una “maringuilla” (hombre vestido de mujer), donde se busca, se le laza, se le torea y se mata y se invita la carne; mediante el diálogo entre “el capitán de la danza y el caporal”,¹⁴¹ la danza ofrece dramatizado las labores del campo. (Navarro, 1991: 78).

Por su parte Jáuregui y Bonfiglioli, (1996) refieren que en el caso de las denominadas danzas-drama o danzas teatrales –dentro de las que se deben incluir las danzas de conquista-, este aspecto comunicativo se ve potenciado por la intención de desarrollar y expresar una “narración”.

Para la ejecución de la danza de los toreadores, los personajes se disponen formando 3 filas. Las dos primeras filas las encabezan el mayoral (3) y el Juan poblano (4), cada uno representando la fila y los toreadores (5) se colocan atrás de estos personajes. Entre las dos filas aparece la tercera, en la que primero aparece el Caporal (1), atrás de él la maringuilla (6), luego el toreador (7) quien lleva el toro en su cabeza, y hasta atrás el vaquero (2) tal y como se muestra en el siguiente esquema de acuerdo a la numeración asignada anteriormente.

¹⁴⁰ Este personaje lo asume una joven de entre 12 a 17 años

¹⁴¹ La frase entre comillas es una observación propia, ya que el diálogo es entre el capitán, el Caporal y principalmente con el vaquero y no solo con el caporal como describe el autor.



Fuente: Elaboración propia con los datos de las entrevistas a profundidad.

La composición de la danza muestra un sello masculino, ya que en su mayoría lo asumen varones, en tiempos anteriores al estudio, para el caso de la maringuilla lo asumían hombres vestidos de mujer. El Caporal (1) y el Vaquero (2) representan al charro mexicano vestidos como tal y son ellos quienes emiten discursos alusivos a la muerte del toro, son quienes ejecutan el drama para lazar y matar el toro y después festejarlo junto con la maringuilla. Cabe señalar que tanto el caporal como el vaquero son los personajes con más alto rango, ya que son los que dirigen la danza en su totalidad.

Respecto al momento en que el capitán de danza recibió el nombramiento y las personas que le otorgaron el cargo señala:

E: ¿Recuerda usted a alguien o algunas personas de acá de la comunidad, quienes le nombraron o quienes le otorgaron ese compromiso? ó ¿cómo fue eso?

I: Bueno, pues nadie me dijo que yo sea yo el capitán, sino que con el tiempo, o sea con varias danzas ya había yo participado, pues ya había yo pasado como caporal, no, como mayoral, como Juan Poblano, como vaquero, entonces, [...] cuando ya empecé a este, a aprender bien los pasos de la danza, porque la danza de los toreadores consiste en 76 ó 78 sones para estar bailando en esta danza.¹⁴²

De la cita anterior, cuando el informante señala: “nadie me dijo que yo sea yo el capitán”, queda claro que el asumir el cargo es por decisión propia, lo que también indica que el prestigio se va ganando por los conocimientos acerca de la danza, sobre

¹⁴² Entrevista con capitán de danza del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

todo el dominio de los sones, además de haber asumido diferentes personajes a lo largo de su historia personal como danzante. El conocer y saber ejecutar los sones no es suficiente, sino que se hace necesario conocer la relación entre la danza y lo mágico religioso, ya que como ha señalado el informante: “ser un capitán de danza, tiene sus aspectos, sino que también [...] hay que saber qué costumbre, [...] o qué clase de compromisos se..., consiste dentro de la danza”. Cuando refiere a costumbres y compromisos, ellas tienen que ver con las prácticas religiosas a las cuales se encuentra ligada la danza:

E: ¿Hay algunas otras cosas que hay que considerar como capitán de danza o como danzantes, qué hay que tener?

I: [...] Yo cuando empecé a bailar esta danza, [...] nos decían los capitanes que nos enseñaron esta danza que es muy [...] delicado pues, que no puede uno andar por ahí hacer cualquier cosa porque si no, se enferma uno, es lo que nos platicaban los otros, [...] entonces decimos nosotros tiene [...] creencia más que nada, [...] sí porque al empezar a bailar, pues primero [...] hay que pedirle al Santo Patrón, porque según, él [...] lo compró, porque fue su dinero, [...] porque esta danza no es nativo de aquí de la comunidad, sino que fue traído desde la comunidad de Cuahuitlan Veracruz y esta danza fue traído desde 1961.¹⁴³

La cita anterior se refiere en gran medida a las responsabilidades y cuidados que implica asumir la danza ya que, como señala el capitán, “no puede uno andar por ahí”, es decir, se debe evitar sostener relaciones sexuales mientras se participa en la danza porque pueden provocar enfermedades entre ellas, mareos, pesadillas y otras que el capitán de la danza ha señalado. Por su parte, Navarro (1991) describe en su estudio con los totonacos de Zihuateutla que “si alguien no cumpliera con los requisitos, será castigado por San Manuel (patrono del pueblo), evidenciándolo frente a la comunidad para su desprestigio”.

De ahí la importancia de pedir permiso o pedir perdón ante el patrono del pueblo antes de iniciarse en la danza y al finalizar dar las gracias. Otra de las dimensiones de lo sagrado en relación con la actividad dancística, es la que indica el capitán de danza de los “Migueles” quien señala que acepta y asume el compromiso de dirigir a los danzantes para venerar y dar gracias al patrono del pueblo de Zihuateutla “San Manuel” por el bienestar de su familia y muy especialmente para pedir por una buena producción en sus cultivos durante todo el año, “ya que el participar en

¹⁴³ Entrevista con capitán de danza del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

alguna danza es debido a promesas temporales o permanentes, donde el danzante ha obtenido un bien o está en pedimento del mismo hacia el Santo Patrono” (Navarro, 1991). Como había planteado el músico en los apartados anteriores, la danza se liga al patrono debido a que con los recursos de la iglesia se pagó a los músicos, quienes enseñaron la danza y desde ese momento se estableció que pertenece al patrono. Por ello se le hacen ofrendas antes y después de participar en la danza. Es importante mostrar que cuando es la feria del Patrono San Manuel ligado a Corpus Cristi, que corresponde celebrar a finales de mayo o principios de junio, los danzantes asumen el compromiso de bailar durante una semana y en ella es claro visualizar los ritos de pasaje que asumen tal y como se muestra en la descripción que presentan Jáuregui y Bonfiglioli (1996) retomando la armadura definida por Van Genep (1909) al señalar:

En nuestro caso, encontramos el siguiente esquema para las danzas de conquista. El paso de la condición normal previa hacia la situación de marginación consiste en rituales en los que se privilegia la armonía grupal, por el acto ritual de vestirse, la comensalidad colectiva y la armonía coreográfica. En la fase de marginación se desarrolla la temática del conflicto –con todos los matices: desafíos, combates, traiciones, victorias, muertes, etc.- y corresponde al momento en que los actores-danzantes representan personajes del tiempo mítico. Por último el retorno a la nueva situación normal también implica rituales de armonía, semejantes a los del inicio (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996: 23).

Lo anterior se asemeja a la forma en que los danzantes de Zihuateutla abordan su actividad dancística durante toda la semana en las que intervienen rituales de entrada, desarrollo y desenlace tal y como se muestra en el esquema (**Anexo 2. Ritos de paso en la danza**). Dentro del esquema de los ritos de paso que atraviesan los varones totonacos de Zihuateutla, en la tercera fase, rito de incorporación, es interesante la práctica *lilaktsijon* (*ver en el fondo*), una actividad dirigida por las curanderas quienes por medio de rezos, colocan una jícara y preparan agua combinada con refino. Posteriormente, piden a cada uno de los participantes de la danza y los músicos que depositen una bolita de incienso. Si se hunde, significa que el participante ha cometido un pecado, y si no, refiere que la persona ha atravesado el periodo dancístico de manera limpia. Es decir, en la primera, es una forma en que los totonacos identifican y señalan la deshonra del danzante y por consiguiente su desprestigio como danzante. El segundo, evidencia el buen comportamiento y la distinción que se reconoce ante los integrantes de la danza. Es importante señalar que

una vez identificado el que ha cometido la falta, las curanderas intervienen para pedir perdón al patrono del pueblo por el participante, haciéndole limpias para que no se enferme o se afecte a alguno de los participantes.

Lo característico en el desarrollo de las ofrendas es la participación de las mujeres, tanto las curanderas como las esposas de los danzantes, quienes se integran activamente al preparar y trasladar los alimentos que serán presentados en el pedimento por la salud de los danzantes que hacen las curanderas.

De la invitación de las curanderas destaca que cuando es la feria del pueblo de Zihuateutla que tiene una duración de una semana, el capitán de danza junto con el vaquero, el mayoral, el Juan poblano invitan a dos curanderas quienes presentarán las ofrendas en el inicio, durante y al finalizar la actividad dancística como refiere el propio capitán:

E: ¿Existen otras personas que intervienen a la hora de ejecutar la danza?

I: Bueno pues sí, este, sí intervienen curanderas o rezanderas como se les nombra aquí, porque son dos personas o dos señoras que le piden permiso o le rezan al Santo Patrón para que salgamos bien, o este, que regresamos en buen estado cuando salimos a participar.¹⁴⁴

La participación de las curanderas es fundamental en el desarrollo de las actividades del capitán de danza, lo que les otorga un alto prestigio ya que son ellas las que explican y dan sentido a las diferentes prácticas religiosas dentro de la localidad de Zihuateutla.

Por otra parte, una de las formas en que se puede identificar y sustentar el prestigio que tiene el capitán de danza son las invitaciones en el interior de la comunidad y fuera de ella para participar en diversos eventos, principalmente en las ferias patronales.

E: ¿En qué otros lugares los han invitado para presentarse como danzantes?

I: [...] pues yo como danzante, pues hemos participado en diferentes comunidades, [...] un poblado vecino que es Chicontla y este, hemos ido a participar [...] en Patla, en Huauchinango, en la ciudad de Zacatlán y este, hemos ido a participar hasta hayá.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Entrevista con capitán de danza del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

¹⁴⁵ *Ibíd.*

Es de importancia señalar que el reconocimiento logrado por el capitán de danza empieza a tener una cierta decadencia cuando fallece el músico. El capitán lamentó la pérdida de uno de los músicos reconocidos por ser el principal tocador (músico) de la danza de los toreadores. Los vecinos de Zihuateutla argumentan que la muerte del músico fue por el consumo constante del refino. Lo que lleva a sugerir que el alcohol no solo entorpece las acciones de los varones sino que también es causante de muerte.

La ausencia del músico marca el riesgo de que la danza deje de practicarse y, además, opaca el ánimo y prestigio del capitán por seguir fomentando su actividad dancística en la comunidad tal y como argumentó:

E: ¿Cada qué tiempo los invitan, es constante o cómo es?

I: [...] hasta ahorita pues no hemos este, yo, prácticamente casi ya no he salido a participar seguidamente porque pues [...] hace poco falleció, bueno es un gran persona, [...] él este nos tocaba los sonos cuando participábamos a la danza, [...] le gustaba participar también con los niños, [...] pues ahorita el señor don José, Salvador José, pues prácticamente, nuestro músico o nuestro tocador pues ya falleció, ya va a ser un año que falleció este músico y yo como capitán de danza, siento como, bueno para mí es una gran tristeza que digamos porque pues prácticamente, pues la danza ya se va acabando, sí porque aunque haya otros músicos ya no es igual, [...] pues este señor era a todo dar, cualquier cosa que le digáramos, salía con nosotros, pues ahorita no sé si pueda yo participar todavía esta danza [...].¹⁴⁶

Ante esta situación, en la comunidad de Zihuateutla algunos jóvenes danzantes están asumiendo el papel de capitanes de danza y músicos con el objetivo de destacar y también buscar ganar prestigio social, y la reacción del capitán de danza es el señalar que los nuevos capitanes desconocen el verdadero sentido de la danza y hacen cambios en la ejecución de los pasos:

E: ¿Por qué dice usted que no es lo mismo?

I: Sí porque prácticamente, pues yo lo que me enseñaron desde que empecé a participar esta danza es lo [...] que yo hago, [...] o sea, no cambio nada de pasos, no cambio nada de versos¹⁴⁷, todo eso, sino que lo que me enseñaron pues es lo que yo sé, o sea, más que nada no invento nada, [...] de que hay canciones de querreque o algo así,

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷ Los versos refieren al discurso que emiten los integrantes de la danza a la hora de ejecutar la danza como por ejemplo: ¡Ay mis toreadores! ¡vamos a bailar unos sonos! ¡pero bien zapateaditos! entre otros discursos a la hora de torear y matar al toro.

pues este ya meten entre las músicas y empiezan a bailar pero no es así, sino que, nosotros como capitanes o como danzantes de la danza pues todavía seguimos manteniendo los mismos sonos, que empezaron a bailar en la comunidad más que nada.¹⁴⁸

El capitán de danza defiende en todo momento lo que sabe acerca de los sonos y versos de la danza de los toreadores como algo original y que los nuevos jóvenes danzantes empiezan a introducir nuevas canciones como el de Querreque que no tienen nada que ver con la danza de los toreadores. Dicha actitud demuestra de alguna manera el poder y dominio que ejercen con lo que saben.

Hasta aquí se ha descrito de manera general los cargos de tipo religioso que algunos varones totonacos asumen en la comunidad de Zihuateutla y de las formas en que ganan reconocimiento social por su oficio. En el siguiente apartado se muestra una descripción general de algunas de las ceremonias y rituales que realizan los totonacos, en donde la interacción de los cortadores de cabeza y de los músicos es de suma importancia en cada uno de los rituales.

4.1.4 Ceremonias y rituales religiosos entre los totonacos: “takit”, “tacheket”, “li kotanun”, “tatimajat”, “a kuenta”. Espacios para la producción masculina.

En primer lugar es importante señalar que para los totonacos de Zihuateutla, las ceremonias y rituales expresan un orden cosmogónico acerca de su identidad, por lo que para ellos dan sentido a su existencia en su vida cotidiana y el no desarrollarlos puede provocar serias enfermedades para la familia. Ya que, como han señalado las curanderas, los cortadores de cabeza de guajolote y el músico, los sku uananin (los que provocan la enfermedad) pueden aparecer cuando no se realiza la ceremonia del “takit”, “tacheket”, o los rituales religiosos hacia el inframundo dedicados a los muertos, entre los que destacan: “li kotanun”, “tatimajat”, y “a kuenta”, como han dado cuenta los informantes.

Las ceremonias y rituales¹⁴⁹ que realizan los totonacos son celebrados con apego al calendario de los “20 días totonacos de Zihuateutla” presentados en el capítulo tercero (3.1.2). El propósito del siguiente texto es dejar claro que en algunos de los rituales que se describirán, se funda y explica la producción masculina de

¹⁴⁸ Entrevista con capitán de danza del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

¹⁴⁹ La información que se presenta de las ceremonias y rituales es limitada ya que no se hace un análisis profundo del significado de los elementos que lo constituyen, sino que solo se ofrece una descripción general de cada una de ellas.

algunos varones, como por ejemplo la actividad de los cortadores de cabeza y de los músicos.

Así mismo, antes de describir las diferentes ceremonias y rituales, es importante aclarar que son espacios en donde algunos varones fundan y dan sentido a su masculinidad al desempeñar oficios y cargos (músicos, cortador de cabeza de guajolote y varones quienes elaboran collares, coronas y xochipares¹⁵⁰) útiles en las ceremonias y rituales como se describirá en los siguientes apartados. Pero lo verdaderamente notable es que el poder y dominio que socialmente ostentan los varones totonacos, tanto el músico, como el cortador de cabeza de guajolote y los hombres en general, empiezan a desvanecerse cuando las mujeres (curanderas) toman el poder, su sola presencia impone respeto y dominio en las ceremonias y rituales, ya que son las que “saben”, dirigen y ordenan el curso de cada una de las ceremonias y rituales tal y como se muestra en los siguientes apartados.

“Takit” (levantamiento)

En primer lugar, la ceremonia del levantamiento del bebé, cobra importancia para los totonacos debido a que permite celebrar y dar gracias por el nacimiento de un nuevo ser en la familia. Este ritual es conocido por los totonacos como: “takit” ó “levantamiento del bebé” y consiste en un proceso religioso de limpia a través del temazcal.¹⁵¹ Referido a los “20 días totonacos de Zihuateutla”, esta actividad se realiza en el tiempo del “xtanken” (lugar de la diosa madre) ó natsitni (madre) que corresponde al número 11, debido a que está dedicado a la diosa de la fertilidad. La ceremonia consiste en que una vez que la madre dio a luz a su bebé en su casa, los familiares proceden a organizar el levantamiento, para ello se contrata a una curandera quien dirigirá la ceremonia religiosa; además, una mujer (nana) quien se encarga de asistir a

¹⁵⁰ Los xochipares se componen de hojas “paluh”. Estas se juntan en pares y en medio de ellas se coloca un ramo de flores de cempaxúchitl y luego se amarran. Los xochipares son un complemento de los collares y coronas; son colocados en la ofrenda y también los participantes los llevan en la mano mientras bailan al ritmo de los sones.

¹⁵¹ s m (También *temasca*) Baño de vapor tradicional mesoamericano, generalmente construido en un cuarto de adobe, parecido a un horno, en cuyo interior se ponen piedras al fuego, que se rocían constantemente con agua y con algunas hierbas olorosas. Diccionario del Español de México (DEM), El Colegio de México, Disponible en: <http://dem.colmex.mx/moduls/Buscador.aspx?id=8> (19/02/2013). Para el caso de los totonacos, el temazcal es denominado x’akg y no solo representa un simple baño que proporciona beneficios en términos de salud, sino que está cargado de significado, ya que en él se purifica a los recién nacidos.

la curandera y la madre que ha dado a luz. La nana es la que prepara el temazcal y las hierbas que se utilizan para el baño.

Así mismo, se contratan a músicos quienes amenizan la ceremonia y una persona quien se encarga de elaborar las coronas, collares y xochipares, que en este caso puede ser el mismo cortador de cabeza de guajolote quien se encarga de este trabajo. La actividad se realiza en el interior de la casa, sitio donde la mujer dio a luz a su bebé. En este espacio, la curandera coloca una caja de madrea (huacal)¹⁵² y sobre ella se instalan los regalos para las natsitni (madre) que consiste en: tamales, refrescos, chocolate, pan, refino, la colocación de 12 cruces, junto con una vela en cada uno, que en su conjunto se le conoce como: *talakchin* (amarre)¹⁵³ compuesta por tiras de madera de ocote amarrado con hule¹⁵⁴; las cruces son colocados sobre las hojas que en totonaco se denominan “palulh”¹⁵⁵.



“Talakchin”: amarre. Fotografía tomada por Alfonso Hernández Olvera (22/01/2011: 02:07 pm)



Hoja que se utiliza para la elaboración de los xochipares. Fotografía tomada por Alfonso Hernández Olvera. (22/01/2011: 02:07 pm).

Otro de los elementos que se colocan en la ofrenda son: el jabón, el cigarro, y finalmente un pollito, al cual se le corta uno de sus dedos de la pata y la sangre es regada sobre las 12 cruces y con ello también se marca una cruz en la frente, en el pecho y en la espalda (a la altura de la cintura) tanto del bebé, como de la madre y el padre. Sobre la ofrenda se colocan las coronas y collares elaborados con flor de cempasúchitl y los xochipares representando la coronación de la madre de la fertilidad. Las coronas y collares también son colocados en la cabeza de la curandera, a su asistente (nana), a los músicos y la persona quien preparó los collares y coronas. Terminando el ritual, la curandera procede a repartir las

¹⁵² Huacal: caja parecida a una jaula, hecha de varas o de tablas delgadas de madera, que se usa para transportar objetos delicados, como loza, fruta o verdura: un huacal de jitomate, un huacal de uvas. Diccionario del Español de México (DEM), El Colegio de México, Disponible en: <http://dem.colmex.mx/moduls/Buscador.aspx?id=8> (30/01/2013).

¹⁵³ El amarre está formado por tiras de ocote, amarradas con hule en forma de cruz. En total son 6 cruces para el caso del ritual del levantamiento. Para su colocación son acompañadas con una moneda ó billete y ceras amarillas, tal y como se muestra en la imagen.

¹⁵⁴ El hule es una madera a la que se le quita su corteza para obtener el material que se utiliza en los amarres. La capa se machaca con una piedra hasta obtener una tela delgada y se seca al sol. Una vez seco se deshebra para obtener los hilos que serán utilizados para amarrar las cruces de ocote. Como recomendación de los entrevistados, es necesario que este material se prepare con un mes de anticipación antes de que llegue el día del ritual.

¹⁵⁵ Palulh son hojas alargadas, tal y como se muestra en la imagen. Estas hojas son básicas en todos los rituales ya que se utilizan como tapete para colocar las cruces, las ofrendas, y la elaboración de los xochipares.

ofrendas (tamales, chocolates, pan, bebidas etc.) a los participantes y finalmente quema las cruces en una vasija de barro.

Posteriormente, previo a la realización de la ceremonia, la “nana” ha estado asistiendo y preparándole el temazcal a la mujer que ha dado a luz. Señalan las curanderas que en total son 12 veces las que tiene que pasar al temazcal la madre junto con su bebé, y aclaran que las 12 veces no tienen nada que ver con los meses del año. Las 12 veces son distribuidas de dos en dos por cada día. El día en que se presenta el ultimo temazcal es cuando ya se hace la ceremonia del levantamiento, pero eso sí, las curanderas aclaran que tiene que ser en el tiempo del “xtanken” (día de la diosa de la fertilidad) de otro modo no tendría sentido la ceremonia porque es a la diosa a quien se le presenta la ofrenda. Es importante señalar que respecto al número 12, que es el número común en las diversas ceremonias religiosas, las curanderas no han dado una fundamentación clara sobre su significado. En su estudio con totonacos, Ichon indica que los números

12 y 13 son sin duda los más cargados de significación. Expresa para el totonaca la dualidad sexual, macho (13) y hembra (12) cuya conjunción representa la plenitud, la perfección: la mayor parte de las divinidades son a la vez macho y hembra (Ichon, 1990: 40).

Al indagar con las curanderas de Zihuateutla sobre la descripción que proporciona Ichon acerca de la dualidad sexual de los números 12 (hembra) y 13 (macho), explican que no tiene nada que ver con la dualidad sexual, ya que el 12 aplica tanto para hombres como para mujeres y no aparece el número 13 en los diferentes rituales. Por ello, puede plantearse como hipótesis que en la sociedad totonaca de Zihuateutla, las mujeres ostentan el poder en las representaciones y prácticas mágico religiosas al desconocer el número 13 que corresponde a los hombres de acuerdo a Ichon, y además, tendría relación con la definición del nombre de la comunidad “Zihuateutla” que quiere decir, “tierra o lugar de la Diosa Cihuateotl”, significado compuesto de Cihuateotl “Diosa Nuestra Madre”, así mismo, los nativos de la comunidad definen la palabra Zihuateutla como “Mujer que gobierna” (Diego, 1991: 16). Otro de los elementos que parecen fundamentales en la comprensión del término “Cihuateotl” (P. Alberti en Rosales, 2006:125) señala que el término “cihuateteo” se refiere a “(mujeres muertas durante el parto) convertidas en diosas, las cuales se dirigían al segundo cielo situado al oriente, considerado el lugar de la Casa de Maíz, Cihuatlampa o rumbo de las mujeres” (F.Baez-Jorge en Rosales, 2006: 125). Lo

anterior sugiere una cierta relación con la ceremonia del “levantamiento del bebé” ya que nos remite directamente a una cuestión del parto. Por otra parte, el situar a las mujeres en el oriente coincide con el término “xtanken” término que es afín a lo que refieren las curanderas al definirlo como el lugar donde se ubica la diosa madre.

Otra de las aclaraciones que señalan las curanderas, es que el 12 no tiene ninguna relación con los meses del año. Ellas sitúan al número 12 en representación de lo bueno para la presentación de ofrendas a los Dioses.

Volviendo al tema de la ceremonia “Takit” (levantamiento), las curanderas indican que algunas familias dejan pasar mucho tiempo antes de realizar el levantamiento y ello provoca que la diosa de la fertilidad empiece a enfermar al bebé o a la madre por no haber realizado la ceremonia, y entonces se dice que: “sku uam’a ix natsitni” lo está enfermando la diosa madre. Otro de los datos interesantes es que donde la mujer da a luz, el lugar donde se llevó a cabo la ceremonia del levantamiento, se reserva, de tal forma que nadie pueda acceder a ese espacio y si así fuere, señalan las curanderas que la diosa de la fertilidad se le contamina, por lo que le provoca enfermedades al bebé como por ejemplo legañas en los ojos y en el caso de la madre hinchazón de pies. De lo anterior, es claro que la constitución física de los totonacos se explica y fundamenta desde una noción mágico religiosa que le da sentido a su vida y a su salud. Es válido aclarar que esta práctica se encuentra cada vez más en proceso de desaparición, debido a las constantes campañas de salud que promueve el Estado rechazando las prácticas que dirigen las parteras y curanderas con el argumento de que las parteras no utilizan herramientas especializadas ni cuentan con los conocimientos necesarios para atender los partos de una forma más higiénica y por lo tanto ponen en peligro la vida de las mujeres. Es importante señalar que en la región de Zihuateutla no existe hospital especializado con un enfoque intercultural y en el que se revalore y revitalice la medicina tradicional que ostentan los totonacos de Zihuateutla. Los centros de salud que aparecen en algunas comunidades son solo para ofrecer consultas porque no están equipados para tratar los partos y otros padecimientos, lo que a obliga a las familias a asistir a los hospitales integrales del Estado ubicados en La Ceiba Ávila Camacho, Xicotepec de Juárez y Huauchinango, Puebla a una distancia de 1 hora en promedio. Ante tal situación, se solicita la intervención de una partera.

“Tacheket” (lavatorio)

Otro de los rituales característicos dedicados a los que han muerto, tiene que ver con el tacheket o (lavatorio) que se realiza el día del “Xtanken” (día de la diosa madre o diosa de la fertilidad) que corresponde al número 11 del calendario totonaco de Zihuateutla. Este ritual también es dedicado a los padres que han muerto, el cual consiste en lavarle los pies y manos a la persona que representa al muerto, es decir, al “lak xoko”, así mismo se le baña en el temazcal. Algo que llama la atención de lo que describen las curanderas, es la elaboración de un tamal del tamaño de un bebé y adentro lleva un pollo entero cocido, que se usa para representar a un bebé, es decir, es una representación del hijo o hijos que tenían la(s) persona(s) a quien se les hace el lavatorio de pies y manos. El tamal (bebé) y será colocado en una tela para mecerse por dos personas (mujeres asistentes de la curandera) mientras le cantan diciendo: “tuntuuun, tuntuuuun, tuntuni skgata”¹⁵⁶ un canto popular en los totonacos para calmar a un bebé que llora. Las mecedoras mecen y le cantan al tamal (bebé), entran y salen de la casa.

Es importante señalar que esta ceremonia es un espacio para conmemorar a los varones y mujeres de Zihuateutla, pero sobre todo una forma de honrar a los hombres y mujeres muertos; si no se lleva a cabo, persistirán las enfermedades en los familiares de los muertos, supuestamente provocadas por el “xtanken” (diosa de la fertilidad).

“Li kotanun” (atardecer)

En tercer lugar, tenemos el ritual: “Li kotanun” que es sinónimo de “atardecer”. El ritual del “li kotanun” se realiza el día del “kanin” (día del muerto) que corresponde al número 16 también inscrito en el calendario de “los 20 días totonacos de Zihuateutla”.

El ritual de “Li kotanun” es dedicado especialmente a uno de los padres ó abuelos que han muerto y para que pueda atravesar el inframundo piden que se les celebre la fiesta del “Li kotanun”. Señalan las curanderas que los muertos solicitan su celebración al provocar enfermedades en los familiares vivos, quienes experimentan fiebre, dolores de cabeza, mareos, dolores en las articulaciones, entre otros síntomas,

¹⁵⁶ El tuntuuuun hace referencia a los movimientos de la hamaca y el skgata es el bebé.

que incluso pueden provocar la muerte de alguno de los familiares mientras no se celebre el ritual.

En esta actividad las curanderas se dirigen hacia el panteón, junto con los familiares del muerto, los músicos, el “lak xoko” (representante del muerto) y el cortador de cabeza de guajolote. La curandera, llevando consigo un bastón de madera en el panteón, golpea el suelo 7 veces con el bastón mientras invoca al muerto y a la vez va tirando refino sobre el camposanto y sirviéndole a la persona en quien se transferirá el espíritu del muerto.

Como parte del ritual de “Li kotanun”, la curandera elabora un muñeco en representación de la persona que ha muerto (hombre o mujer),¹⁵⁷ el cual va a ser colocado en un sitio denominado “ka likotanun” ó lugar del atardecer (sitio sagrado de los totonacos de Zihuateutla) ubicado en dirección en donde se oculta el sol. Esta práctica del “Li kotanun” es el inicio del siguiente ritual, el “Tatimajat”, cuatro días”.

“Tatimajat”/ (4 días) ó “Tatimajat tawa” (comida de los cuatro días)

Las curanderas y los cortadores de cabeza de guajolote no proporcionaron una definición clara sobre la naturaleza del nombre que se asigna a este ritual. En el ritual intervienen por lo menos 2 curanderas, “lak xoko”, 1 cortador de cabeza de guajolote, músicos, así como las personas que apoyan como asistentes, por ejemplo, las mujeres que colaboran en la preparación de los alimentos, las personas que se encargan de preparar el temazcal, otras personas quienes preparan los collares, coronas y xochipares que serán presentados y usados en el ritual.

El “Tatimajat” (4 días) se celebra al tercer día en que se llevó a cabo el “Li kotanun” y también es un ritual para acompañar al muerto y que pueda entrar al inframundo, ya que como refieren las curanderas cuando mueren no pasan directamente a descansar en paz, la noción de las curanderas es que los muertos tienen que pasar primero a una etapa de castigos, además de presentarse ante el misín (animal, Gotiti ó diablo). Esto coincide con lo que ha señalado Ichon (1990) sobre “el dueño de la tierra Montizón (deformación del nombre del emperador azteca Moctezuma, que reinaba en Tenochtitlán en el momento del Arribo de Cortés). También señala que el aspecto profundo de la tierra:

¹⁵⁷ El muñeco tiene que representar al tipo de personaje, hombre o mujer, a quien se le celebra colocándole el tipo de ropa que le corresponde, además de representar también sus herramientas de trabajo que usaba en vida.

Es el dominio del Diablo. Qotiti, Dueño del Más allá (Kalinin); Dueño del dominio de los Muertos, criatura de Montizón. Gotiti es aliado íntimamente, si no confundido, con el Dueño del Fuego; como a él, se le imagina bajo la forma de un hombre –o de una mujer- de rostro negro que evoca al dios náhuatl del cielo nocturno, Tezcatlipoca, dios de los Muertos y del interior de la Tierra (Ichon, 1990: 146-147).

En el acompañamiento del muerto en el ritual “tatimajat”, se presenta la ofrenda que consiste en: 7 tamales, 7 panes, 7 atoles, 7 refrescos, 7 cervezas, 7 refinós, 7 amarres, 7 collares, 7 coronas, 7 xochipares, entre muchos otros elementos pero siempre numerados de 7 en 7 para representar a la muerte. En la sociedad totonaca, el número 7 es otro de los números comunes en los rituales dedicados a los muertos, lo cual coincide parte de lo que describe Ichon referente al número 7.

el 7 y 17 son, en efecto, nefastos. Se les emplea indiferentemente, y a menudo en concurrencia, para todo lo que concierne a los maleficios, la magia negra y la contra-magia. 7 es más bien el número que representa a los muertos (Ichon 1990: 39).

Para el caso de Zihuateutla, el número 17 no figura en la concepción de las curanderas.

Prosiguiendo en la descripción del ritual “tatimajat” (4 días), todos los participantes pasan al temazcal, de ahí, toda la noche se hace el ritual en la que se presenta el “lak xoko” (representante del muerto), quien empieza a hablar por el difunto para dar cuenta de lo que vivió en vida y de poder comunicar el amor que siente por sus familiares que ha abandonado en la vida. Ya en la madrugada, se presenta nuevamente la ofrenda que consiste en sus 7 chocolates y 7 platos con mole. Posteriormente se procede a bailar el guajolote por parte del cortador de cabeza. Durante el baile se hace el corte de cabeza de guajolote y la sangre será regada sobre el amarre, las curanderas emiten una serie de rezos y al final queman el amarre en una cazuela para después trasladarlo al monte a un sitio denominado como “pumakan” (espacio para tirar ó desechar) ubicado en la orilla del pueblo. En dicho sitio, los desechos de la ofrenda son colocados en el tronco de un árbol para que no los alcancen los perros. Respecto a la cabeza de guajolote, es enterrada en el interior de la casa y lo demás es repartido a partes iguales entre las curanderas y el cortador de cabeza de guajolote para consumirlo. Lo anterior coincide con lo que narra Godelier (1998) al indicar que:

Los dones de los hombres a los dioses se realizan mediante actos de ofrendas y mediante la destrucción de las cosas ofrecidas. Sacrifican víctimas, se procura elevar hasta los dioses el olor del incienso y los vapores de los sacrificios y, eventualmente, se consume la carne de los animales sacrificados (Godelier, 1998: 51).

De este modo se completa la fiesta del difunto, es decir, logra obtener los primeros permisos para poder entrar al inframundo.

“A cuenta” (culpa)

Finalmente, otro de los rituales que llaman la atención es el ritual de “a cuenta” que es sinónimo de falta por haber sostenido relaciones sexuales fuera del matrimonio y este ritual se realiza el día de “ka pachichi” que como se ha descrito anteriormente, es un día maléfico debido a que hace referencia a la vida de los perros. Esta práctica se desarrolla para los hombres y mujeres que han cometido faltas. Mientras no se realice el ritual, los muertos aun no pueden entrar al inframundo. Señalan las curanderas que este ritual es semejante al ritual del “tatimajat tawa” “comida de los cuatro días”, la diferencia es que un guajolote chico se entierra en donde se generó la culpa ó en todo caso, se entierra un huevo de guajolote, y los otros elementos que se presentan en la ofrenda también son presentados de 7 en 7. Así mismo, señalan las curanderas que de no realizar el ritual, el muerto que tiene “a cuenta” o culpa, provoca enfermedades en la familia tales como la fiebre, diarrea, dolor de cabeza, infecciones en la piel y en los genitales, etc. hasta provocar la muerte tal y como narran las curanderas. Este ritual es una forma de identificar y demostrar públicamente la deshonor y desprestigio de algunos hombres y mujeres en vida, lo cual tiene consecuencias en la salud de los familiares del muerto. Además, es claro que en vida ya no es posible sancionar las faltas, pero que antes de entrar en el inframundo, los muertos son sancionados por el misín ó diablo tal y como relatan las curanderas. Por su parte, Ichon (1990) en su estudio con totonacos señala que el Gotiti (diablo) es dueño del Kalinin (más allá).

En general, estas son algunas de las actividades ceremoniales y rituales que se realizan en Zihuateutla ligadas a los tiempos que refieren a los “20 días totonacos de Zihuateutla”, sin negar que existan otros rituales como por ejemplo cuando se hace evidente la relación que tiene la religión con la política con el “Katla tatlahuan” “ritual grande”, dedicado al lavatorio y la colocación de una nueva prenda para el patrono del

pueblo de Zihuateutla, así como del lavatorio de pies y manos de las autoridades que entran en función o que estén ejerciendo el poder. Con los ejemplos mostrados se trata de dar a conocer que la vida, salud y las actividades cotidianas de los hombres y mujeres totonacos están fuertemente referidas a los tiempos desde un sentido mágico religioso.

Es importante señalar que las diversas ceremonias y rituales son claros ejemplos de lo que refiere Godelier (1998) sobre la cuarta obligación (los dones de los hombres a los Dioses y a los hombres que representan a los Dioses). Es decir que para el caso de los rituales del “levantamiento del bebé”, “tacheket (lavatorio) se encuentran dedicados a la Diosa madre o diosa de la fertilidad. Y en cambio “Li kotanun”; “Tatimajat”/ (4 días) ó “Tatimajat tawa” (comida de los cuatro días); “A kuenta” (culpa) son espacios para conmemorar a los muertos. Dichas ceremonias y rituales de los totonacos son dones que se ofrecen a las dos instancias Dioses y muertos ya que como refiere Godelier (1998) al citar: “Mauss afirma que los espíritus de los muertos y los dioses “son los auténticos propietarios de las cosas y bienes del mundo. Es con ellos que resultaba más necesario intercambiar, y más peligroso no hacerlo”. Es decir, el no ofrecer los dones a los dioses y muertos, provoca enfermedades en las personas como se ha dado cuenta en cada uno de los rituales antes descritos, y como advierte Godelier (1998) “del hecho de que los dioses y los espíritus son a priori superiores a los hombres, y que los donantes (los hombres) son, en principio, inferiores a los receptores (los dioses)”.

Otro de los aspectos a destacar en los rituales tiene que ver con la forma en que los totonacos logran contacto directo con los dioses y muertos, siendo necesario la contratación de una persona (mujer), y es el caso particular del “lak xoko” (representante) a quien se le habla y ofrecen los dones y sacrificios (guajolote), y a la vez se le pide por la salud de los familiares. Así mismo, los dioses y muertos responden garantizando corresponder por los dones ofrecidos. Lo anterior implica un esfuerzo y un respeto de lo sagrado, que como la define Godelier (1998:245) “lo sagrado es un cierto tipo de relación de los hombres con el origen de las cosas de una índole tal que en ella, desaparecen los hombres reales y aparecen en su lugar dobles de sí mismos, hombres imaginarios”.

Y en estas ceremonias y rituales, algunos varones despliegan una serie de capacidades, lo que les permite ganarse el prestigio, distinción y poder por lo que hacen, claros ejemplos son la función del músico, los cortadores de cabeza de

guajolote y otro de los cargos que han destacado los propios varones es la confección de los collares, coronas y xochipares que normalmente asumen los varones. Estas funciones son medulares para cada una de las ceremonias y rituales y, más aun, su desempeño permite la producción masculina y su distinción ante otros varones, además de que el oficio de músico y el cargo del cortador de cabeza en Zihuateutla son exclusivos para los varones. Sin embargo, como se ha señalado al principio de este apartado, la presencia de las curanderas en las ceremonias y rituales desplaza la función de los varones a un segundo plano y ellas pasan a ocupar un lugar privilegiado por ser ellas quienes tienen contacto directo con los dioses ó muertos dependiendo del tipo de ceremonia y ritual religioso que se esté celebrando, y sobre todo, porque son ellas quienes poseen conocimientos de tipo religioso y de los procedimientos para la ejecución de las ceremonias y rituales. De esa manera, ellas legitiman su dominio y poder sobre las acciones de los varones al colocarlos como colaboradores, no solo en los rituales, sino también en la sociedad totonaca de Zihuateutla, ya que como se ha señalado en apartados anteriores, las curanderas revitalizan la práctica agrícola de los varones a través del pedimento a los Dioses. En cuanto al poder político-religioso que despliegan las mujeres y/o el mundo de lo femenino cabe citar la reflexión de Godelier sobre la investigación de Annette Weiner:

Tomando sobre todo sus ejemplos de Polinesia, la autora nos lleva a admitir que gran parte de los bienes preciosos consagrados como tesoros de un clan, como símbolos de un rango y de un título, o de aquellos que circulan como objetos preciosos en los dones-contradones asociados a los rituales del nacimiento, del matrimonio y de la muerte, son bienes femeninos, bienes producidos por las mujeres y sobre los que éstas disponen de derechos particulares... En polinesia, la mujer en tanto que hermana, goza de un estatus superior al hombre en tanto que hermano, y se considera que la hermana en tanto que mujer está más próxima a los antepasados y a los dioses, a lo sagrado (Godelier, 1998: 55).

Lo anterior difiere del planteamiento de Bourdieu (1998:16) al señalar que “el dominio masculino está suficientemente bien asegurado como para no requerir justificación: puede limitarse a ser y a manifestarse en costumbres y discursos que enuncian el ser conforme a la evidencia, contribuyendo así a ajustar los dichos con los hechos”. Por su parte, Godelier (1986:137-138) en su estudio con los Baruya refiere que “el chamanismo es un campo de acción abierto tanto a la actividad de las mujeres como a la de los hombres, el único de la acción social en el que ambos sexos asumen

rigurosamente una misma función”. Considerando los dos argumentos tanto de Bourdieu y Godelier, para el caso de la sociedad totonaca, queda demostrado que las mujeres hacen la diferencia en el sentido de que han legitimado un poder de tipo mágico religioso al dirigir diversas ceremonias y rituales, pero además, es importante plantear que las funciones que desempeñan hombres y mujeres ha sido establecida socialmente y en este sentido se puede entender que los varones siguen ejerciendo dominio en el establecimiento de funciones como acertadamente lo ha planteado Bourdieu al indicar que “la resistencia masculina a asumir sus responsabilidades en lo doméstico debe concebirse como estrategia premeditada para defender privilegios privados y para frenar la autonomía femenina en el diseño del propio proyecto vital” (Arconada, 2008:5). La cita anterior está ligado al comportamiento que han asumido los varones de Zihuateutla ya que como relatan las curanderas, a pesar de estar predestinados para la curandería prefieren evadir el compromiso justificando que no tienen los conocimientos para la cocina y por tener muchas responsabilidades en su trabajo agrícola y través de un ritual y limpias¹⁵⁸ encabezado por una curandera, transfieren su poder a su esposa. La actitud evasiva de los varones confirma que las funciones se establecen social y culturalmente y, con mayor énfasis, los varones ejercen dominio en el establecimiento de las funciones.

Las mujeres curanderas también han explicado que su poder surge en sus sueños, los dioses les comunican para que asuman la función de curanderas y además son dotadas de capacidades adivinatorias para atender los rituales y comprender el sentido de los “20 días totonacos de Zihuateutla”. Una vez que las nuevas curanderas aceptan la responsabilidad, ellas cumplen inicialmente como asistentes de una curandera con experiencia y después de un tiempo son nombradas curanderas formalmente y establecen su local propio a un lado de la casa familiar.

Otro dato interesante que llamó la atención, refiere a las narraciones que han ofrecido las curanderas al señalar que su función tiene sentido por autodefinirse diferente a otras personas que no son de la comunidad, es decir, los habitantes de Zihuateutla viven un sentido mágico religioso diferente a otras comunidades. Las mujeres curanderas han hecho notar que las personas se mueren repentinamente porque no han buscado entender el origen verdadero de su enfermedad para resolverlo y depender solamente de la medicina alópata. Con ello, las curanderas tratan de

¹⁵⁸ La limpia la realiza una curandera quien pide a los dioses retiren el poder al varón acercando y moviendo las velas en forma de cruz en la frente, en el pecho, en la espalda del varón y enseguida se hace lo mismo con su esposa quien va a asumir el poder.

explicar que la muerte probablemente se deba a un ritual que no se ha celebrado a los muertos en alguno de los rituales y por consiguiente provocan el fallecimiento de uno de los integrantes de la familia.

A todo lo anterior, las mujeres fundamentan y reproducen roles y prácticas locales que social, cultural e históricamente se han establecido en la sociedad totonaca de Zihuateutla.

Por otra parte, es necesario señalar que la función de las curanderas contribuye en impulsar el honor y prestigio masculino cuando despliegan acciones a favor de las actividades agrícolas para que los varones obtengan una buena y abundante cosecha como se ha descrito en el capítulo 3 del apartado 3.2. Al mismo tiempo, las mujeres curanderas ejercen poder y dominio sobre los varones por tener el control religioso en las diversas ceremonias y rituales, lo que les permite constituir su honor, ganar prestigio social y sobre todo, distinguirse de las demás mujeres. Es importante mencionar que entre las curanderas hay actitudes de lucha de poder al evidenciar los malos trabajos de otra curandera. Aclaro que dicha temática no se profundizó durante el estudio.

4.2 Formas de mantener y perder el prestigio masculino

Son diversas las estrategias para mantener y perder el prestigio que se ha logrado. En las funciones que desempeñan los varones de Zihuateutla, ellos mismos refieren ciertas recomendaciones, por ejemplo: el caso de los campesinos:

E: ¿Qué tipo de comportamientos habría que mostrar para mantener ese prestigio y no perderlo?

I: pues más que nada este, aquí lo que debe uno de hacer es ser amable con todos, hay que ser respetuoso con todos, hay que respetar mucho a la gente, a los demás compañeros, llevarse bien con ellos, y echarles también la mano si tienen algún problema, hora si, de alguna manera tiene uno que mantenerse el prestigio.¹⁵⁹

Es decir que el prestigio social que se ha logrado en el interior de la comunidad, el mantenerlo, implica un comportamiento ético mostrando amabilidad, respeto y el apoyo a los demás compañeros en situaciones problemáticas que pueden ser de tipo económico ó familiar. El trato y apoyo que se brinda a la gente permite ganar un

¹⁵⁹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

reconocimiento, además de que dichos comportamientos también permiten constituirse como hombre honorable tal y como se ha señalado en los apartados anteriores.

Respecto al prestigio social agrícola, de acuerdo a lo que plantea el campesino, se encuentra ligado a un comportamiento moral que incluye cumplir la palabra en los tratos y no quedar mal con los demás como se muestra en el siguiente segmento.

I: Pues, como te acabo de comentar, cumpliendo los tratos o los compromisos que haga uno, de esa manera pues he mantenido mí prestigio, porque me llevo también con todos y este pues yo respeto mucho a la gente y pues de esa manera nunca he perdido el prestigio que tengo.¹⁶⁰

Otro de los campesinos sugiere algunos elementos para mantener el reconocimiento logrado:

E: ¿Qué tipo de comportamientos hay que mostrar para mantener ese reconocimiento que uno ha logrado, alcanzado por su trabajo en el correr de los tiempos?

I: Pues totalmente hay que [...] portarse bien, no insultar a los vecinos, tratar de no tener enemigos, pues así es como puede uno tener un buen reconocimiento.¹⁶¹

La falta de cumplimiento no solo del respeto y de los tratos que se contraen entre hombres, sino que también la falta en el servicio comunitario también puede provocar el desprestigio social como señala otro de los campesinos:

Pues, para perder ese prestigio pues es fácil, solamente que ya no cumplas en todos los servicios que hagas o que des, solamente así, puedes perderlo, hasta te pueden correr de aquí porque no das servicio.¹⁶²

La cita anterior refleja de algún modo que en el interior de las comunidades totonacas en las que se ha realizado el estudio, el prestigio de los varones se encuentra constituido a base de actividades colectivas caracterizado por las faenas comunitarias, ya sea para el chapeo de los caminos, mantenimiento de las escuelas y cooperaciones económicas exigidas por la autoridad del pueblo y por parte del presidente de la asociación de padres de familia en las escuelas. Durante el trabajo de

¹⁶⁰ *Ibíd.*

¹⁶¹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

¹⁶² Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

campo no se descubrió ningún caso en el que se haya corrido a alguien por falta de cumplimiento en el servicio comunitario. Algo que llama la atención es que para la elección del inspector municipal es elegido por la comunidad en una asamblea y después de ello, el ritual “katla tatlhuan” en la que las autoridades electas se les hace entrega de los bastones de mando y a la par una ofrenda ante el patrono del pueblo (San Manuel). En el periodo en que desarrollé el trabajo de campo constaté un descontento colectivo con el inspector municipal debido a que se ha impuesto su cargo para fungir como presidente por segunda ocasión para el periodo 2011-2013, lo que ha provocado una desobediencia colectiva en la comunidad, ya que a pesar de las invitaciones por parte de la autoridad para realizar las faenas comunitarias, en estas, asisten tan solo 5 ó 6 personas cuando existe cerca de 2000 habitantes en la comunidad. Lo anterior, es una forma en que la comunidad toma medidas cuando se violan sus derechos y se impone el poder sobre el pueblo.

En el ámbito religioso, para el caso de los cortadores de cabeza de guajolote, advierten algunas prácticas que han de evitarse para asegurar las invitaciones y ello se refleja al describirse la forma en que se asume el trabajo durante el ritual:

E: ¿Puede perderse ese valor, ese reconocimiento que le da la gente?

I: Se puede perder si no te cuidas, así como digo, primero hay que trabajar y si te ve la gente que trabajas bien, pues ya el otro día te van a invitar, si no trabajaste bien ya no te invitan, ya buscan a otro.¹⁶³

Es decir, entre los cuidados a considerar para el ejercicio de la actividad como cortador de cabeza de guajolote, está el evitar tomar demasiado vino antes de que se inicie la actividad lo cual evita ejecutar incorrectamente el trabajo en el que se participa tal y como narra uno de los cortadores:

E: ¿Qué cuidado hay que tener para no echar a perder el trabajo que se hizo?

I: Pues no mas este, que me cuidan y este que no haga yo nada, que no provoque yo mis compañeros, no diga yo nada, por eso digo yo: - mejor voy a tomar poquito caña, lo que me invitan no para emborrachar, si no, este ya borracho, ya voy a estar provocando a mis compañeros invitados y así después este, van a decir: -que no quedó el trabajo lo que hicieron porque habló mal el que mató guajolote, estaba provocando a sus compañeros o provocó al dueño

¹⁶³ Cortador de cabeza de guajolote del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 60 años, 2011

de la casa- es lo que no está bien, no digo nada, me quedo así calladito, aunque medio tomado pero no decir nada.

E: ¿Hay alguna otra cosa que quiera decir, acerca de esto de los cuidados que hay que tener?

I: Sí, pues yo digo, porque hay unos que empiezan a tomar aunque todavía no hacen su trabajo, este, cuando llega la hora de su trabajo ya están tomados, ya no mas están cayendo y después este van a descabezar guajolote pues ya con cuidado, a lo mejor se pueden lastimar con machete, porque el guajolote hay unos que si no pegaste bien pues se mueve y si ya se movió y todavía no se muere se puede cortar y por eso yo me cuido. Hay unos que no lo cuidan su trabajo. Lo hacen bien o ya no bien, pues da vergüenza, da pena así no hacer trabajo así, no vamos a cumplir nuestro trabajo lo que quieren las personas que te invitan.¹⁶⁴

El cortador muestra algunos elementos importantes que hay que considerar para seguir manteniendo el prestigio, entre ellos el no tomar demasiado vino para no insultar a los otros participantes del ritual o al propio organizador del ritual ya que, como argumenta el cortador de cabeza, algunos empiezan a tomar antes de cumplir con el compromiso poniendo en riesgo su propia integridad física arriesgándose a cortarse con el machete. Pero algo más importante que señala el cortador es evitarse la vergüenza de ser el culpable de que no se cumpla el propósito del ritual por insultar (maldecir o provocar violencia) durante la actividad. En ese caso se tendría que repetir el ritual en otro momento, lo que implica más gastos para la familia que organizó el trabajo. Otro de los cortadores de cabeza ha reportado que cuando el ritual realizado no resulta del todo bien, persisten las enfermedades en la familia y es necesario volver a repetirlo. El repetir la actividad recibe el nombre de “takzajni” como señala el cortador de cabeza: “participé en un “Taksajni”. Es cuando se hace dos veces el ritual cuando no queda. No lo recibe (a quien se le ha presentado la ofrenda), nuevamente empiezan las enfermedades”.

Por lo anterior, la participación en los rituales, y en específico la de los cortadores de cabeza, es muy delicada debido a que es necesario guardar ciertas abstinencias, sobre todo de tipo sexual ó de evitar el consumo de alcohol en exceso para no faltarles el respeto a los demás participantes y entorpecer la actividad, así mismo, se pide a los varones que después de las ceremonias y rituales no entren a trabajar en el campo de manera inmediata para no ensuciar el trabajo hecho, tal y como ha narrado la experiencia de uno de los cortadores de cabeza de guajolote:

¹⁶⁴ *Ibíd.*

Cuando termino de cortar la cabeza, no voy al trabajo en el campo, voy hasta los 12 días. Le hago caso la costumbre. Descanso y no voy a la leña, porque si voy al campo me puedo accidentar, o cortar. En cuanto haya pasado los 12 días después ya puedo trabajar. Porque según, no debes ir al campo porque te ensucias y para el que se le hizo la ofrenda también se limpió, y entonces hay que cuidarse. Los que van solamente a participar, caso de las mujeres en la cocina pues no pasa nada. Pero en el caso del cortador tiene que cuidarse. Tampoco debe ver a la mujer. Desde cuando uno inicia ya no debe buscar a otra mujer, ya es como una curandera. Por eso la gente lo invita a aquel que sí se cuida y no anda viendo a otra mujer. Porque solo está pensando en dios y no pensando en cosas malas. Se cuida, si hace cualquier cosa pues rápidamente se puede enfermar o morir. Si se porta bien dios le da buena vida porque cumple bien con su trabajo. Eso es muy delicado, no es seguir cualquier camino sino lo bueno.¹⁶⁵

Es importante señalar que el insulto de los hombres durante el ritual no solo representa una falta ante los participantes, sino que trasciende a un nivel más grave, ya que se provoca el desagrado de los dioses ó muertos. Como refieren los propios cortadores de cabeza, en esos casos los dioses o muertos no reciben o no les agrada los dones que se les ofrecen, por lo que las ceremonias y rituales no surten efecto y persisten las enfermedades y en tal caso hay que repetir el ritual (takzajni). Dicha situación no solo desmerita el honor del cortador de cabeza ó del músico, sino que se provoca su desprestigio, además de cerrar las posibilidades de contratación.

Queda claro que son necesarios ciertos cuidados al asumir la función de cortador de cabeza de guajolote ó de músico. Para el caso del músico, señala que mientras se participa con los danzantes en la feria del pueblo que dura una semana, es necesario separarse de la esposa:

E: ¿Cuánto tiempo hay que separarse?

I: pus, lleva tiempo como, lleva de 12 días...sí...hasta que pasa... la fiesta...pus así ya, ya se puede juntar otra vez su esposa. También los danzas duermen en casa del capitán pus esta peligroso dice el capitán, no pueden ir a... dormir en su casa.¹⁶⁶

En general, mantener el prestigio implica tener la capacidad de respetar a los demás, evitar provocar insultos no solo entre los varones, sino ante los dioses ó muertos a quienes se les ofrecen los dones. Así mismo, la importancia de cumplir la

¹⁶⁵ Cortador de cabeza de guajolote del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 68 años.

¹⁶⁶ Entrevista con músico del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 62 años, 2011.

palabra y de evitar generar violencia en los diferentes espacios sociales. Todo ello permitirá mantener el prestigio o de otro modo se puede perder.

4.3 Ser hombre y su relación con el alcohol

Otro hallazgo del trabajo de campo sugiere que con las representaciones que poseen los varones totonacos acerca del alcohol, su consumo puede causar la pérdida de prestigio social que se ha ganado al obstaculizar el buen cumplimiento del oficio o el cargo de forma cabal, tal y como ha señalado uno de los cortadores de cabeza de guajolote.

Algunos varones campesinos han explicado su opinión respecto a la relación entre el ser hombre y consumir alcohol:

E: ¿Tienen algo que ver o no el alcohol para ser hombre?

I: No, pues hasta ahorita para ser hombre no necesitas tomar alcohol o beber alguna bebida alcohólica, yo pienso que no, porque no es necesario eso. El hombre pues es hombre como quiera, si no toma o toma, el hombre sigue siendo hombre.¹⁶⁷

Otra perspectiva de los campesinos, muestra una serie de características para definir a un hombre en la sociedad totonaca:

E: ¿Qué opina usted con relación a esto, alcohol y ser hombre?

I: Bueno pues yo creo que el alcohol no lo hace uno hombre, no te hace hombre porque el alcohol nada más, hora sí, perjudica la salud y este, un hombre pues es aquel que [...] puede sacar adelante, bueno aquí lo reconocen un hombre [...] aquel que educa bien a sus hijos, ve por sus hijos, es responsable con los trabajos, con los contratos, todo lo que haga, [...] hora sí, que no falla con los tratos que haga, [...] ese si es hombre, porque [...] no se puede reconocer a un hombre [...] que habla con puras mentiras, no cumple con sus obligaciones más que nada, un hombre tiene que cumplir con sus obligaciones tanto como en su casa, en lo social, así lo que es en la comunidad tiene que ser responsable.¹⁶⁸

La cita anterior proporciona una serie de datos que explican la honorabilidad de un hombre, señalando en primer lugar que el alcohol es nocivo para la salud y que un verdadero hombre es aquel que se encarga de educar a sus hijos, el ser responsable

¹⁶⁷ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

¹⁶⁸ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

en los tratos, además de que no puede ser reconocido aquel varón que habla con mentiras y que olvida su responsabilidad familiar y social. A pesar de lo anterior, de las observaciones hechas en el trabajo de campo en Zihuateutla, son numerosos los varones (adolescentes, jóvenes y adultos mayores) quienes se embriagan en los diferentes establecimientos los días domingos, por ser un día de descanso después de las jornadas intensas de trabajo en el campo, así como en días festivos como la feria patronal del pueblo. En algunos varones, la embriaguez ha generado serios problemas de violencia familiar y ha puesto en riesgo su propia vida. Son evidentes los casos de desintegración familiar en que los varones afectan el bienestar de su familia por no aportar ingresos económicos. La embriaguez también es causante de riñas entre varones y a menudo intervienen policías municipales para encarcelar a aquellos que alteran el orden público. Han habido casos de varones que por su embriaguez han irrumpido en casas ajenas pretendiendo sostener relaciones sexuales con la mujer, pero ello les ha provocado perder su honor por tal acto y han sido encarcelados y multados en la presidencia municipal de Zihuateutla por su mal comportamiento. Un caso particular de violencia y muerte entre varones, es el caso de un hombre que irrumpió a una casa ajena estando ebrio, pero sin percatarse de que estaba el hombre de la casa y cuando trataba de forzar la puerta fue embestido a machetazos a tal grado de que fue desfigurado en todo el cuerpo y después arrojado en un barranco, quedando totalmente irreconocible tal y como relatan los vecinos de Zihuateutla.

Otra de las versiones sobre el ser hombre con relación al consumo de alcohol, es la respuesta de uno de los campesinos al solicitarle su opinión respecto del dicho: “el que no toma, no es hombre”:

Si se trata de eso, de que el que no toma no es hombre, pues eso es mentira ¿verda?, porque pues si no más toma uno para ser ridículos, pues no tiene caso ¿verdad? Este, para ser hombre no necesita uno andar de borracho.¹⁶⁹

Es decir, que desde la perspectiva del campesino, el alcohol no contribuye en ningún sentido en el ser hombre, argumentando que el acto de consumir alcohol conlleva a hacer el ridículo en el ámbito social y sugiere que para ser hombre no es necesario alcoholizarse. Sin embargo, a pesar de que los varones totonacos caen en cuenta de los riesgos que provoca el alcohol, ellos lo siguen consumiendo.

¹⁶⁹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

Por otra parte, es claro que para la sociedad totonaca, el aguardiente es fundamental en las diferentes ceremonias y rituales que se han descrito anteriormente, ya que el aguardiente puede llegar a cumplir diversas funciones para las curaciones e invocaciones que encabezan las curanderas. Un acto característico en los totonacos, es que cuando se sirve una copa de aguardiente ó incluso una cerveza, antes de beber, se convida a los dioses o a la muerte dependiendo del tipo de ritual que se esté oficiando, tirando un poco de la bebida en el suelo en forma de cruz y pronunciando el siguiente discurso:

A ik tauamani
A ik tatiyamani
Tu kin tlak uat
Tu ki skakanat
Lha ti pu uana lha kin taualh
A ik tauamani

Aquí te estoy convidando
Aquí recibimos
Lo que es mi cansancio
Lo que es mi sudor
No vayas a pensar: - ¡no me convidó!-
Aquí te estoy convidando...¹⁷⁰

Se pronuncia el mismo discurso cuando se sirve el vino al “lak xoko” (persona ó representante del muerto), o al dios (patrono del pueblo) a la hora de servirle el vino para calmar su sed y porque así lo pide. Para el caso del ritual dedicado a un muerto, a través del “lak xoko” pide a sus hijos le sirvan y sacien su sed, mientras les dice que los quiere mucho y que estaba esperando el momento para que le calmaran la sed. El acto de tirar la bebida en el suelo, también sucede en la vida social de los varones, esto es cuando los amigos les invitan una copa de refino o cerveza.

El mismo acto es característico en las ofrendas que presentan las curanderas de acuerdo al tipo de ritual que se esté celebrando. Bajo la ofrenda, las curanderas tiran 7 copitas cuando es dedicado a los muertos y 6 o 12 copas al tratarse de rituales en días favorables como por ejemplo: en los festejos de los “jilininin” ó rayos. Lo que hay que señalar, es que sólo en los rituales las mujeres toman aguardiente y cerveza tal y como lo hacen los varones y no es común que las mujeres tomen en los establecimientos ya que de ese modo estaría en riesgo su honorabilidad. El que las mujeres tomen en los rituales indica que tienen también las mismas posibilidades de

¹⁷⁰ Discurso pronunciado por una mujer totonaca de Zihuateutla, 70 años.

experimentar una embriaguez al igual que los varones sin que sean sancionadas por tal acto, ya que socialmente es aceptado el que las mujeres se embriaguen mientras participan en el ritual.

Otra situación en la que pierden prestigio los varones en presencia de otros, sucede cuando la esposa del varón va al sitio en donde se encuentra tomando con amigos para pedirle que ya se vaya a la casa, y si no lo hace, la esposa lo espera y le insiste para que le acompañe. Cuando la mujer no va por su esposo, manda al niño o la niña para que vaya a llamar a su padre que se encuentra tomando en la cantina. Ante tales hechos, los otros varones le hacen burla juzgándolo como mandilón. Lo anterior es similar a lo que describe Gutmann en su estudio con la población de Santo Domingo en la ciudad de México, señalando que la población tiene la noción de que si la mujer sale a buscar a su esposo, lo haría aparecer ante los ojos de los demás como mandilón, y añade:

... el no etiquetar a un hombre como mandilón no solo implica ayudarlo a que no pierda prestigio, pues para muchos hombres y mujeres, el término tiene connotaciones negativas, es decir, para algunos, como Ángela, ser mandilón es una oposición positiva a macho; pero para otros no es sino una forma invertida de las jactancias vacías del macho (Gutmann, 2000: 331).

Durante mi viaje para el trabajo de campo en Zihuateutla, una persona a quien conozco por su trabajo como taxista en la región, comentó que en sus ratos libres toma algunas cervezas para relajarse y que también toma con algunos conocidos de Zihuateutla cuando lo invitan. En ese momento comentó que solo toma con adultos diciendo *–yo no tomo con niños–*. Explicó que conoce algunos varones en Zihuateutla, que mientras toman, va su esposa a buscarlos. De esta forma, entre varones es socialmente reprobado el que la esposa busque al varón ya que le desmerece el prestigio social como hombre y queda devaluado ante los ojos de otros varones al considerarlo como un niño a quien le ordena la esposa.

4.4 Tratos y contratos entre varones y mujeres: poder y dominación masculina

En la constitución del honor masculino merece importancia poner atención en las relaciones de poder que se tejen entre los hombres y mujeres totonacos de Zihuateutla. El honor y el prestigio de los hombres se encuentran fuertemente ligados a

las relaciones que van estableciendo con otros actores sociales en el contexto comunitario.

De acuerdo a los relatos que han expuesto los campesinos, las relaciones de poder son evidentes en la planeación, organización e implicación de las mujeres en los emprendimientos agrícolas.

En primer lugar, puede señalarse que los varones son los que se hacen cargo de la planeación y organización de los emprendimientos agrícolas y en ella se implican las mujeres y los niños. A pesar de que los hombres llegan a mencionar que consultan con la esposa acerca de la planeación y organización de los trabajos agrícolas, finalmente son ellos los que dirigen las actividades.

Se considera la participación de la mujer en el sentido de enterarlas de los trabajos a emprender y por otra, por el aporte de su mano de obra, como lo ha referido uno de los campesinos: “tiene que estar enterada, porque pues uno necesita uno de ella, ¿verda? porque este, pues tiene que darle atención al almuerzo, comida y cena y tiene que estar enterada de dónde anda uno, anda uno trabajando”.¹⁷¹

La cita anterior, muestra una forma en que a la mujer se le considera sólo por su aporte ya que ella es la que se hace cargo de los alimentos para que el varón pueda desarrollar sus actividades en el campo, pero su participación en la planeación agrícola no es clara.

Otro campesino, señalará que:

En partes planeamos yo y mi esposa, cómo debemos empezar a trabajar, nos ponemos a platicar y decimos: -vamos a hacer esta cosa, vamos a hacer este trabajo, vamos a invertir, vamos a empezar a trabajar y vamos a lucharle haber hasta donde podemos llegar-. Es el plan que hacemos cuando empezamos, tanto como en el campo, como en los animales, como en otras cosas, en otros trabajos, los planeamos los dos.¹⁷²

En esta versión, es otra la relación, ya que por lo que se puede entender, se ejerce una cierta “democracia” al socializar con la mujer el tipo emprendimiento a realizar, pero que finalmente, quien va a dirigir la actividad será el hombre.

Respecto a la forma en que se toman decisiones para la distribución de los ingresos económicos, el mismo campesino señaló:

¹⁷¹ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

¹⁷² Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

E: En cuanto a la forma en que se va distribuyendo el dinero, ¿quién lo decide o quienes lo deciden?

I: Pues más que nada es el hombre el que dice, porque es el que siempre está en frente

E: ¿La mujer no dice: vamos a utilizar el dinero para esto?

I: También, también la mujer debe de tener sus opiniones, porque haz de cuenta que los dos trabajan, los dos trabajamos y los dos decidimos también en partes, pues nomás el hombre debe de ver las cosas.¹⁷³

De la cita anterior, se puede notar que el hombre sigue teniendo el poder de decisión en cuanto al destino de los recursos económicos a pesar de que intenta reconocer la opinión de la mujer para decidir sobre el ingreso económico.

Otra de las prácticas en las que se pueden analizar las relaciones de poder en el ámbito agrícola refiere a la solicitud de tareas¹⁷⁴ o asignación de las mismas por parte de un “patrón”¹⁷⁵ ó “el rico” como suelen nombrar los campesinos a una persona que tiene poder económico. A continuación se describe una forma particular de hacer tratos entre los campesinos (peones) y patronos:

Yo voy con el patrón y vamos a ver la tarea, llegamos en el terreno, miramos primero qué tamaño están el monte o las hierbas que va uno a tumbarlos, y pues, ya empezamos a platicar. Observamos bien, y nos ponemos a platicar y empezamos a hacer el trato para ponerse de acuerdo. Yo cuando hago trato le pido una cantidad más elevada a lo que él me va a decir, si él me dice: te voy a dar 40, te voy a dar 37 peones¹⁷⁶ o 38 peones, yo le pido: dame 48 o 45 peones. Y pues a fin de cuentas el patrón me da, me dice: -te estás elevando mucho me dice-. No pues también hay que ver qué tanto, cómo está el monte. Pues hay que saber calcular, pues al fin de cuentas me dice: -pues hazlo en 40 peones nomas-. Y ya nos arreglamos, nos ponemos de acuerdo y a trabajar.¹⁷⁷

Es interesante ver cómo en la construcción de los tratos entran en juego una serie de habilidades de negociación para tratar de llegar a un acuerdo que convenga a las partes, y definir el número de días en que se realizará el trabajo cuando se hace

¹⁷³ *Ibíd.*

¹⁷⁴ La tarea se refiere a los contratos que hace el campesino con un patrón. Puede que el patrón busque al campesino para que le realice un trabajo, o el campesino pide el trabajo y le asignan la tarea por un número determinado de días dependiendo de la extensión de terreno que haya que preparar. Pueden ser contratos de 45 a 48 días en promedio, ya sea para el chapeo de los cafetales o la preparación del terreno para la siembra del maíz.

¹⁷⁵ Patrón: aquella persona que cuenta con recursos económicos y propiedades, y que tiene la capacidad de contratar a otras personas para la realización de trabajos en el chapeo, corte de café, entre otras actividades.

¹⁷⁶ Peón: refiere a las personas contratadas que ejecutan una tarea de tipo agrícola o cualquier otro oficio.

¹⁷⁷ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

referencia de cantidades como por ejemplo: 40, 37, ó 38 peones, y para tomar una mejor decisión, los campesinos ponen en juego la observación y el cálculo como por ejemplo: el estudiar bien el terreno de trabajo para no ser engañado por el patrón tal y como describe el campesino:

Hay que pasear en el terreno, hay que mirar bien el terreno cómo esta, hay que calcular que tanto de tiempo puede hacer un peón en el trabajo en un día [...] y sacas tú un cálculo todo el terreno que está y ya le pides lo que le vas a pedir, eso es todo...Pues hay que saber pedir, hay que saber, hay que observar, hay que pensar también, hay que mirar bien, observar bien para que el patrón no te engañe, porque los patrones son patrones y se quieren aprovechar de uno, pero hay que ser inteligente también en esos trabajos.¹⁷⁸

Cuando el campesino refiere que “los patrones pueden aprovecharse de uno” tiene que ver con que asignen menos días para la realización del trabajo y él tenga que pagar menos y el campesino salga perdiendo y ejecute la actividad por más días, y por ello, hablaba de la importancia de recorrer, observar bien el terreno, identificando el grado de dificultad para la limpia, lo que garantizaría de alguna forma que el campesino no pierda.

Desde el principio, el campesino puede advertir al patrón señalándole que el trabajo se tendrá que hacer por más días de lo que se había acordado como lo plantea: “yo le digo al patrón, si pierdo los peones que tú me estás dando y si le meto demás, tú me vas a pagar los peones que yo le voy a meter demás, o sea, el patrón a fuerza tiene que reconocer a los peones si es demás”.¹⁷⁹ De esta forma, el patrón queda consciente de que si el trabajo implica mayor tiempo tendrá que cubrir el pago a los trabajadores. Así mismo, el trabajador tendrá que redoblar esfuerzos para avanzar rápido y por ello la importancia de observar y calcular bien las condiciones del terreno. El contrato que se hace es de palabra y queda en las partes de cumplir con el compromiso aceptado y el campesino lo refiere de la siguiente forma: “...lo tienes que terminar porque lo tienes que terminar, porque es un trato, y si no lo terminas, pues ahí ya perdiste. Lo tienes que hacer, lo tienes que cumplir porque es palabra de hombre”.¹⁸⁰ Queda en el campesino la responsabilidad de terminar a tiempo el trabajo, pero sobre todo, de cumplir la palabra que es una de las formas para defender el honor

¹⁷⁸ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

¹⁷⁹ *Ibíd.*

¹⁸⁰ *Ibíd.*

y adquirir el prestigio demostrando capacidad para realizar el trabajo ante los patrones, amigos y familia. Además, es necesario señalar que los contratos que establecen los varones, los sitúa en una lucha de poder y defensa del honor tal y como refiere López Moya (1999):

El campo de la producción local del género contempla una red de relaciones y de luchas simbólicas a través de las cuales los sujetos construyen jerarquías de dominación y de subordinación genérica. Al adecuar su comportamiento a las construcciones locales del género, los varones adquieren prestigio y poder como hombres (López Moya, 1999: 96).

Es decir, que para ser varón honorable y prestigioso, usando términos de López Moya, implica “tener cabal el pensamiento”: adecuar su comportamiento y maneras de relacionarse a los valores locales de la masculinidad (López Moya, 1999). Así como entre los Tojolabales, que para demostrarse públicamente como hombres ejecutando la práctica del Jokwanel o jalar a una soltera para hacerla su esposa y mediante el cual algunos solteros Tojolabales construyen su identidad masculina, entre los totonacos de Zihuateutla, el cumplir la palabra en los diferentes contratos define la honorabilidad del varón, pero sobre todo lo conduce hacia una distinción social entre otros hombres de la misma localidad. Por su parte Núñez (en Amuchástegui y Szasz, 2007) indica que la capacidad de realizar un buen trabajo y el valor económico que representa, permite obtener distinción:

Entre los ámbitos de construcción y expresión de la “hombría” Núñez advierte que los espacios del trabajo y la sexualidad están complejamente vinculados. Para los de mayor edad dentro del contexto cotidiano, ser hombre significa ser un buen trabajador reconocido (remunerado). El trabajo pagado distingue a los varones de las mujeres, los desliga de la niñez y de la dependencia paterna, les confiere adultez y hace que los demás varones los acepten como sujetos de derechos y deberes (Núñez en Amuchástegui y Szasz, 2007: 23)

Desde otra dimensión, Pitt-Rivers (en Peristiany, 1968: 22) señala que el honor es el valor ante los propios ojos y de la sociedad, ligado a la dignidad que se presume socialmente; para el caso de la sociedad totonaca, el honor se califica en la palabra empeñada, pero inmediatamente, en el cumplimiento de lo que se ha comprometido

verbalmente. Además, el buen trato y el apoyo a los demás, constituyen el verdadero honor, prestigio y distinción social entre los varones totonacos de Zihuateutla.

Volviendo a la tarea que asume el campesino totonaco en los contratos con patrones, él buscará a toda costa de aventajar el trabajo y ganar un poco más de lo que se estableció, como se muestra en la siguiente cita: “lo tiene uno que terminar el trabajo antes de los cuarenta, si es posible, si puedes ganarle unos 10 peones o 5 peones, qué mejor, pero si no se puede ganar nada, pues aunque así a manos, la cosa es que no pierdas ni un peón”.¹⁸¹ Cuando el campesino señala “antes de los cuarenta” da un ejemplo: si la tarea se establece en cuarenta días o peones, entonces tratará de hacerlo en menos días, que puede ser en 30 ó 35 días para obtener algo más de ganancias.

Después de haber descrito la forma en que se negocian las tareas, ahora corresponde revisar la forma en que el campesino que obtuvo la tarea, tiene que buscar a otros campesinos quienes le ayudaran a realizar el trabajo. En esta segunda parte, se desarrolla otro tipo de relaciones en las que el campesino contratado ahora asume un papel de patrón e invita a otras personas para que le ayuden: “pues yo, pues es que tengo muchos amigos, yo les digo, los invito, ayúdenme, tengo trabajo, tengo la tarea, vamos a trabajar”.¹⁸²

Como lo ha relatado el campesino, las tareas normalmente se desarrollan entre amigos o se invitan a personas conocidas y con experiencia en el trabajo. Una de las cosas que explicó el campesino es que ninguno de los que van a apoyar deben de saber el tiempo en que se estableció la tarea, sólo él: “no deben de saberlo, por el motivo de que, pues uno es el que se echa el paquete de ese trabajo. La responsabilidad es de uno no de ellos, por eso no deben de saberlo qué tanto de peones le pediste al patrón”.¹⁸³ La versión anterior, en primer lugar, sugiere una cuestión de prestigio en el campesino, ya que lo importante es quedar bien ante los amigos y principalmente ante el patrón que otorgó el trabajo. En segundo lugar, la relación del campesino con sus amigos también es una forma de ejercer poder y dominio, ya que sólo él posee la información y pide a sus amigos redoblar esfuerzos para terminar a tiempo el trabajo sin que los amigos sepan las condiciones del trato que se ha hecho.

¹⁸¹ *Ibíd.*

¹⁸² *Ibíd.*

¹⁸³ *Ibíd.*

Otra de las formas en que se ejerce dominio y obtiene prestigio en las relaciones sociales entre los totonacos, es la de los cargos que asumen algunos hombres quienes son contratados por sus conocimientos en cuestiones agrícolas, tal y como relata uno de los campesinos:

Pues hora sí que con el trabajo hay que ser responsable, porque si no eres responsable, por ejemplo ahorita yo donde estoy trabajando yo soy responsable de un trabajo, de [...] una huerta, soy el encargado ahorita hayá, y este yo tengo que ver qué es lo que le está haciendo falta la planta y este, qué es lo que hay que hacer para que dé una buena producción la planta, porque apenas plantamos, tiene un año y ojalá que ya dentro de un año ya esté produciendo la planta, y así como yo le digo yo al patrón: -hay que hacer esto, hay que apodar, hay que abonar-. y es lo que [...] estoy haciendo con este patrón... Porque él me encargó, él me pidió de favor que, porque él casi no conoce de huerta lo que es del café y este, me dijo: -me echas la mano y este ahí te encargas y le explicas a la gente cómo se va a trabajar, que es lo va uno a hacer y qué tiempo, hay me avisas dice, qué tiempo este se va hacer el otro trabajo, o se va apodar o se va deshijar o ya vamos a abonar dice -, y yo le tengo que decir todo cómo se va a ir llevando a cabo el trabajo y hasta ahorita la plantación [...]va marchando bien [...].¹⁸⁴

Puede notarse que toda la responsabilidad se sitúa en el campesino quien conoce de los procesos que implica desarrollar el cultivo del café y por ello se le otorga el cargo para dirigir y orientar las actividades del patrón.

Otra forma de contrato que señalan los campesinos tiene que ver con la “mano vuelta”, algo característico en otros pueblos étnicos en los que se desarrolla una actividad mutua ya sea para la siembra o en la construcción de casas sin que las actividades representen ganancias económicas.

E: En esta cuestión del contrato, ¿usted cuánto cobra por su servicio?
I: Pues a veces no cobro, yo a veces nada mas este, me ayudan también, después cuando se trata, hora si, de hacer algún trabajo me ayudan, por ejemplo: un señor siempre le he ayudado a hacer su casa y ahorita me vino a ayudar 2 días también, a veces le ayudo 2, 3, 4 días, pero cuando quiero hacer algún trabajo [...] como de hacer casas o chapear, lo que sea, ya me va a ayudar y me repone mi tiempo lo que le ayudo.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

¹⁸⁵ *Ibíd.*

También destacan los campesinos al indicar que en la mayoría de los contratos de trabajo que se establecen entre los varones no se firman documentos y queda en la palabra de cumplir el compromiso que se ha contraído.

E: ¿Hace algún tipo de contrato, es decir, un documento en donde acuerden en que así va a ser el trabajo?

I: Pues hasta aquí no hemos hecho así, no hemos hecho ningún documento, nada más este cuando me dice: -ayúdame-, le ayudo y luego este cuando le digo yo también, viene también. Ya nos conocemos, y este hora sí, [...] que no hay problema con eso, porque ya lo conozco que si cumple y este no falla, más que nada.¹⁸⁶

De las descripciones anteriores sobre las relaciones sociales y laborales que establecen los totonacos, son claras algunas formas de dominación masculina sobre todo en la toma de decisiones para la dirección y distribución de los ingresos económicos. Por otra parte, por el poder económico que poseen los varones para contratar a otros, por sus conocimientos en temas agrícolas y por la capacidad de ejecutar actividades agrícolas por parte de algunos varones y en todo ello se va sustentando la honorabilidad y ganando prestigio al cumplir la palabra en los diferentes contratos de trabajo.

4.4.1 Poliginia y dominación masculina entre los totonacos.

Otra forma de ejercer poder por parte de los varones totonacos tienen que ver con el ejercicio de la sexualidad, ya que durante las actividades de campo destacaron algunos varones que sostienen compromisos con dos mujeres (poliginia).

La práctica de la poliginia adopta diversos propósitos, ya que como señala Rosales (2006):

La poliginia era otra figura institucional clave del orden social y político prehispánico; existía entre los nobles y los guerreros mexicas como un derecho de privilegio por servir a los dioses... La poliginia aseguraba una descendencia numerosa, aunque otra situación que podría justificarla era la alta mortalidad materna, de ello da cuenta el culto que se rendía a las mujeres muertas durante el parto, quienes incluso se convertían en deidades, y eran conocidas como ya se ha mencionado como cihuateteo (Rosales, 2006: 172).

¹⁸⁶ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

Desde otra dimensión, Rosales muestra en su estudio que para los indios de la época colonial la poliginia representaba una fuente de poder al señalar que:

El parentesco juega un papel relevante porque al efectuarse el intercambio o circulación de las mujeres (hijas, hermanas, esposas) de los principales, se aseguraban alianzas de poder entre grupos de habla náhuatl y aun con otros pueblos. Las alianzas eran múltiples, pues sólo así se afirmaba el poder sobre los otros, por eso los pipiltzin¹⁸⁷ tenían varias esposas. (Rosales, 2006: 174).

Para el caso de la sociedad totonaca, Chenaut (2011), después de analizar expedientes judiciales entre los totonacos de Papantla Veracruz, ha mostrado resultados etnográficos sobre las relaciones poligínicas

Entre los totonacos se toleran las relaciones poligínicas (forma de matrimonio en la cual un hombre convive en la misma o diferentes casas con dos o más mujeres), por lo que puede ocurrir que la mujer violada sea incorporada como consorte a la unidad doméstica del agresor. En un rapto que ocurrió en la comunidad de Las Lomas, un hombre violó a una muchacha de 13 años, y luego la llevó a su casa, donde vivía con su mujer. La joven perdió la virginidad, luego de lo cual, según consta en el expediente, “ella ya no se jaloneó, y le siguió dócilmente pensando que ya nada haría por resistirse”. Es necesario tener en cuenta que en estos casos ellas son por lo general incorporadas sin el ritual del perdón y consiguiente matrimonio, lo que constituye una fuente de conflictos por la tensión que su presencia genera en la familia (D’Aubeterre, 2000, en Chenaut, 2011:13).

La cita anterior muestra de manera clara que los varones ejercen violencia hacia las mujeres. Algunos informantes totonacos externos¹⁸⁸ al municipio de Zihuateutla, ubicados en la región de Huehuetla, Puebla, dan cuenta de la existencia de un caso de una mujer que fue violada por un varón casado. La mujer tuvo que aceptar quedarse en la casa del transgresor porque no tenía otra opción. Así mismo, dan cuenta de un caso en donde una mujer vive en un hogar con dos varones. Dichos casos no han sido profundizados en la región mencionada pero son un referente para entender que en otras regiones de la Sierra Norte de Puebla, los totonacos sostienen

¹⁸⁷ Los pipiltzin se dedicaban al sacerdocio, los cargos guerreros de alto rango y a la producción de artesanías. Entre los mexicas los descendientes de nobles o pipiltzin eran instruidos en los llamados calmécac, aunque también podían ingresar niños macehualtin (gente del pueblo) a condición de estar dotados intelectualmente (Rosales, 2006:174).

¹⁸⁸ Entrevista con 2 jóvenes del municipio de Huehuetla, Puebla, varón 30 años y mujer 26 años, Agosto, 2012.

relaciones poligínicas y una variedad de relaciones sociales ligados a un orden social y cultural local de los propios totonacos.

Uno de los informantes del municipio de Zihuateutla, quien compartió su propia experiencia, evidenció otros propósitos de la práctica de la poliginia, no se menciona el nombre de la persona porque él pidió que la conversación se guardara en el anonimato, por lo que de aquí en adelante se referirá como el “informante”.¹⁸⁹ El “informante” describió el proceso que implicó lograr el compromiso con su segunda esposa tal y como se describe en el siguiente diálogo:

La pregunta que detonó la entrevista con el “informante” fue la siguiente: se sabe que son dos sus esposas, ¿cómo fue que arreglaste compromiso con ellas? Al respecto, el “informante” aclaró que sus esposas son hermanas y que primero se casó con la hermana mayor. Del proceso de iniciación conyugal, refiere que cuando le gustó a la hermana mayor platicó con ella y se arreglaron diciendo:

Ella me aceptó y la pedí en su casa. Sus padres me aceptaron y la llevé a mi casa. Después, los papás no les gustó que me la haya llevado y me llamaron a vivir con ellos. Siempre me insistieron en vivir en su casa pero a mí nunca me gustó. Ya después tuvimos hijos y los mandamos a la escuela.¹⁹⁰

Después, el “informante” indicó que inició el segundo compromiso conyugal durante su trabajo en el rancho, sitio donde la mayoría de los varones totonacos de Zihuateutla tienen sus parcelas ejidales y en ella desarrollan sus actividades agrícolas. El lugar se encuentra a 3 horas de la comunidad de Zihuateutla y los agricultores permanecen en ese sitio hasta que concluyan sus actividades siempre y cuando vayan acompañados de sus esposas o incluso, los varones llevan a sus hijas mayores para que les preparen ahí los alimentos: “cuando tenía que trabajar en el rancho, me iba solo y no me acostumbraba. Siempre se necesita que alguien te lleve y procure los alimentos”.¹⁹¹ A partir de este argumento explica la forma en que estableció compromiso con su segunda esposa, ya que su suegro llevaba a su hija al rancho y en ese lugar empezaron a conocerse. El “informante” refiere que su segunda esposa le decía que ella estaría dispuesta a juntarse con él porque veía que no tenía quien le diera de comer cuando iba al rancho y que ella lo acompañaría. En ese momento

¹⁸⁹ Entrevista con el “informante” del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 40 años, 2011.

¹⁹⁰ *Ibíd.*

¹⁹¹ *Ibíd.*

empieza el compromiso. El “informante” para concretar el compromiso, uno de los primeros retos que asumió fue hablar con su primera esposa para comunicarle que ya había platicado con su hermana menor de sostener un compromiso con ella, justificando dicha relación por el trabajo agrícola que realizaba fuera de la comunidad y que la hermana menor lo acompañaría. La reacción de su primera esposa respecto a la noticia, fue de aceptación sin ningún problema por ser su propia hermana, además del aprecio entre ellas. Así, el “informante” siguió adelante con el segundo compromiso conyugal que estaba asumiendo. Indica que algunos amigos suyos le aconsejaban que pensara las cosas y que no asumiera el segundo compromiso, pero él refiere que a pesar de ello, lo hizo porque se había enamorado de la segunda mujer y que no le importó lo que dijera la sociedad en ese momento. La experiencia del “informante” tiene correlación directa con lo que Chenaut (1997) refiere en sus estudios:

Entre los totonacas de la costa se practica el matrimonio poligínico, con dos o tres esposas simultáneamente. Con frecuencia las mujeres son hermanas, por lo que se trata de matrimonio sororal. Antes que el hombre tome una coesposa, el consentimiento de la primera esposa es indispensable. Ambas pueden compartir la misma casa u ocupar viviendas diferentes (Walter, 1977; Harvey y Kelly, 1969; Williams, 1961; en Chenaut, 1997: 134).

Volviendo al caso del “informante”, el segundo reto del nuevo lazo conyugal que se estaba comprometiendo, tiene que ver con el informar a los suegros de lo que sucedía. El “informante” me dijo que el padre de las dos mujeres se enteró de lo que estaba sucediendo a través de terceras personas y a partir de ese momento, en repetidas ocasiones, ebrio, llegaba a la casa del “informante”, con machete en mano, para pedir explicaciones de lo que pasaba. Refiere el “informante” que nunca salió de su casa cuando su suegro lo buscaba, para no tener problemas y que su primera esposa le sugería que no lo hiciera diciéndole: “no salgas, ya después platicamos con él”,¹⁹² lo que favoreció que se concretara el compromiso.

Para afrontar la situación, narra el “informante” que en una ocasión se reunieron los tres en la casa de los suegros para comunicarles que ya habían platicado y tomado la decisión de mantener la relación. Señala el “informante” que los padres de la muchacha no lo aceptaron tan pronto y pasó un tiempo para que lo fueran asimilando. El “informante” hizo el compromiso de responsabilizarse de las dos mujeres y solo así

¹⁹² *Ibíd.*

los padres fueron aceptando, pero con la idea de qué dirá la sociedad por lo que había pasado.

Actualmente el “informante” vive en una casa aparte con su segunda esposa, a 50 metros de donde se encuentra ubicada la casa de sus suegros y en ella vive su segunda esposa con sus otros hijos. Con la primera mujer tuvo 5 hijos y la segunda 3. Además, el “informante” refiere que mantiene comunicación constante con sus dos esposas, ya que cuando sale de su casa rumbo al trabajo, pasa a ver a su primera esposa y al regresar del trabajo vuelve a pasar antes de llegar a su casa. Otra de las cosas interesantes que menciona, es que cuando recibe su sueldo del trabajo en el campo o en obras de construcción, trabajos que normalmente realiza en la región, comenta que los reparte en partes iguales a sus esposas y que cuando su trabajo es en el campo se torna difícil la situación económica pero que sus esposas lo apoyan y le comprenden.

Por otra parte, también llama la atención cuando el “informante” refiere que todos sus hijos se tratan como hermanos y que por parte de él y de sus mujeres, no se marca ningún trato diferenciado hacia sus hijos. Señala que los hijos conviven de manera constante en los dos hogares, si no es en una, es en otra casa, y así es como se desarrolla la vida en sociedad de esta familia.

La práctica de la poliginia es común en la sociedad totonaca de Zihuateutla, ya que del ejemplo descrito, se sabe de por lo menos 4 casos más que viven la misma situación pero que las mujeres no son hermanas. Estos conflictos dan cuenta del poder y dominio que llegan a ejercer los varones no solo sexualmente, sino también a través de la violencia intrafamiliar producto del doble compromiso conyugal, ya que al pasar el tiempo se convierten en conflictos insostenibles. Los propios vecinos de Zihuateutla revelan que los varones que tienen dos mujeres tienen serios problemas económicos y además ciertas diferencias entre las mujeres. Por atender (afecto y manutención) bien a una mujer dejan de atender a otra y además, algunos varones son dados a consumir alcohol muy frecuentemente lo que pone en crisis económica a sus familias por desatender su trabajo, además de la desestabilización de la familia por la violencia de los hombres, ya que es sabido que los varones actúan violentamente con sus esposas, a tal grado que las mujeres han tenido que interponer demandas ante el ministerio público del municipio, en contra de su esposo y pedir que les construyan casa aparte. Estas situaciones coinciden con las indicadas por Vallejo en las que “las mujeres por su parte suelen quejarse de que el hombre es irresponsable y no ofrece lo necesario

para el gasto familiar, se emborracha o anda con otra mujer” (Vallejo, 2000 en Sierra, 2004). Ante tal situación, uno de los hechos que llaman la atención es que los hijos varones mayores están asumiendo la jefatura familiar de acuerdo a los comentarios que relatan los propios vecinos de Zihuateutla.

De la descripción anterior, se puede argumentar que la práctica de la poliginia es parte de un orden social y cultural entre los totonacos y tiene diferentes propósitos, ya que como se aprecia en la descripción del “informante”, la forma en que sustenta su segundo compromiso conyugal es a partir de las condiciones sociales y geográficas de su trabajo agrícola. También es importante señalar que las relaciones poligínicas entre los totonacos se encuentran ligadas a cuestiones de prestigio en los varones totonacos tal y como refiere Chenaut (1997):

El matrimonio poligínico –si bien no muy usual- es socialmente aprobado por la comunidad. Entre los totonacas se explica en función del prestigio, la acumulación de bienes y la división del trabajo en el interior del grupo doméstico, pues permite que la mujer principal se dedique a las tareas del hogar, mientras que la segunda esposa se aboca al trabajo agrícola. Esta práctica también puede estar guiada por el deseo de tener una familia numerosa, ya que los hijos constituyen un bien muypreciado por los totonacas (Harvey y Kelly, 1969; González Bonilla, 1942 en Chenaut, 1997:134).

Lo que es claro es que la práctica de la poliginia se desarrolla al margen de los estatutos legales que penalizan su ejercicio tal y como refiere Chenaut (2004) al indicar que:

En algunas regiones la práctica de la poliginia es aceptada, lo que lleva a que las autoridades locales arreglen asuntos que involucran a las dos esposas, sin necesariamente cuestionar el hecho mismo de la poliginia (Chenaut, 1999 y Nicasio 2001 en Sierra, 2004: 74).

En otro estudio Chenaut (1997) revisa una muestra de 48 expedientes judiciales de juicios de divorcio de indígenas y mestizos de Papantla, Veracruz para el periodo de 1869 a 1927 y concluye que:

La costumbre jurídica y el derecho positivo no forman dos ámbitos totalmente contrapuestos y aislados, sino que el Estado impone sobre los indígenas un orden jurídico y complicados procedimientos judiciales...La comunidad indígena, a su vez, incorpora, articula y se apropia de elementos del derecho positivo, incluyendo una serie de conceptos que éste postula (Chenaut, 1997: 157).

De aquí se puede plantear que los totonacos van articulando sus relaciones poligínicas desde un proceso dinámico de elecciones, opciones e interacciones enmarcadas desde su contexto local. De lo anterior, Chenaut (1997) sugiere que “el estudio del honor en el campo de las relaciones sexuales, matrimoniales y domésticas, debe ser comprendido en función de los valores culturales compartidos del grupo que se estudia”.

De este modo, como parte de la producción masculina local de los varones totonacos de Zihuateutla, las relaciones poligínicas hacen patentes el poder, dominio y sobre todo el prestigio social que los varones logran en dichos conflictos que asumen en sus localidades.

4.4.2. Paternaje. Un estatus desigual entre los totonacos de Zihuateutla

En la sociedad totonaca, en el ejercicio del paternaje es notorio que los varones muestran un dominio hacia las mujeres ya que por ejemplo, en cuanto al cuidado de los hijos, los varones pocas veces llegan a cargar a su hijo con rebozo o en brazos, y suelen hacerlo cuando tienen que trasladarse a otro lugar ya sea para ir al mercado, o al campo de trabajo pero sólo si la esposa se lo pide cuando ya se ha cansado después de cargar al bebé. Algunos varones totonacos en sus tiempos libres también asumen la responsabilidad de apoyar en el cuidado de los hijos pequeños cuando la mujer tiene que salir a lavar la ropa, a recolectar leña con otras amigas, o incluso, cuando la mujer tiene que asistir a una reunión que llega a convocar el doctor del centro de salud de la comunidad o la promotora del programa Oportunidades. Esta relación es clara cuando uno de los varones señala:

E: En su caso particular, ¿alguna vez ha tenido que realizar algunas actividades que hacen las mujeres?

I: Pues a veces sí me ha tocado ayudarle así a mi esposa más que nada, cuando ella no está, cuando sale, tienen alguna reunión, pues uno mismo tiene que hacer lo que es la comida, lo que sea, pues tiene uno que ver por los niños, tiene uno que enseñarles, también ponerles el ejemplo más que nada, yo creo que sí lo puede uno hacer lo que hace [...] la madre de familia, no nada más este ella lo va hacer, si no lo hace uno pues nadie lo va hacer, más que nada este enseñarle, ponerle el ejemplo a los hijos para que de ahí vayan aprendiendo también yo creo, yo sí lo he hecho a veces, he ayudado lo que es la cocina.¹⁹³

¹⁹³ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

Dicho planteamiento no puede generalizarse en la sociedad totonaca, ya que la mayoría de los varones totonacos no asumen la responsabilidad de cocinar y lavar su ropa, sin embargo hay en algunos varones claras intenciones y acciones de compartir la responsabilidad de educar a los hijos y ponerles el ejemplo para que vayan asumiendo las responsabilidades en el hogar. En otra versión, uno de los informantes, quien no ha tenido ningún hijo varón, señala que no tiene a quién enseñarle las labores del campo, pero que llega a intervenir en la educación de sus hijas para el preparado de los alimentos tal y como narra su propia experiencia:

E: Y aquí en tu casa ¿Qué tipo de actividad les das?

I: Pues como no tengo hijos pues este [...] no sé nada, no les enseño, no tengo nadie, solamente hijas

E: Y ahí ¿cómo les enseñas, qué tipo de actividades les pones?

I: Pues nomás en lo que es de la casa... pues enseñarle a cocinar si sabe uno, bueno al menos yo sé un poco de la cocina...pues tengo que enseñarles, tengo que decirles lo que va a hacer...

E: ahí ¿qué tipo de enseñanzas les da usted?

I: ...a cómo preparar una comida...qué es lo que le va a echar: -que esto le vas a echar, esto lo que le vas a hacer, se hace esto-...¹⁹⁴

De esta forma se constata que los varones llegan a asumir algunas responsabilidades en la educación de las hijas, y como lo ha señalado uno de los campesinos en apartados anteriores, se le puede considerar hombre sólo aquel que sabe educar bien a sus hijos y que ve por ellos, es decir, que asume la responsabilidad por su educación. Sin embargo, es importante señalar que entre los totonacos, la educación de los hijos e hijas es diferenciada, debido a que los varones educan a los hijos varones y las mujeres a sus hijas desde criterios y responsabilidades que socialmente se han establecido, lo que permite sostener que entre los totonacos de Zihuateutla, desde la niñez se empieza a reproducir una división social, sexual y desigual en la distribución de las actividades.

Otra de las formas en que se configuran las relaciones entre varones y mujeres puede verse en el ejemplo del cambio de pañales o el aseo de los niños: por parte del padre es nula la intervención ya que dichas tareas se encuentran resueltas por las mujeres. De las observaciones en mi trabajo de campo, fue clara la fuerza que ejercen las representaciones que tienen los adultos varones y mujeres sobre cómo deben ejercer el paternaje los varones más jóvenes. Lo anterior se constata cuando una mujer

¹⁹⁴ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

totonaca le pide a su esposo que por favor le cambie el pañal a la niña, el esposo se disponía a hacerlo cuando la suegra intervino inmediatamente al escuchar la consigna que le habían hecho a su hijo argumentando lo siguiente: “chu kua mi litlahuati uixin tsama” (eso no es tu responsabilidad) y ella procedió a cambiarle el pañal a la niña. El poder que ejercen los padres con sus representaciones define lo que familiar y socialmente deben o no desempeñar los varones respecto al cuidado de los hijos.

Dicha situación es un claro ejemplo de lo que sostiene Gutmann (1997) cuando muestra la fotografía de José Enríquez cargando en brazos a un bebé a varias personas para conocer su percepción, y encuentra que “los distintos comentarios sobre la foto de José Enríquez muestran una diversidad de expectativas acerca de la paternidad basada en experiencias paternas sumamente diferentes” (Gutmann, 1997:127). Es decir, que las expectativas, las formas en que los varones asumen responsabilidades, así como el peso de las representaciones de los padres en el cuidado de los hijos, varían en cada contexto social y cultural. Lo que llama la atención, es que una de las percepciones recabadas por Gutmann después de mostrarle la foto de José Enríquez a uno de los varones refiere: “un antropólogo, versado en México y en las complejidades de la etnicidad en el país, me señaló que probablemente el individuo de la foto era indígena, porque rara vez se observaba ese tipo de conducta entre los hombres mestizos” (Gutmann, 1997: 124). Este planteamiento discrepa con lo que se ha mostrado anteriormente acerca de la participación de los varones en el cuidado de los hijos, ya que como bien se ha dado cuenta, algunos indígenas no tienen participación en cargar en brazos, con rebozo y/o cuidar a los hijos por lo que se corre el riesgo de generalizar prácticas.

Ligado a la noción de defensa del honor y la adquisición del prestigio en el ejercicio del paternaje, en la sociedad totonaca es importante encauzar la conducta masculina de los niños varones para contribuir en su éxito para ser hombres honestos, pero sobre todo, para perpetuar el prestigio que ostenta el padre como describe uno de los informantes:

E: Usted me comentaba que tiene un prestigio del trabajo agrícola ¿se lo puede pasar a su hijo o su hijo tiene que iniciar por un proceso como inició usted?

I: Pues yo creo que también tiene que iniciar otro proceso también, bueno explicarle más que nada cómo va a trabajar o cómo se va a comportar o como va a trabajar. Como te comentaba yo hace rato, de esa manera puede uno pasar tantito el prestigio que tiene uno, le

tiene uno que explicar cómo se va comportar, llamarle la atención, de esa manera pues va a ir este abriendo camino también, como se dice, [...] desde ahí se va a ir arrancando también, sí porque una gente que no es respetuoso o se porta mal, pues nadie lo quiere, no cabe en ningún lugar, por eso yo digo que siempre hay que portarse bien para que hora si no haya problemas, de esa manera, si te portas bien, pues la gente sabe que eres buena gente más que nada, de esa manera te reconoce, porque si eres malo o estas insultando a la gente, entonces ya no, porque de ahí va uno perdiendo la confianza. Sí hay que portarse bien y este así hay que explicarles a los niños para que el día de mañana no vayan a fracasar.¹⁹⁵

Es decir, el ejercicio del paternaje entre los totonacos implica asumir la jefatura familiar teniendo una proyección de lo que se pretende de la masculinidad de los niños varones.

4.4.3 Poder hegemónico. Una distribución desigual de las actividades entre varones y mujeres

Es necesario dedicar una descripción a la distribución social y sexual del trabajo entre varones y mujeres totonacos porque en ella se hacen evidentes situaciones de poder y dominación.

Los propios campesinos han indicado que el padre enseña los trabajos en relación a lo agrícola y la madre en los trabajos del hogar: “pues los dos, los dos, bueno el padre y la madre deben de enseñar a sus hijos a trabajar. Dentro de la casa, pues la madre se encarga, pues en el campo, pues se encarga el hombre”¹⁹⁶.

Hay que notar que la actividad de las mujeres no se limita en la actividad del hogar ya que las mujeres también intervienen en la enseñanza de los hijos para el trabajo del campo. Cuando el varón se encuentra ausente, la madre es la que se encarga de dar instrucciones a los hijos como lo plantea uno de los entrevistados: “se encarga la mamá de decirles a los hijos cómo tienen que trabajar”.¹⁹⁷ Para el caso de las niñas otro campesino señaló que: “las niñas ayudan a su madre a limpiar la casa, cuidar a los animalitos de la casa, cuidar los puercos dándole su alimento y agua”.¹⁹⁸ Desde la infancia se marca la división social y sexual del trabajo debido a que las niñas

¹⁹⁵ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

¹⁹⁶ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

¹⁹⁷ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

¹⁹⁸ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

normalmente se les asignan actividades en el hogar y esto es el caso de las comunidades de Cerro Verde y Zihuateutla.

En la actividad de los cortadores de cabeza, también han hecho notar la división social y sexual del trabajo, ya que su oficio se encuentra referido solo a los varones. De acuerdo a lo que han descrito, asumen el oficio justificando su actividad debido a la fuerza física para sostener y usar el machete a la hora de cortar la cabeza del guajolote tal y como lo planteó uno de los cortadores:

Las mujeres no saben, ellas saben otra cosa como por ejemplo en los rituales. Ellas no son fuertes y les gana el guajolote por su peso por eso no entran de cortadoras de cabeza. Aquí en la comunidad buscan solamente a hombres y a las mujeres no se les busca.¹⁹⁹

Al preguntar a otro de los campesinos sobre si las mujeres también podrían cortar la cabeza de guajolote indicó:

E: ¿Y las mujeres podrán cortar cabeza de guajolote?

I: Creo que no, porque no saben cómo, si se les enseña sí lo aprenden. Por la fuerza en el brazo del hombre por eso se le busca. Además de que puede trabajar en el campo y entra aunque esté monte el terreno, puede afilar su machete y las mujeres no dominan este trabajo, porque ellas no se dedican a eso y ellas solo hacen las tortillas, lavan, y otras actividades de la cocina que es a lo que se dedican.²⁰⁰

Es decir, que en la división social y sexual del trabajo, es notable el peso que tiene la cultura en la construcción social de las relaciones de género entre varones y mujeres totonacos. En la cita anterior, los propios varones se dan cuenta de que las mujeres pueden aprender el oficio si se les enseña, lo que hace evidente que el poder en la división sexual del trabajo que los varones ostentan, se ha impuesto cultural y socialmente justificándola por la fuerza física.

En otra versión, el cortador indica:

E: Aquí en Zihuateutla ¿hay mujeres que también cortan cabeza de guajolote?

I: Bueno, las mujeres no, las mujeres no hay, solamente las mujeres adonde hacen fiestas se van, también la invitan, y trabaja en la cocina, lo hacen tamales, moles y le ponen café, le invitan los invitados este café, por eso lo buscan ellas, las mujeres que corten cabeza no hay nadie

¹⁹⁹ Cortador de cabeza de guajolote del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 68 años, 2011.

²⁰⁰ *Ibíd.*

E: ¿Usted sabe por qué no hay mujeres que corten cabeza?

I: No sé, pues a lo mejor no lo quieren, por eso no.²⁰¹

Los dos argumentos señalados muestran de manera clara que los varones son los únicos que asumen el trabajo de cortador remitiendo la función de las mujeres en la cocina, y de hecho, en las actividades ceremoniales y rituales como han dado cuenta los informantes, las mujeres se dedican a preparar los alimentos y a facilitar las actividades de la curandera durante todo el ritual.

Volviendo al tema de la división social y sexual del trabajo en el ámbito agrícola, destaca la inclusión de los niños y el reconocimiento del aporte de la mujer en la planeación:

Lo platicamos con mis hijos. Faltando como un mes nos ponemos de acuerdo que es lo que hace cada quien. Antes de las cosechas o la siembra. La mujer se integra desde el principio. Cuando se trata de sembrar ellas llevan la comida a medio día como a las 12, esa es la tarea de las mujeres”.²⁰²

Un elemento de interés en la cita anterior es la consideración de los niños durante la planeación, ya que su aporte es fundamental para lograr éxito en los emprendimientos y mientras colaboran van desarrollando sus conocimientos y habilidades agrícolas. Así mismo, en la cita anterior, nuevamente se considera que el papel de la mujer está ligado a la preparación de alimentos desde el inicio de los emprendimientos agrícolas hasta la cosecha. La mujer se encarga de la preparación y el traslado de la comida hasta el campo de trabajo siempre y cuando no esté alejado, y si así fuera, la mujer se levanta temprano para preparar la comida que el hombre llevará consigo a su trabajo. El mismo campesino considera la importancia de la participación de la mujer cuando hace tratos en relación a tareas con patrones y señala:

En los tratos de las tareas, la mujer tiene que ver, tiene que hacer el lonche, tiene que levantarse temprano. Su labor de la mujer, pues, cuando son tareas grandes que tiene el hombre, la mujer se levanta como a las 5 de la mañana. Porque a las 6 el hombre se va.²⁰³

²⁰¹ Cortador de cabeza de guajolote del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 60 años, 2011.

²⁰² Entrevista con campesino de Zihuateutla, 38 años. 03G1HZIHUA

²⁰³ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2011.

Y así aparecen infinidad de cargos que tiene la mujer, sin dejar de aclarar que ellas no solo se limitan a la preparación de los alimentos sino que tienen a su cargo el cuidado de los hijos, su educación, el aseo de la casa, la limpieza de la ropa, entre muchas otras actividades dentro del hogar. De esta lista de actividades se suman los aportes en el trabajo agrícola tal y como lo refiere uno de los campesinos en el proceso de enseñanza aprendizaje del hijo durante el corte de café:

La mamá va explicando en la cosecha del café junto con el papá. También cortan café las mujeres, no nada más explicarles, sino enseñarles. No cortar el café con patitas sino que tiene que ir bien cortadito.²⁰⁴

La cita anterior describe el papel que tienen las mujeres en la enseñanza de los hijos sobre cómo deben de cortar con calidad el café. De acuerdo a las observaciones de campo, las mujeres pueden participar de tiempo completo cosechando el café o el maíz en los horarios en que trabajan los hombres, y en otras ocasiones solo colaboran un rato cuando llevan la comida al hombre tal y como lo refiere uno de los campesinos:

Llega después, porque tiene que llevar almuerzo o la comida. Llega más o menos como eso de las 11 de la mañana, pues para ayudarte no necesita que se quede todo el día, pues un rato, 2 o 3 horas que se quede, pues, si ya es una ayuda también”.²⁰⁵

De todo lo que se ha descrito en torno a la participación de la mujer tanto en las actividades del hogar como en el campo, uno de los varones reconoce la multiplicidad de trabajos que realizan, pero además, da cuenta de la poca participación del hombre en las actividades que tengan que ver con el hogar al señalar que:

E: Otra cuestión, sobre el papel que tienen las mujeres del trabajo agrícola.

I: Pues hora si, nosotros como que nos falla mucho, porque no las apoyamos lo que es este, la cosa de la casa, a veces no las ayudamos también, pero pues hora si, ahí es donde estamos fallando, porque lo que es de la cocina, pues hora si, ni siquiera, no nos ayudamos, más que nada, pero sí, las mujeres participan en las labores de nosotros los hombres.²⁰⁶

²⁰⁴ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

²⁰⁵ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 31 años, 2001.

²⁰⁶ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2001.

De la cita anterior, al menos en la comunidad de Zihuateutla una gran mayoría de hombres no colabora en actividades del hogar, como por ejemplo: en la limpieza de la ropa, los trastes de cocina, preparado de la comida, entre otras labores que realizan las mujeres. De esta forma se puede plantear que persisten formas de poder y dominio que ejercen los hombres tradicionalmente hacia las mujeres.

En entrevista con uno de los cortadores de cabeza de guajolote, también hizo notar la diversidad de trabajos que realizan las mujeres y reconoce que los hombres no colaboran con las mujeres:

Las mujeres tienen muchísimas actividades. El hombre, después de su actividad en el campo llega a descansar en la casa, solo espera la comida y ya. Mientras que la mujer tiene que lavar los platos.²⁰⁷

Uno de los campesinos reconoció que la forma en que se están dando las relaciones y la distribución de actividades puede cambiar, solo es cuestión de actitud tal y como lo planteó:

Lo que pasa que no ha habido ganas de hacer, yo creo, el trabajo de lo que hacen las mujeres en la cocina, porque yo creo, que queriendo, yo creo que se puede hacer, porque pues no pasa nada de que haga uno las cosas de lo que hacen las mujeres en el hogar.²⁰⁸

El fragmento anterior muestra la posibilidad de descentralizar las representaciones culturales acerca de las relaciones de género en la distribución desigual de las actividades entre hombres y mujeres, lo que daría la pauta para la construcción de relaciones un tanto más equitativas basadas en la disposición y colaboración por parte de los varones. Sin embargo, el que los varones asuman las actividades de las mujeres, conlleva a que sean cuestionados y puesto en duda su hombría por parte de la sociedad.

Hasta aquí se ha hecho una descripción amplia de las diversas formas en que se marca la división social y sexual del trabajo entre varones y mujeres totonacas, caracterizado por una distribución inequitativa de las actividades, sobre todo en el hogar, y que se han establecido socialmente al considerarse como algo natural el que las mujeres y hombres tengan tales cargos. De las observaciones en la sociedad

²⁰⁷ Entrevista con cortador de cabeza de guajolote del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 68 años, 2011.

²⁰⁸ Entrevista con campesino del municipio de Zihuateutla, varón totonaco, 38 años, 2011.

totonaca, una concepción tradicional que tiene la población, es cuando las mujeres prohíben a los niños que toquen instrumentos que usan las mujeres como por ejemplo el metate, diciéndoles que si lo tocan: “se les caen los testículos”. Es decir, que la mujer muchas veces contribuye a reproducir la ideología que marca la división social y sexual del trabajo y de esta forma, apoya en su propia dominación como lo ha planteado Bourdieu (2005). Dicho planteamiento sugiere que los varones son inducidos desde pequeños a asimilar ciertas creencias culturales y sociales que marcan la división entre lo que debe usar, tocar y lo que no por parte de un varón o mujer. Al romper con las reglas del orden social y cultural, los varones son cuestionados y puestos en duda su honor y prestigio.

Conclusiones

El prestigio y la dominación entre varones totonacos se encuentran fundados en una diversidad de acciones, creencias y estrategias que despliegan para ganar reconocimiento social, así mismo, se convierten en medios de distinción social que marcan la diferencia de estatus entre los varones. Retomando el estudio de Hernández-Rosete et al (2007) relatan que para el caso de los grupos étnicos de Oaxaca y Michoacán, los varones ganan prestigio y distinción social a través de medios concretos tal y como sostienen en sus resultados: “el robo de una mujer virgen y la migración son recursos de legitimación masculina porque otorgan prestigio, significan medios de distinción social que dan la pauta para marcar diferencias de estatus entre hombres de la misma localidad”.

Para el caso de los varones totonacos de Zihuateutla, el prestigio, el poder y la distinción se obtienen en el cumplimiento de ciertos atributos durante las prácticas agrícolas, oficios, así como de los cargos religiosos que por el simple hecho de desempeñarlos proporcionan poder y dominio. Pero a la vez, dichas prácticas y cargos se encuentran amenazados cuando no se es capaz de desplegar acciones que contribuyan a mantenerla. El prestigio de los varones totonacos, de acuerdo a las narraciones de las que se ha dado cuenta, presenta múltiples dimensiones como se muestra en las siguientes líneas:

- Los conocimientos y experiencia (poseer la práctica) son definitorios en el trabajo agrícola porque proporcionan prestigio cuando son reconocidos por los demás varones y son requisitos para poder calificar y ser invitado en las

actividades agrícolas. Para los varones totonacos, la experiencia que se tiene es fundamental ya que dice mucho sobre la capacidad para desempeñar una función de tipo agrícola.

- Otra de las formas que respaldan y sustentan el prestigio de los varones, son las recomendaciones que se reciben de terceras personas, lo que permite validar y obtener el reconocimiento ante los patrones que contratan los servicios de un campesino experimentado en los cultivos.
- Por otra parte, la capacidad para dominar otros oficios como por ejemplo la carnicería, la construcción de casas, entre otros, son una fuente de prestigio y distinción social que se hace evidente cuando son solicitados los servicios.
- Los cargos que se asumen en la sociedad, también dicen mucho de la confianza que se otorga a la persona para que asuma una función de representación en el pueblo y es el caso del presidente de la Asociación de Padres de familia en las escuelas. Lo anterior sugiere que la confianza entre los varones totonacos es un medio que permite ganar, otorgar prestigio y distinguirse frente a otros varones.
- Otra de las actividades de la vida cotidiana de los totonacos que otorgan prestigio son los servicios de asesoría que se prestan a los vecinos para el cuidado del ganado, así como ofrecer productos de calidad como es el caso del ganado y del maíz. Este punto se encuentra ligado a las recomendaciones que hacen terceras personas quienes validan el prestigio de alguien que ofrece los servicios y productos, lo que permite instalarse y ser reconocido socialmente.
- Finalmente, y no es que estos últimos puntos sean los menos importantes, por el contrario son los más representativos en todas las prácticas cotidianas de los totonacos para mantener la honorabilidad y prestigio social, tenemos: la palabra empeñada, el buen trato y el apoyo a los demás, los cuales indican el honor de un varón, pero además, son un criterio de evaluación constante para merecer el reconocimiento social.

Para el caso de los cortadores de cabeza de guajolote, el músico y el capitán de danza, las funciones que desempeñan son trascendentales en las diferentes rituales que encabezan las curanderas. Dichos cargos, por el simple hecho de asumirlos posicionan a los varones en un estatus de reconocimiento social. Pero es claro que mantener dicha posición social implica tener un autocontrol en relación al vino como para no perder el prestigio adquirido lo cual obstaculizaría el desempeño del cargo de

una manera cabal y cerraría las posibilidades de contratación en un futuro en la comunidad y sus alrededores.

Por otra parte, los grandes hombres que se perfilan como honorables y prestigiosos, se apoyan en mujeres, niños, niñas, y ancianas colaborando en gran medida para sustentar dicho prestigio en los diversos espacios de trabajo agrícola, marcado por una división social y sexual del trabajo que invisibiliza la participación de mujeres. Por ejemplo entre las funciones que realizan las mujeres en el hogar, hay actividades agrícolas que pocas veces los varones reconocen. Para el caso de las ceremonias y rituales, son claros las estructuras de poder y dominio entre varones y mujeres, ya que las mujeres curanderas son las que dirigen y ordenan la actividad de los músicos y cortadores de cabeza. Así mismo, aparecen las mujeres quienes asisten en los rituales para la preparación de las ofrendas y son contratadas especialmente para dicha actividad. Los propios varones cortadores de cabeza de guajolote remiten la función de las mujeres a la cocina por su falta de entrenamiento y fuerza física para ejecutar la misma actividad.

Otro de los hallazgos que destacan en este capítulo es el de la práctica de la poliginia, la división desigual de las funciones entre varones y mujeres y el ejercicio de la paternidad, que aparecen como espacios de legitimación del poder y dominio masculino entre los totonacos.

Todas las actividades, representaciones sociales y estrategias de las que dan cuenta los varones totonacos las reproducen de generación en generación a través de una tradición oral, por ser definitorias para explicar su vida social y se han establecido considerándose como algo “natural” el que los varones, mujeres y niños actúen de un modo particular y ocupen puestos específicos socialmente instituidos.

CAPÍTULO V. DISCUSIÓN

En esta investigación, se describe no solamente lo que socialmente se dice acerca del ser hombre, sino la identificación de representaciones y prácticas locales para hacerse hombre de honor que se construye desde un proceso de enseñanza–aprendizaje, en interacción constante, en referencia a diversos actores y en múltiples escenarios sociales hacia la consecución de un prestigio y distinción social como varón.

La masculinidad de los varones totonacos entrevistados es una producción dinámica y de interacción sociocultural caracterizada por conocimientos y cosmovisiones que socialmente definen sus acciones. Se puede plantear que las prácticas y creencias entre los varones totonacos son un proceso aprendido y enseñado a través de la historia oral en múltiples escenarios, representaciones y prácticas, lo que sustenta parte del planteamiento de Berger y Luckman (1979) al referir que el lenguaje y la ideología funcionan como contenidos y medios para la reproducción y socialización del sistema social. En la reproducción y socialización del sistema social es notoria la exigencia a los varones para que demuestren comportamientos varoniles al desarrollar prácticas agrícolas y representaciones propias de la masculinidad que culturalmente se ha establecido en la sociedad totonaca. Al entender la masculinidad como proceso que se aprende y se enseña, es claro que no es estático y se va configurando en los cambios y continuidades sociales de los totonacos y con base en ello van reconfigurando la forma en que definen y ponen en práctica los comportamientos que socialmente permiten distinguir al ser y hacer de un varón.

En dicho proceso, los niños totonacos se involucran desde pequeños en actividades del hogar y en el ámbito agrícola, lo que les permite ir desarrollando conocimientos, habilidades, y participar en la constitución de un código de honor que dará paso hacia la adquisición del prestigio social por la capacidad de desempeñar cargos y oficios con reconocimiento social, así, se reproduce la internalización de la dominación masculina.

El proceso pedagógico que siguen los varones adultos en la producción de los nuevos varones de honor se desarrolla desde una enseñanza situada, es decir, que la enseñanza no solo se basa en meras instrucciones, sino que los varones jóvenes aprenden ejecutando las actividades agrícolas, lo que implica una interiorización de la división genérica del trabajo. La asistencia de los niños a los campos de trabajo, es a

veces en contra de su voluntad exigiéndoles que lo hagan para que vayan adquiriendo el estatus de hombres honestos. Lo importante es que los niños asistan aunque no trabajen, pero al menos que tengan la experiencia y si no fuera así, el comportamiento de los hijos se concibe como una desobediencia total. Los campesinos han advertido que cuando no se encauza la educación de los niños, llegan a ser violentos con sus propios padres, además de que desarrollan una actitud negativa hacia el trabajo.

Los campesinos han dado cuenta de que la participación de los hijos en los procesos agrícolas no solo representa aprendizajes, sino que además es una contribución a la economía familiar. En consecuencia aparece una mentalidad monetaria a temprana edad en los jóvenes varones, lo que muchas veces provoca la inasistencia e incluso la deserción escolar. Así mismo, en este proceso de producción de los nuevos varones, aparecen hallazgos de reproducción de la pobreza en la sociedad totonaca debido a que los trabajos agrícolas son poco valorados económicamente en la región y los varones asumen dicha situación no solo porque les permite subsistir y sostener a sus familias, sino que básicamente en ella encuentran el fundamento de su prestigio social a través de una producción masculina en referencia con otros varones que también compiten por conseguir una distinción social cuando se asumen actividades ajenas y así mismo, cuando se desarrollan actividades en parcelas propias demostrando un buen desempeño y abundante producción en los cultivos. Del proceso anterior, por parte de los varones, el asumir un rol de proveedores en la familia y su experiencia para desarrollar las actividades agrícolas les permite ir constituyendo identificaciones hegemónicas masculinas.

También es importante notar que el proceso de enseñanza y de la producción del honor masculino de los varones totonacos se constituye colectivamente, es decir, es labrado por diversos actores (padres, hermanos, abuelos, patrones, mujeres, amigos, etc.) quienes contribuyen en la triangulación del proceso de enseñanza aprendizaje. Ya que si pensamos la educación desde un triángulo social, una de las puntas marca la iniciación de los varones y las otras dos representan el horizonte abierto y amplio que ha de ir recorriendo el varón con la orientación de otros actores, pero siempre en la posibilidad de volver a pedir el respaldo y la retroalimentación del padre o de los abuelos.

En otro sentido, puede plantearse que el honor masculino entre los totonacos se produce a medida que los varones logran autonomía, desde un proceso dialógico para ir constituyendo su honorabilidad con base en reconocimientos y atributos ligados

a capacidades y la demostración de comportamientos, por ejemplo, el respeto, el cumplimiento de la palabra empeñada y el apoyo que se ofrece a los demás, lo que permite afirmar que el ser varón honorable entre los totonacos se produce desde la mirada de los otros que otorgan reconocimiento y distinción.

Lo que hay que hacer evidente, es que en la sociedad totonaca de Zihuateutla, el tiempo se encuentra marcado en “20 días” cargados de un sentido mágico-religioso, los cuales celebran y ponen en práctica sólo las curanderas de la comunidad y esposas de los varones para fortalecer, guiar y regular la actividad de los varones en los diferentes espacios de la estructura social. Lo que da pie para plantear que la masculinidad de los varones totonacos se va produciendo con base en dichos tiempos en el sentido de que fortalecen, regulan y a la vez revitalizan y protegen la integridad de los varones mientras se encuentran desarrollando sus actividades laborales. Quiero subrayar que dicho planteamiento no se puede generalizar para otros grupos, ya que como se ha venido entendiendo en este estudio, la masculinidad es un proceso aprendido de muy diversas formas en los espacios sociales y tiempos específicos, y cada sociedad tiene una forma de representar y hacer que se logre el aprendizaje de la masculinidad:

Al situar la masculinidad dentro del género, Connell plantea que es una construcción social, histórica; por ende, cambiante de una cultura a otra, dentro de cada cultura en distintos momentos históricos, a lo largo del curso de vida de cada individuo y entre diferentes grupos de hombres de acuerdo con su clase social, raza o etnia. Al mismo tiempo, en tanto género, toda vez que estudiamos masculinidad debemos tener en cuenta las relaciones de poder (Minello, 2002:19).

La masculinidad se sitúa en estructuras y a la vez en subjetividades, y su estudio debe dar cuenta de las relaciones de poder y dominio entre la sociedad totonaca. De las descripciones etnográficas hechas, es claro que varones y mujeres ocupan cargos y sitios físicos que se han establecido social e históricamente, y que algunas veces al traspasar dichos límites se producen conflictos entre varones y mujeres, pues se pone en duda la honorabilidad y prestigio de ambos.

La producción de la masculinidad de los varones totonacos implica asumir ritos de paso que incluyen el nacimiento y la muerte pero que se reproducen durante los diferentes ciclos vitales, particularmente en el trabajo agrícola y la sexualidad. Por ejemplo, para hacerse hombre, destacan esfuerzos de tipo físico soportando las

inclemencias del tiempo durante el desarrollo de las actividades agrícolas y además, asumiendo prácticas de riesgo para sí mismo tal y como sostiene de Keijzer (2007) para marcar la diferencia de las mujeres y dejar en claro su esencia varonil. Una vez que alguien ha muerto, en la sociedad totonaca aparecen ceremonias y rituales religiosos que conducen al difunto hacia el inframundo y es el caso del “Li kotanun” (atardecer); “Tacheket” (lavatorio); “Tatimajat”/ (4 días) ó “Tatimajat tawa” (comida de los cuatro días); “A kuenta” (culpa), todas ellas con características particulares en las que a los varones y mujeres se les conmemora una vez muertos y a través del lak xoko (representante del muerto) se ponen en evidencia las faltas cometidas en vida, y claro está que ya no es posible sancionar, pero en el Más allá (Kalinin) son juzgados por el misín (diablo) tal y como narran las propias curanderas, y reconoce Ichon (1990) en su estudio con totonacos, al señalar que el Gotiti (diablo) es dueño del Kalinin. Por lo anterior, los totonacos de Zihuateutla realizan donaciones y sacrificios de animales (pollitos y guajolote) para que los muertos atraviesen las puertas del inframundo. De no llevar a cabo los rituales, los familiares padecen enfermedades por las faltas cometidas por el que ha muerto. En cada una de las ceremonias y rituales, la producción masculina se hace evidente en el sentido de que los varones despliegan una serie de capacidades en funciones específicas como por ejemplo, el cortador de cabeza de guajolote, los músicos, el varón que elabora los collares, coronas y xochipares y sólo ellos otorgan significado a sus prácticas y a través de ellas adquieren prestigio y distinción en la sociedad totonaca en Zihuateutla.

Por otra parte, para el caso de los cargos y oficios de tipo religioso se asumen respetando las ceremonias y rituales por parte de las curanderas, cortadores de cabeza de guajolote, los músicos y el capitán de danza, a través de la abstinencia sexual, el soportar los desvelos cuando los rituales son celebrados en la noche, el evitar el consumo de alcohol en exceso durante 12 días para no insultar a los participantes y entorpecer la actividad. Al final del ritual, a los varones se les pide que después de las ceremonias y rituales no entren a trabajar en el campo de manera inmediata para no ensuciar el trabajo hecho, sabiendo que los dioses y espíritus son a priori superiores a los hombres (donantes) tal y como sostiene Godelier (1998). No cumplir con los requerimientos antes señalados, representa un insulto a los dioses o a los muertos por lo que las ceremonias y rituales no surten efecto y persisten las enfermedades o en su caso, habría que repetir el ritual. Ese acto, los totonacos le denominan “takjazjni”, porque a los dioses o muertos no les ha agradado la ofrenda y

en consecuencia los varones pierden honorabilidad y prestigio social, lo que llega a representar una desconfianza por parte de la familia que había contratado los servicios ya sea de la curandera, el cortador de cabeza de guajolote o de los músicos. En entrevista con los cortadores de cabeza de guajolote y del músico han referido que se esfuerzan por conservar el honor y prestigio evitando el consumo excesivo de alcohol para no entorpecer las ceremonias y rituales y además, lo hacen con el propósito de garantizar futuras contrataciones como ellos mismos han narrado su propia experiencia.

Se puede plantear que los varones totonacos de Zihuateutla, van constituyendo sus trayectorias desde dos esferas, por una parte desde una práctica (agrícola y otros oficios) y en segundo lugar desde lo simbólico, es decir, en el ámbito de lo religioso y sagrado que motiva y da sentido a la primera, además de la vitalidad del espíritu y del físico. Ya que como se ha hecho notar en los registros, el poder que ostentan las curanderas permite fortalecer la práctica agrícola de los varones en el pedimento por la buena cosecha, el pedimento de la lluvia y el pedimento por la salud de los propios varones. Así mismo, la participación de los varones (cortadores de cabeza de guajolote, capitán de danza, músico) en diversos rituales, su intervención explica muchas veces que lo hacen para gestionar su propia salud y la de su familia ante los dioses, y así mismo, algunos capitanes de danza asumen el compromiso y aceptan danzar no solo para dar gracias, sino también ofrecer su pedimento al patrono del pueblo (San Manuel) por sus cultivos y actividades económicas.

De esta forma, se fundamenta que la masculinidad de los varones totonacos y su honorabilidad se encuentran entrelazadas con el mundo de las mujeres por lo que no es aislada, es decir, es una construcción colectiva y dialéctica, porque el ser hombre se construye siempre en referencia a otros, quienes valoran, reprueban y aprueban el actuar del sujeto otorgándole los capitales simbólicos a través de demostraciones públicas, ya sea en el ámbito agrícola, demostrando conocimientos en relación a las condiciones de suelo, la preparación de las semillas o por la capacidad de ejecutar actividades agrícolas con calidad. Esta forma de adquirir prestigio y distinguirse por parte de los varones totonacos es similar a lo que describen Hernández-Rosete et al (2007) para el caso de los grupos étnicos de Oaxaca y Michoacán al señalar que los varones ganan prestigio y distinción social a través de medios concretos como por ejemplo: “el robo de una mujer virgen y la migración son recursos de legitimación masculina porque otorgan prestigio, significan medios de distinción social que dan la

pauta para marcar diferencias de estatus entre hombres de la misma localidad”. Por otra parte, volviendo al caso de los varones totonacos, el honor, el prestigio y la distinción se logran por los conocimientos y particularmente las creencias como por ejemplo la importancia de sembrar en luna llena, ayuda para que las plantas tengan un buen desarrollo, no se apolillen las semillas y se conserven por mucho tiempo antes de su consumo, además de que se garantiza una buena producción en los cultivos y, en consecuencia, representan una distinción para el varón por los resultados obtenidos de sus cultivos.

5.1 Honor y palabra

En este apartado merece importancia describir la forma en que los varones totonacos sostienen el honor. Retomando el planteamiento de Pitt-Rivers y Campbell (en Peristiany, 1968) al definir el honor como el valor para sí mismo y para la sociedad. Para el caso de los totonacos, la honorabilidad y el prestigio social se instituyen en la palabra empeñada, lo que responsabiliza a los varones el cumplimiento de lo que se ha comprometido verbalmente. Además, el buen trato y el apoyo a los demás, constituyen el verdadero honor, prestigio y distinción social entre los varones totonacos de Zihuateutla. Ligado a lo anterior, los varones totonacos también instituyen su honor y ganan prestigio por la dignidad e integridad de sus prácticas y representaciones locales sobre la forma en que ellos se definen como varones, marcado por su quehacer en los diversos cargos, oficios que desempeñan, y que como se ha mostrado en los registros etnográficos, dichos cargos y oficios muestran una leve diferencia de las actividades que desempeñan las mujeres por la fuerza física que presumen los varones, sin embargo, los propios varones han dado cuenta de que las mujeres tienen una participación activa en las actividades del varón como, por ejemplo, en la limpia de los terrenos de cultivo y en la cosecha de los productos, independientemente de las actividades que desarrollan en la casa.

Otro de los elementos constitutivos del honor masculino entre totonacos, se encuentra representado en el “deber ser” de un varón caracterizado por un comportamiento ético en diversos espacios sociales de interacción, lo que da pauta para otorgar o retirar el honor en la sociedad totonaca. Esto es evidente sobre todo en la muestra de respeto a los demás, el evitar el consumo excesivo de alcohol para no hacer el ridículo, el apoyo que se muestra en los trabajos agrícolas y sobre todo el

cumplimiento de la palabra empeñada. Tal y como sostiene López Moya (1999) “el desempeño “adecuado” de la hombría en los distintos ámbitos de interacción, los hombres adquieren prestigio social como sujetos genéricos y, al mismo tiempo, defienden el honor de su familia”.

5.2. Poder y dominio masculino. Elementos constitutivos del prestigio

En este estudio se han hecho evidentes las relaciones de poder y dominación por parte de los varones totonacos. Para el caso de la organización, planeación y distribución de los ingresos económicos, los varones son quienes dirigen la mayor parte de los procesos agrícolas y dictan la última palabra a la hora de destinar los recursos económicos. Así mismo, en la sociedad totonaca el padre de familia hereda su nombre a su primer o último hijo, y además, le corresponde la entrega de la herencia familiar tal y como sostienen diversos autores (Pitt-Rivers, 1968; Rojas, 2006; Godelier, 1986; y Ruz, en Lerner, 1998). Dicha honra permite a los varones obtener un reconocimiento social. Entre los varones totonacos de Zihuateutla es común heredar a los hijos varones su patrimonio que consiste en terrenos y casas, excluyendo a las mujeres, argumentando que ellas gozarán de los beneficios de la herencia de su esposo, lo que hace evidente el poder y la dominación de los varones en la distribución del patrimonio familiar.

Por otra parte, el uso de herramientas de trabajo y el acceso a sitios públicos reservado para los varones son formas evidentes de ejercer poder y dominio por los hombres hacia sus esposas, ya que reflejan contextos sociales estructurados en un mundo de relaciones de poder asimétrico caracterizado por acciones, objetos, en relación a procesos históricos. El ejercicio del poder basado en el control masculino, encuentra sentido porque las mujeres se hallan atrapadas en esquemas mentales que son producto de la asimilación de las relaciones de poder como lo ha planteado Bourdieu (2005). Bourdieu también sostiene que la mujer es copartícipe en la producción de los bienes simbólicos, lo que consolida la fuerza política, el poder y el prestigio del varón y ello es claro en la sociedad totonaca porque las mujeres desarrollan una multiplicidad de trabajos en el hogar y en el ámbito agrícola y que como sostiene Arconada (2008), la resistencia masculina a asumir sus responsabilidades en lo doméstico “debe describirse como una estrategia premeditada para defender privilegios privados y para frenar la autonomía femenina en el diseño del

propio proyecto vital (Arconada, 2008: 5). Dicha situación tiene que ver con los procesos culturales en los que se encuentran inmersos los totonacos y sus capacidades de asignar significados tal y como plantea Wolf (1987) al señalar que:

la naturaleza no da sus significados a las cosas; los hombres son los que los desarrollan e imponen, de lo cual se siguen varias cosas. Esta capacidad de otorgar significados, de “nombrar” (dar nombre) a cosas, actos, ideas, es una fuente de poder (Wolf, 1987: 468).

De acuerdo a los registros etnográficos, los varones poseen el poder de otorgar significado a sus prácticas en el ámbito agrícola, y en la esfera de lo mágico religioso, las mujeres tienen el poder de otorgar nombre y sentido a las ceremonias y rituales, en las cuales los varones ocupan puestos de subordinación o aparecen como meros colaboradores. Es decir, que cada actor tendrá sus propios espacios de dominación en donde otorgan significado a las prácticas y defenderán dicho espacio ejerciendo el poder tal y como enfatiza Wolf (1987) al señalar que “una vez que se ha dado nombre a las cosas, se requiere poder para mantener en su sitio a los significados así generados”.

Uno de los hallazgos en la sociedad totonaca, es que los campos de cultivo y actividades agrícolas no son territorios exclusivos de la masculinidad, por lo que difiere del planteamiento de Keijzer (2007:239) en su estudio con la población de Iguanillas donde afirma que “los terrenos de siembra son también territorios masculinos”. La práctica agrícola en la sociedad totonaca de Zihuateutla es un campo tanto de varones como de mujeres y niños quienes asumen actividades jerarquizadas y diferenciadas genéricamente que naturalizan las condiciones físicas y capacidades de ambos. En ocasiones, las mujeres tienen que soportar las inclemencias del tiempo y cargas similares a los varones a la hora de trasladar la cosecha del campo al hogar o al mercado sin ser reconocidas en términos de honorabilidad y prestigio. Independientemente de las posiciones que ocupen los actores (hombres, mujeres, niños y niñas) en el ámbito social, existe una influencia interpersonal para constituir su identidad. Por ello, a pesar de que los varones tienden a mostrar un mayor liderazgo y dominio en los procesos agrícolas, es evidente que la participación de las mujeres se hace fundamental para la constitución de la masculinidad, ya que como ha quedado demostrado en las descripciones etnográficas, las mujeres no solo asumen el cargo de educar a los hijos en el hogar, sino que además, su contribución en las actividades

agrícolas, en la preparación de los alimentos, en la enseñanza de los hijos en la ejecución de actividades agrícolas, en la socialización de representaciones del deber ser de un varón a los hijos, en el mantenimiento y en la cosecha de los cultivos, entre muchas otras actividades, son definitorios para sustentar la producción masculina y reproducir el poder y dominio masculino.

En otro sentido, el poder y dominio masculino se ejerce entre varones cuando se establecen contratos de trabajo por un tiempo determinado entre patrón y trabajador (peón). Para el peón, implica tener las habilidades de negociación, de observación del terreno y de calcular bien el tiempo en que realizará el trabajo, ya que como han señalado los campesinos, los patrones llegan a aprovecharse de los peones asignando mayor actividad para realizarla en menor tiempo. Esta interacción entre varones remite a cuestiones de defensa del honor y prestigio al asumir la responsabilidad de cumplir la palabra y de redoblar los esfuerzos para terminar la actividad en el tiempo establecido o mucho antes y así validar el honor y prestigio ante la familia, amigos y patrón que otorgó el trabajo.

Hay un hallazgo que destaca en este estudio y que se encuentra ligado a lo que plantea Godelier (1986) al describir el poder desde dos dimensiones: por una parte, los poderes heredados y, por otra, poderes merecidos. Para el caso de los varones totonacos, sus relaciones sociales se desarrollan desde las dos dimensiones antes citadas. En cuanto a los poderes merecidos, los varones lo ejercen en los distintos espacios de trabajo agrícola y la ejecución de algunos oficios como por ejemplo la peluquería, la ganadería, la carnicería, la construcción de casas, las asesorías que ofrecen los varones a sus vecinos en términos de medicina veterinaria. Además, destaca la confianza otorgada como uno de los medios para obtener prestigio y distinción social cuando se asumen cargos laborales en el terreno agrícola, para el compadrazgo y en los nombramientos para asumir cargos de representación comunitaria referente a lo escolar.

En cuanto a poderes heredados, destaca en la sociedad totonaca que algunos de los cargos y oficios ligados a lo mágico religioso tienen que ver con un sistema de parentesco, linaje y otros cargos serán conquistados para obtener una distinción social. Tenemos el caso de la función que desempeñan las curanderas, los organizadores del pedimento de lluvia, la actividad de los cortadores de cabeza de guajolote, los músicos y el capitán de danza quienes desarrollan dichos cargos con apego a un sentido de respeto a lo sagrado a la hora de desempeñarlos. Destaca, por ejemplo, que en el

cargo de capitán de danza se conquista y se gana el prestigio social a través del gusto por la danza, el conocimiento de los sones, la ejecución de los pasos de la danza y de los rituales religiosos que implica asumir el cargo.

Una forma más en que los varones ejercen poder y dominio sobre las mujeres, es a través de la práctica de la poliginia. La poliginia tiene un referente histórico, ya que como señala Rosales (2006) “en términos de las relaciones de género la poliginia mostraba la jerarquía y el poder que los hombres ejercían sobre las mujeres”. Por su parte Chenaut (1997) confirma la práctica de la poliginia entre los totonacos de Papantla, Veracruz señalando que se desarrolla al margen de los estatutos legales después de revisar expedientes judiciales de divorcio entre los totonacos. Siguiendo el relato de uno de los informantes de Zihuateutla, la poliginia es parte de un orden social y cultural entre los totonacos y que como se aprecia en la descripción del informante, la forma en que sustenta su segundo compromiso conyugal es a partir de las condiciones sociales y geográficas de su trabajo agrícola. El caso del informante no es el único, ya que al menos se pueden identificar 4 casos más de poliginia en la región de Zihuateutla, así mismo, en la región de Huehuetla, Puebla, algunos informantes han dado cuenta de dicha práctica. Es importante mencionar que el ejercicio de la poliginia por parte de los varones es al margen de los estatutos legales lo que deja campo libre para la violencia sexual que ejercen algunos varones sobre las mujeres.

Por otra parte, respecto al ejercicio de la paternidad, es otro de los hallazgos que destacan las relaciones de poder y dominación entre hombres y mujeres debido a que una gran mayoría de varones no cargan en brazos ni con rebozo a sus hijos. Sólo algunos varones llegan a asumir responsabilidades en el cuidado y enseñanza de los hijos cuando sus esposas se encuentran realizando actividades fuera del hogar. En el paternaje también destaca que las representaciones de los padres y abuelos son definitorias para asignar las responsabilidades en las relaciones de género para las parejas más jóvenes. Y finalmente, en el ejercicio del paternaje se encuentra la reproducción del honor y la adquisición del prestigio cuando los padres encauzan y proyectan la masculinidad de los niños varones para tratar de garantizar su éxito como varones. Lo que no solo otorga una distinción al padre como buen educador, sino que también orienta la masculinidad de los hijos varones bajo criterios que social y localmente se han establecido sobre lo que es ser un hombre verdadero.

Considerando las descripciones anteriores, de los hallazgos importantes del estudio, es que los conocimientos en términos agrícolas y cargos de tipo religioso; en

la experiencia para desarrollar el trabajo con calidad; la confianza que se otorga o recibe, ya sea ésta individual al sostener contratos entre patrón y peón, ó colectiva al asumir cargos de representación popular; la palabra empeñada; el buen trato; el apoyo a los demás, dan cuenta de la honorabilidad, el otorgamiento del prestigio y de forma decisiva, significan medios de distinción que marcan la diferencia de estatus entre hombres de la misma localidad y que traspasa otras comunidades del municipio de Zihuateutla. Por otra parte, no debe dejarse de señalar que la realidad de la vida cotidiana de la sociedad totonaca, se encuentra marcada por prácticas de poder y dominación y es el caso de la poliginia y el poder hegemónico que ostentan los varones en la distribución de actividades y que son condiciones de legitimación masculina entre los totonacos.

Finalmente, es claro que las prácticas locales para hacerse hombre en la sociedad totonaca muestran una dinámica de transformación y continuidad social en los más jóvenes debido a la influencia de los medios de comunicación y el acceso a la tecnología digital, los varones más jóvenes empiezan a ejercer la masculinidad de una forma un tanto más equitativa, sin embargo, es importante aclarar que dicho hallazgo no fue profundizado en este estudio y que es un tema central que habría que indagar sobre las formas en que los varones totonacos están construyendo y ejerciendo una masculinidad que pese a su aparente dimensión unidimensional, puede ser constitutiva de un proceso de construcción históricamente compartido con las mujeres.

Bibliografía

- Amuchástegui, Ana, Ivonne, Szasz, coordinadoras. (2007) *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. México, El colegio de México, Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, Programa Salud Reproductiva y Sociedad.
- Arconada Melero, Miguel Ángel (2008) "La responsabilidad de los hombres en el trabajo doméstico: ¿Tradición o justicia?" en *Revista La Manzana*. Imaginarios sociales, Volumen III, NUM. 6 Octubre-diciembre. Págs. 1-10, <http://www.estudiosmasculinidades.buap.mx/num6/domestico.html>. (22/05/2012).
- Arguelles, Santiago Jazmín Nallely (2009). ¿La educación propia caduca en la escuela? Hacia una educación intercultural bilingüe en la Huasteca veracruzana. En: *escritos indígenas*, Campo Grande –MS, Tellus, año 9, n. 17, p. 247-259, jul./diez.
- Badinter, Elizabeth (1993) *XY la identidad masculina*. Traducción: Monserrat Casals. España, Alianza Editorial.
- Berger, L. Peter y Luckmann Thomas (1979) *La construcción social de la realidad*. Argentina, Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre (2005) *La dominación masculina*. Traducción: Joaquín Jordá. España, Anagrama.
- Bourdieu, Pierre, Alfonso Hernández Rodríguez y Rafael Montesinos (1998) *Masculinidad. Aspectos sociales y culturales*. Ecuador, Editorial Abya Yala. Disponible en: http://books.google.es/books?id=2b28m2EYvCAC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (6 de julio 2012).
- Cazés, Daniel (1998) "Metodología de género en los estudios de hombres". LA VENTANA, NÚM. 8. Consultado en: 148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/laventan/.../ventana8-3.pdf
- Cruz, Omar (2012) Educación, lengua indígena y comunidad. El conocimiento entre amuzgos de Guerrero y la educación no formal. Enseñanza-aprendizaje comunitaria en Floriberto González González, et. al (Coordinadores), De la oralidad a la palabra escrita Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el Sur de México. México, El Colegio de Guerrero y Editora Laguna, pp. 87-104
- C. Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (reimp. 2002) *La calidad de vida*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Chenaut Victoria (2011) Violencia y delitos sexuales entre los totonacos de Veracruz, México en Victoria Chenaut, Héctor Ortiz, Magdalena Gómez y María Teresa Sierra (Coords), Justicia, diversidad y pueblos indígenas: retos de la globalización, México D.F, CIESAS/FLACSO-Ecuador, pp. 335-355.
- Chenaut, Victoria (1997) Honor y ley: la mujer totonaca en el conflicto judicial en la segunda mitad del siglo XX en: Soledad González Montes y Julia Tuñón (Comps), Familias y mujeres en México: del modelo a la diversidad, México, El Colegio de México, pp. 111-160.
- De Keijzer, Benno (2007) *El Varón como factor de riesgo. Masculinidad, salud mental y salud reproductiva*. En red Iberoamericana de Masculinidades. Págs. 199-219 <http://www.redmasculinidades.com/modules.php?name=BookCatalog&op=showbook&bid=44> (9/02/2012).

- Diego, Villegas Hernández Fernando (1991) *Zihuateutla: una historia que se cuenta*. México, CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares. Unidad Regional Puebla.
- Fortes, J. y Lomnitz, L. (1981). *Ideología y socialización: el científico ideal*. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*.
- Geertz, Clifford (1994). Desde el punto de vista nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico, *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós Básica.
- Giddens, Anthony (2003) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Giménez, Gilberto (1994) *La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos*, en Jorge A. González y Jesús Galindo (Coordinadores) *Metodología y cultura*, CONACULTA, México. Págs. 33-54.
- Godelier, Maurice (1986) *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Traducido por José Carlos Bermejo. España, AKAL.
- Godelier, Maurice (1998) *El enigma del don*. Traducción: Alberto López Bargados. España, Paidós Básica.
- Gutmann, Mathew C. (2000) *Ser hombre de verdad en la ciudad de México: Ni macho ni mandilón*. México, El Colegio de México.
- Hernández, Rosete Daniel (2008) "Aspectos etnográficos sobre SIDA y paternaje en un contexto de migración indígena de retorno". *En Revista La Manzana*. Paternidad: una apertura que valorar, Vol. III Núm. 4 Enero-Abril. Págs. 1-11, <http://www.estudiosmasculinidades.buap.mx/num4/varones.htm>. (22/05/2012).
- Hernández-Rosete D. et al. (2008) "Migración y ruralización del SIDA: relatos de vulnerabilidad en comunidades indígenas de México" en *Rev Saúde Pública*, México, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados. Instituto Politécnico Nacional; Universidad Nacional Autónoma de México, University of California. California, USA.
- Ichon, Alain (reimp. 1990). *La religión de los totonacas de la Sierra Norte de Puebla*. México. Instituto Nacional Indigenista y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli (1996) *Las danzas de conquista. I. México contemporáneo*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica y Tezontle.
- Keen, Sam (1999) *Ser Hombre. Mitos y claves de la masculinidad*. España, Gaia Ediciones.
- López Moya, Martín de la Cruz (1999). *Hacerse hombres cabales. Prácticas y Representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas*. México, CIESAS Occidente-Sur.
- Lomas, Carlos (2008) "La dictadura del patriarcado y la insurgencia masculina (menos "hombres de verdad" y más humanos)". *En Revista La manzana*. Imaginarios sociales. Volumen III, NUM. 6 Octubre-diciembre. Págs. 1-15, <http://www.estudiosmasculinidades.buap.mx/num6/domestico.html>. (Consultado el 22/05/2012).
- Lorente Fernandez David. 2006. "Infancia nahua y transmisión de la cosmovisión: los ahuaques o espíritus pluviales en la sierra de Texcoco, México". *En: Boletín de Antropología Universidad de Antioquía*, Vol. 20, número 037, Pp.152-168.
- Lorente Fernández, David. (2009) "*Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía*". *Cuicuilco* [en línea], vol. 16 [citado 2012-01-30]. Págs. 201-223, <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35118470009>. ISSN 1405-7778.

- Masferrer Kan, Elio (2009). *Los dueños del tiempo. Los tutunaku de la Sierra Norte de Puebla*. México. Fundación Juan Rulfo.
- Máynez, Pilar (2004) *Breve Antología de cuentos indígenas*. Aproximación a la narrativa contemporánea. México, UNAM.
- Minello Martini, Nelson, "Masculinidad/es. Un concepto en construcción" en *Nueva Antropología*, núm. 61, septiembre 2002, pp. 11-30
- Pitt-Rivers, Julián (1979) *Antropología del honor o política de los sexos*. España. Editorial CRÍTICA, Grupo editorial Grijalbo.
- Navarro, Magdalena Alfredo (1991) "Identidad y religiosidad popular. Jueves de Corpus en Zihuateutla", Tesis de Licenciatura, México, Universidad Autónoma de México-Iztapalapa.
- Núñez, Noriega Guillermo (2007) "Vínculo de pareja y hombría: "atender y mantener" en adultos mayores del Río de Sonora, México, en Ana Amuchástegui e Ivonne, Szasz, Coordinadoras. *Sucede que me canso de ser hombre. Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. México, El colegio de México, Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, Programa Salud Reproductiva y Sociedad. Págs. 141 a la 184.
- Paoli, Bolio José Antonio (1999). "Familia tzeltal y educación comunitaria". *Anuario de educación y comunicación*, UAM-X, México. Pp. 101-112
- Pitt-Rivers, Julián (1979) *Antropología del honor o política de los sexos*. España. Editorial CRÍTICA, Grupo editorial Grijalbo.
- Peristiany, J.G. (1968) *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Traducción J. M. García de la Mora. España, Editorial Labor, S.A.
- Portal, Ariosa María (1995) "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta". En: *Alteridades*, 5 (9), Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Págs. 41-50
- Rockwell, E. (2009) *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires, Paidós.
- Rodríguez, Gabriela y De Keijzer Benno (1998) "La noche se hizo para los hombres. Las regulaciones sexuales del cortejo en una comunidad Cañera" en *Revista Debate feminista*. Año 9. Vol. 18. Octubre 1998. Público/Privado, Sexualidad, pp. 237-266, <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/lanoch429.pdf> (3 de julio 2012)
- Rojas, Martínez Olga Lorena (2006). *La importancia de tener un hijo varón y algunos cambios en la relación padre-hijo en México*. México, *Revista papeles de población*, Universidad Autónoma del Estado de México. Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, pp. 181-204, http://www.debatefeminista.com/descargas.php?archivo=lanoch429.pdf&id_articulo=429 (29 de junio 2012).
- Rosales, Mendoza Adriana Leona (2006) Género, cuerpo y sexualidad. Un estudio diacrónico desde la Antropología Social Concepciones relativas al género, el cuerpo y la sexualidad en culturas mayas y nahuas prehispánicas y coloniales, y en contextos étnicos minoritarios contemporáneos, Tesis de Doctorado, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Ruz, Mario Humberto. "La semilla del hombre. Notas etnológicas acerca de la sexualidad y reproducción masculinas entre los mayas" en Susana Lerner (editora) (1998) *Varones, sexualidad y reproducción: diversas perspectivas teórico-metodológicas y hallazgo de investigación*. México, El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano: Sociedad Mexicana de Demografía.

- Paradise, Ruth (s.a) "El conocimiento cultural en el salón de clase: niños indígenas y su orientación hacia la observación", en *La construcción social del conocimiento en el aula: un enfoque etnográfico II*. Documento DIE 33 B. Departamento de investigaciones Educativas. Disponible en: http://www.die.cinvestav.mx/Portals/0/SiteDocs/Investigadores/RParadise/Publicaciones/68193_2LaInstruccionSocialDelConocimientoEnElAula.pdf
- Seidler, Víctor (1997). "Masculinidad, discurso y vida emocional". Memorias del seminario-taller "Identidad masculina, sexualidad y salud reproductiva". Juan Guillermo Figueroa y Regina Nava (Editores). El colegio de México. Programa salud reproductiva y sociedad México, D.F.2001.
- Sepúlveda López Mónica (2002). "La condición de Juventud. Un acercamiento a su comprensión desde la perspectiva de género" en *Jóvenes: Revista de estudios sobre juventud, Nueva Época*, Año 6 No. 16, enero junio, pp. 102-117, <http://cendoc.imjuventud.gob.mx/clr/revistas/centrorevista.php?revista=016009.s wf> (1 de julio 2012).
- Stresser-Péan, Guy (2003) "El antiguo calendario totonaco y sus probables vínculos con el de Teotihuacan" en *Estudios de cultura Nahuatl*; Volumen. 34. Publicado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, México D.F. pp.15-66 <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn34/674.pdf> (21 de abril 2012).
- Sierra, María Teresa (2004) Género y etnicidad: aportes desde una antropología jurídica crítica. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. 2, Núm. 1, enero-junio, pp. 72-80. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas México, en Redalyc, Sistema de Información Científica, Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=74511795005>
- Thompson, John (1998). *El concepto de cultura en Ideología y cultura moderna*. México, UAM-X.
- Turner, W. Víctor (1988) *El proceso ritual*. España, Taurus.
- Twinam, Ann, (1991) "*Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*". En Asunción Lavrin (Coordinadora) *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México, Págs. 127-171.
- Wolf, Eric (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 465-472 (En inglés. *Europe and the people without history*. University of California. 1982).

ANEXO 1. CALENDARIO DE SIEMBRAS

2.- Calendario de siembras y cosechas en la región de Zihuateutla, Puebla²⁰⁹

En el cuadro siguiente se muestran los principales cultivos que desarrollan los totonacos de la región de Zihuateutla, así como de algunas indicaciones por parte de los campesinos sobre las fechas apropiadas de siembra, cosecha y técnicas de siembra. Es válido aclarar que el calendario es variable para cada comunidad y esto depende mucho de las condiciones climáticas y de suelo en donde se llevan a cabo las actividades agrícolas.

Productos	Primera Siembra	Segunda siembra	Técnica de siembra y mantenimiento	Tiempos de Cosecha	Cantidad aproximada a cosechar
Maíz	<p>Temporal (verano): 20 de junio y principios de julio.</p> <p>La primera siembra es la más importante porque se da más.</p>	<p>Tonamil (invierno): Desde noviembre y el primero de diciembre hasta el 12 Diciembre.</p>	<p>“Las semillas hay que prepararlas con 3 días de anticipación, lo que implica conseguir las semillas, seleccionarlas y remojarlas”.</p> <p>La forma de sembrar el maíz es relativa en cada comunidad del municipio de Zihuateutla, ya que para el caso del campesino de Cerro Verde el maíz se siembre de 4 a 5 granos a una distancia de metro</p>	<p>En Diciembre se cosecha la primera siembra. “Saliendo la cosecha, tiene que estar otra vez la milpa”.</p> <p>A finales de mayo se cosecha la segunda siembra. Esta siembra es más tardada debido a los fuertes calores.</p> <p>Nota: en el mes de marzo y abril se hace el pedimento de agua en la cueva para el caso de</p>	

²⁰⁹ Elaboración propia, la información fue recuperada de las entrevistas con campesinos del municipio de Zihuateutla, en los meses de abril y mayo de 2011.

			<p>y medio cuadrado para que tenga espacio.</p> <p>Otro campesino de Zihuateutla refiere que aproximadamente es de 80 centímetros de largo y como un metro de ancho.</p> <p>Los dos campesinos coinciden en que se siembran de 5 a 4 maíces por cada surco.</p> <p>“Supuestamente en una hectárea le sembramos 7 cuartillos”.</p> <p>“De los troncos que se dejan en el terreno se aprovechan para sembrar el frijol enredador. Meterle unos dos o 3 matas por cada tronco poniendo de 2 a 3 semillas en cada tronco”.</p>	<p>Zihuateutla, ya que en la comunidad de Cerro Verde no reportan ninguna práctica de tipo religioso en relación a lo agrícola.</p>	
--	--	--	--	---	--

			<p>“Desde que se siembra, la primera limpia tiene que ser en 15 o 20 días, hay que darle su primera limpia. Se espera un mes o mes o medio ya cuando salga la caña hay que darle otra limpia”.</p>		
Pipián	<p>El caso del pipián se siembra el 15 de abril, si se siembra atrasado ya no se da y le pega plaga.</p>		<p>“En la siembra de la calabaza es más amplia, con tramos más largos porque la guía avanza, crece y se cierra”.</p> <p>“La distancia es de 50 centímetros cuadrados. De a 4 semillas”.</p>	<p>Se cosecha en el mes de Agosto.</p> <p>“La cosecha del pipián, hay que mirar si la guía ya apagó toda su hoja, es decir si ya se secó. Y ahora hay que empezar a amontonar las bolas y empezar a partirlas. Se extraen las semillas y luego se secan unos tres soles”.</p> <p>“Ya una vez que estando buena y recia la calabaza pues también la empezamos a amontonarla y a sacarla”.</p>	

Frijol	<p>“En abril se empieza a preparar la tierra para sembrar del 10 al 30 de mayo”.</p> <p>Y otro campesino señala que la siembra es del 15 al 20 de mayo.</p>		<p>“Hay que sembrarlo de unos 40 X 60 centímetros”.</p>	<p>Se cosecha en el mes de junio, julio u agosto.</p> <p>“En este mismo terreno donde se había sembrado el frijol, se siembra el maíz entre junio y julio”</p> <p>“En la cosecha del frijol hay que hacer su tarimita²¹⁰ para poder cosechar. En ella se pone y lo garrotea uno y caen los frijoles.</p> <p>El caso del frijol, una vez cosechado se seca, solamente un sol o una tendida”.</p>	<p>2 ó 3 kilos de ejote por cada mata. En la siembra de un cuartillo se obtienen como 60 cuartillos de frijol seco.</p>
Chile			<p>“Se selecciona la semilla, ver cómo está la planta, si están bien bonitas. Se les saca la semilla, aquellas que estén rojos. Se lava y se seca la semilla. Después se hace un semillero en donde se riega la semilla. Se afloja bien la</p>		

²¹⁰ Tarimita: una especie de cama, en la que se sobreponen palos de 2 metros de largo y 80 centímetros de ancho. En ella se colocan las vainas o bolsa de frijol y se le empieza a garrotear para que se suelten los frijoles. Debajo de la tarima se coloca una bolsa extendida y en ella caen las semillas.

			<p>tierra, se le quita la raíz para que no le afecte la semilla”</p> <p>“Ya que sale la planta al mes o mes y medio se trasplanta”. “Se barre también, se arranca bien la hierba, donde se va a plantar el chile”.</p> <p>“Se planta de 40 por 60 se, de forma sesgada, de lado, porque lo que se aprovecha es el retoño que le va a salir”.</p>		
Tomate riñón	<p>“Desde el mes de junio o julio se riega la semilla para trasplantarlo en el mes de agosto en el mismo terreno donde se siembra el</p>		<p>“Enterrar la semilla como por mes de junio, julio, ya que tenga 20 días o un mes, ya la planta tiene como 10 o 15 centímetro, para poder trasplantar por el mes de agosto y septiembre”.</p> <p>“También hay que plantarlo de lado porque</p>	<p>La cosecha del tomate riñón tiene una duración de: “tarda tres meses la cosecha. Noviembre o diciembre ya está la cosecha”.</p> <p>“El tomate se corta cada tercer día, no dejarlo mucho tiempo porque lo aprovechan los animales”.</p> <p>“Tener mucho cuidado en su manejo, porque se parte; el tomate</p>	

	frijol”.		lo que se aprovecha es el retoño, esto se siembra de 60 x 80 cm porque se extiende”.	se maneja con cajas o con cubetas para que no se maltrate el producto”.	
Café	“La siembra del café se puede hacer en marzo si no hace mucho calor, en junio, julio también se puede plantar el café”.		“Ver la clase de planta si produce o no produce, aquí lo que se maneja es el Borbón, la caturra y la catuín. La caturra produce bien en Zihuateutla”.	En cuanto a la cosecha, uno de los campesinos refiere que: “el café empieza desde septiembre, octubre, diciembre hasta marzo se acaba”.	“La cosecha se hace cada 15 días y cortarlo lo más maduro” (cereza).

ANEXO 2. RITOS DE PASO EN LA DANZA

Rito de separación

- Los danzantes y músicos se reúnen en la casa del capitán. Ahí deben de permanecer durante toda la semana para que no se reúnan con su esposa. Van a sus casas sólo a comer. En el caso de los niños menores de 12 años se les permite ir a su casa.
- El primer día (domingo), en la casa del capitán de danza se hace la presentación y purificación de los trajes por parte de las curanderas.
- Se bailan 12 ó 24 sones de las "Flores" ya puesto el traje antes de salir a bailar.
- Después, se trasladan a la iglesia y la curandera pide permiso al patrono San Manuel y solicitando su cuidado para cada uno de los danzantes. Además, se le ofrece refino y velas. En esta actividad son las madres de familia quienes llevan consigo los elementos que se ofrendan.

Rito de marginación

- Durante la semana, el grupo sale a bailar en la iglesia y en diferentes casas ya sean autoridades y personas distinguidas en la comunidad. También bailan en casas donde se les invita. En algunos lugares se les honra con refino, cervezas, refrescos y comida.
- En la semana, las curaderas presentan dos ofrendas en la casa del capitán: el día lunes, todos los participantes de la danza llevan su ofrenda que consiste en (tamales, atoles, refino y refrescos). Para el día jueves, el día de Corpus, "la mera fiesta" como le denominan los habitantes de Zihuateutla. En este día se ofrenda mole poblano acompañado con tamales de alberjón, refrescos, cerveza.
- En las dos ofrendas cada participante debe llevar su ofrenda. Un dato interesante es que desde que inicia la actividad dancística, en la mesa de las ofrendas se pueden colocar las semillas para su bendición lo que sugiere que la actividad dancística se convierte en una ofrenda para el pedimento por la buena cosecha en los cultivos.

Rito de incorporación

- Para el día domingo y como una forma de despedida se presentan 2 rituales. La primera en la casa del capitán ofreciendo tamales de frijol, refino, cervezas, refrescos, etc.
- La segunda en la iglesia. En ella se hace la limpia de cada uno de los danzantes por parte de la curandera, utilizando las velas y flores que llevan los danzantes. Este ritual es conocido con el nombre de xanat makanan (tirar las flores). El nombre mismo del ritual es para cerrar la actividad dancística y después desechar las flores que se han usado para la limpia.
- Otra de las prácticas características del cierre en este ritual es la identificación pública de las personas que hayan cometido alguna falta durante su participación en la danza. Esta actividad se denomina *lilaktsijon*, que consiste en colocar agua combinada con refino en una jícara grande en la que cada uno de los participantes tiene que tirar una bolita de incienso. Si el incienso se hunde, es que el participante ha cometido un pecado. En ese momento, las curaderas intervienen para pedir perdón al patrono del pueblo por el participante, haciéndole limpias para que no se enferme. En cambio, si el incienso se eleva, se muestra que el participante guardó respeto durante todo el ritual. En general, esta práctica es con la intención de comprobar que el patrono San Manuel ha aceptado las ofrendas que se le han hecho y la danza misma.
- Al otro día, de los anteriores rituales, se convive en la casa del capitán de danza y para celebrar el fin de la actividad dancística, se comparte la calabaza en dulce.

ANEXO 3. GUÍA DE CÓDIGOS PARA EL ANÁLISIS DEL HONOR Y PRESTIGIO DE LOS CAMPESINOS EN EL ÁMBITO AGRÍCOLA.

Categoría	No.	Códigos	Descripción
Honor	1	Iniciación en el trabajo agrícola	Describe las primeras actividades que realizan los hombres para ir constituyendo su honor.
	2	Autonomía del hombre	La autonomía tiene que ver con el momento en que el hombre asumió sus primeras responsabilidades sin la dirección de un tutor o padre.
	3	Mágico-religioso y la actividad agrícola	Lo mágico religioso y la actividad agrícola, refiere a la cosmovisión y de las formas en que fundan su práctica agrícola los totonacos.
	4	Conocimientos agrícolas	El conocimiento agrícola mucho tiene que ver con los saberes en la preparación de los terrenos, tiempos de siembra y cosecha, selección de las semillas y el mantenimiento de los cultivos.
	5	Herramientas del hombre	Señala las herramientas que comúnmente utiliza el hombre en su práctica agrícola, así como de otros oficios.
	6	Oficios del hombre	Tiene que ver con el dominio de otros oficios por parte del hombre y que le otorgan valor y prestigio ante los demás.
	7	Habilidades agrícolas	Refiere a las habilidades que tiene el hombre tanto en la preparación del terreno, en la siembra, en el manejo de las herramientas de trabajo,

	8	Riesgos del ser hombre	En la vida cotidiana, el hombre pone en peligro su propia vida por las actividades que desarrolla en el trabajo agrícola, así como en otros oficios y que forman parte de su ser hombre.
	9	Emociones de un hombre	Refiere a la forma en que los hombres expresan sus emociones en su trabajo agrícola.
Honor y Prestigio	10	Comportamientos de un hombre	Acciones que asume el hombre para ser considerado hombre de honor y prestigioso
	11	Representaciones del ser hombre	Indica los discursos y formas de conceptualizar el ser hombre en la sociedad totonaca.
	12	Actitudes de un hombre	Tiene que ver con las diferentes actitudes que asume el hombre en el trabajo que se le encomiende
	13	Sanciones al hombre	Cuando los hombres no cumplen con los estándares establecidos sobre el ser hombre, son castigados socialmente, negándoles el reconocimiento.
	14	Elementos simbólicos del hombre y la mujer	Refiere a la indumentaria, utensilios y herramientas de trabajo que caracterizan a un hombre en relación a una mujer
	15	Enseñanza-aprendizaje de los niños	En ella se explican los procesos de enseñanza-aprendizaje en la que son sometidos los niños para constituir su honor y prestigio.
	16	Tutores en la enseñanza	Indican los diferentes personajes que intervienen en la enseñanza de los hijos en el trabajo agrícola.
	17	Prestigio individual y familiar	Refleja las prácticas y la calidad de ellas, lo que permite a los

			hombres obtener prestigio social.
	18	Prestigio social	Tiene que ver con las relaciones sociales que establecen los hombres (compadrazgos, nombramientos públicos y la participación en faenas comunitarias) los cuales otorgan prestigio a los hombres.
	19	Hombre y su relación con el alcohol	Describe las representaciones que tienen los hombres acerca de su relación entre el alcohol y el ser hombre.
	20	Desprestigio	Refiere a lo que hacen y dicen los hombres y ello les retira el prestigio social
	21	Conservando el prestigio	Describe las actividades y procesos que siguen los hombres para mantener el prestigio individual, familiar y social.
	22	Transferencia del prestigio	Describe las acciones que realizan los padres de familia para transferir o contribuir en la constitución del honor y prestigio de los niños y otros hombres.
Poder y dominación masculina	23	Dominación masculina	Refiere a las relaciones sociales entre los hombres y las mujeres y de hombre a hombres ligado a los roles que desempeña cada uno
	24	Distribución del ingreso económico	Describe la forma en que se toman las decisiones entre el hombre y la mujer en la distribución de los ingresos económicos.
	25	Planeación y organización agrícola	Refleja las formas en que se tejen las relaciones a la hora de planear y organizar los emprendimientos agrícolas, en la que participan el hombre, la mujer y los hijos.

	26	Contratos en las tareas agrícolas	En ella se explica la forma en que se establecen relaciones de poder y dominación entre peón y patrón, a la hora de establecer acuerdos para la realización de tareas agrícolas.
	27	Rol del hombre en la familia	Da cuenta de la función o funciones del hombre como padre en la familia
	28	Roles de la mujer y los hijos	Se describen los tipos de actividades que asumen mujeres y niños en diversas actividades agrícolas y de su implicación en acciones que encabeza el padre de familia
	29	Sitios de los hombres y mujeres.	Da cuenta de la existencia de sitios físicos que ocupan hombres y mujeres dentro de una comunidad

ANEXO 4. GUÍA DE CÓDIGOS PARA EL ANÁLISIS DEL PRESTIGIO SOCIAL EN (CORTADORES DE CABEZA DE GUAJOLOTE, MÚSICO, CAPITÁN DE DANZA Y TIEMPERO)

Categoría	No.	Códigos	Descripción
Prestigio social	1	Iniciación en el oficio	Describe las primeras actividades y responsabilidades que asumen los hombres cortadores de cabeza de guajolote, músico, capitán de danza y tiempere para poder lograr prestigio social por su oficio.
	2	Momento y personas que otorgan prestigio	Describe el momento en que se adquirió o se reconoció por primera vez el prestigio, así como de las actividades y personas que le otorgaron.
	3	Espacios y tiempos para ejercer el oficio	Indica los lugares donde los hombres desarrollan su oficio.
	4	Oficio ligado a la Religión	Refiere a las prácticas rituales de tipo mágico religioso, que otorga prestigio a los hombres que participan en ella.
	5	Invitaciones	Señala los tipos, lugares y frecuencia de las invitaciones que reciben los hombres prestigiosos
	6	Adquisición del prestigio	Tiene que ver con las prácticas y la calidad con que lo hacen, para que los hombres adquieran prestigio.
	7	Saberes acerca del oficio	Refiere a los saberes que hay que poseer para ejecutar el oficio de cortador de cabeza de guajolote, músico, capitán de danza y

			tiempo lo que les otorga prestigio.
8	Habilidades en el oficio		Tiene que ver con la capacidad de desplegar acciones y que permiten distinguirse de los demás hombres.
9	Participación de mujeres y niños en el oficio		Refiere la integración o no, de mujeres y niños durante el desarrollo de las actividades que encabeza el hombre.
10	Actitudes que otorgan prestigio		Refiere a las cualidades y comportamientos que asumen los hombres para mantener el prestigio.
11	Pérdida del prestigio		Indica las acciones que ocasionan la pérdida del prestigio en los hombres
12	Ritos de paso		Los ritos de paso, refieren a las acciones y procesos que van experimentando los sujetos para convertirse en hombres prestigiosos.
13	Transferencia del prestigio		Describe las acciones que realizan los hombres prestigiosos para transferir o contribuir en la constitución del prestigio de otros hombres.
14	Poder y dominación masculina		Describe las formas de dominación masculina con el oficio que poseen los hombres en relación con las mujeres.