



# Cambios agro-ecológicos y percepción ambiental en la región Totonaca de Huehuetla, Pue (Kgoyom).

Nicolas Ellison

## ► To cite this version:

Nicolas Ellison. Cambios agro-ecológicos y percepción ambiental en la región Totonaca de Huehuetla, Pue (Kgoyom).. Nuevo mundo Mundos Nuevos, 2007. hal-01490768

**HAL Id: hal-01490768**

**<https://hal.science/hal-01490768>**

Submitted on 21 Mar 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Cambios agro-ecológicos y percepción ambiental en la región Totonaca de Huehuetla, Pue (Kgoyom).

Nicolas Ellison

## Introducción

1Alain Ichon (1969) en su obra sobre la religión totonaca de las tierras altas hacía un llamado al estudio de los fundamentos socio-económicos de los cambios en las concepciones religiosas. Nuestra investigación se inscribe en esta problemática como una aportación desde la perspectiva de la percepción ambiental y los modos de uso de los recursos naturales. No está terminada, por lo que se presentan aquí sólo unos resultados preliminares, que deben ser tomados sólo como tales.

2La aproximación elegida aquí se apoya en los conceptos de “modos de uso de los recursos naturales” (Gadgil / Guha, 1991) y de “regímenes de la naturaleza” (Escobar, 1999) para analizar las relaciones entre una sociedad dada y el/los ecosistema/s en que desenvuelve sus practicas de apropiación del espacio tanto simbólicas (cosmovisión y percepción ambiental) como productivas (practicas agrícolas principalmente). Así, los cambios en la relación entre una sociedad y su entorno ecológico no se pueden explicar sólo por cambios de “modos de producción”. Se definen como cambios de “modos de uso de los recursos naturales” (MURN) promovidos por respectivos cambios en la percepción ambiental, o “regímenes de la naturaleza”.

3Primero expondremos los principales rasgos de la cosmología huehueteca y de la concepción del espacio con el fin de establecer el marco de referencia dentro del que se dan los cambios de percepción ambiental. Nos enfocamos primero a lo que llamamos la “concepción tutelar” de la relación entre los hombres y la naturaleza donde los diferentes ámbitos de la naturaleza y de las actividades humanas tienen sus “Dueños” sobrenaturales. Después discutimos sobre la percepción del monte y de la importancia de las cuevas en la concepción del espacio, vinculando ésta a las creencias cosmológicas.

4En la segunda parte abordamos la relación entre los profundos cambios agro-ecológicos que se han manifestado en la región de estudio y la transformación de la percepción ambiental como resultado de la confrontación de diferentes modelos de uso de los recursos

naturales. Mostramos que el caso particular del cafetal aparece como una categoría ambigua dentro de la clasificación ambiental totonaca de Huehuetla, resultado de la adaptación de este cultivo comercial dentro del manejo ambiental campesino.

5En conclusión argumentamos que, más que la transformación radical del entorno ecológico en sí, son las relaciones de fuerzas socio-económicas, expresadas en confrontaciones ideológicas, las que tienen mayor peso en el cambio de percepción del medio ambiente.

## **Marco de referencia: Cosmología y concepción del espacio.**

6Convencionalmente se divide el Totonacapán en tres regiones en función de variantes dialectales: la del núcleo aislado de Misantla, la de Mecapalapa (grupo del norte de la Sierra) y la de Papantla y sur de la Sierra (Isabel Kelly, 1953; Ichon 1969).

7Huehuetla se encuentra en medio de la llamada área “sur de la sierra de Puebla y Papantla”, justamente en la zona de transición entre la Sierra de Puebla y la Sierra Papanteca. Es un municipio con 89% de población de habla totonaca, conformado por la cabecera, donde se concentra la población mestiza, una junta auxiliar y diez rancherías.

8Isabel Kelly contrastaba entre una “cultura de las tierras altas” y una “cultura de las tierras bajas” en la cual incluía una parte de la sierra de Puebla (región de Zapotitlán, lo que incluye Huehuetla). Sin embargo, en Huehuetla, se observan rasgos culturales (o se tiene recuerdo de ellos) tanto serranos (jerarquía político-religiosa, brujería, vestimenta) como costeños (la práctica de la poligamia hasta hace poco por ejemplo). Esto pone en duda la diferenciación establecida por Kelly entre tierras bajas y tierras altas o por lo menos indica la necesidad de fijar mejores criterios de subdivisión dentro del grupo totonaca del sur de la Sierra y de la costa.

9Opino que tanto la mayor aculturación como las situaciones de mayor interacción interétnica en las tierras altas (Ahuacatlán) y en el norte (Pantepec) explican las diferencias culturales entre éstas y la región de Huehuetla. Es importante recalcar este elemento ya que el Totonacapan nunca ha sido un espacio homogéneo, pero al contrario, siempre una región de interacción cultural y superposición étnica (). Así no debe sorprender la ausencia en Huehuetla y pueblos vecinos de ciertos elementos, especialmente ceremoniales, presentes en la región alta de Ahuacatlán (la fiesta de los compadres-tlacuas, de influencia nahuatl como lo mostró Castro, 1986) o en la del norte (la fiesta de fertilidad del Tawilate descrita por Ichon). Pero, en lo que se refiere a la cosmología encontramos (a pesar del fuerte proceso de aculturación) muchas evidencias de un fondo común totonaco, a su vez relacionado con un fondo común mesoamericano ().

## **Socialización de la naturaleza: La relación tutelar con los dueños.**

10Es importante mencionar los principales rasgos de la cosmología totonaca todavía observables en Huehuetla, pues, estas creencias, “tapadas” por una imponente fachada de catolicismo, constituyen el marco religioso dentro del que se desenvuelven la concepción del espacio y la percepción ambiental. Este esquema religioso parece ser todavía generalmente compartido entre la población de más de 35 años, y sólo por una parte de las personas más jóvenes. Pero aún así, no se puede exponer un esquema cosmológico coherente, como lo hizo Ichon para la región norte: sería una representación reconstruida y artificial, ya que estas creencias ya no tienen tal vigencia uniforme entre la población.

11A grandes rasgos, en la cosmología huehueteca como en la de la región norte, también figura la centralidad de “los Padres” y “las Madres” (aquí los Abuelos, *Laktatajni* y las Abuelas, *Laknanajni*), y de Dios-Sol (aquí San Salvador, *Kinpuchinakan*) acompañados por una serie de deidades secundarias y de dueños, en general asociados con santos católicos. San Salvador, el dios-creador, es el garante de la fertilidad. A principios del siglo se le rezaba cada mañana a *Puchina* saludando al sol, al que se le dirigía con la fórmula “nuestro abuelo Dios”. Estas oraciones matinales han dejado de practicarse y con ello esta relación entre Dios y el sol ya no se manifiesta tan consciente y directamente.

12La Virgen de Guadalupe, *Kinpaxkatzikan* está asociada a San Salvador no solamente por su relación maternal a ese según el catolicismo, también como principio femenino de la misma deidad creadora.

13Como diferencia con el esquema de Ichon, al lado de la deidad de la tormenta y del trueno, San Juan *Aktsini*, deidad típicamente totonaca, encontramos en Huehuetla a San Miguel, como Dueño del agua y de la lluvia. Este también está asociado al culto de la fertilidad y llevado en procesión junto con San Salvador el día de la fiesta patronal.

14Por otro lado encontramos a *Kiwi Kgolo* (palo viejo), Dueño del Monte cuyo papel comparable a los chaneques entre los nahuas, y al Montizón de la región totonaca del norte ya fue subrayado por varios autores (i.e. Blanco 1996). De manera idéntica, con variaciones más de forma que de fondo, encontramos la misma constelación de dueños secundarios: donde cada uno vigila o “tutela” una esfera particular (un espacio ecológico, una especie vegetal o animal, según los casos) de lo que la cultura occidental llama la naturaleza. Por lo mismo se le tiene que pedir permiso para cada intervención dentro de la esfera de cada Dueño: al Dueño del Monte para tumbar árboles, al Dueño de la Tierra (*Xmalana Tiyat*) para sembrar etc.

15Esta concepción “tutelar” de la relación entre hombres y medio ambiente, actualmente en vía de desarticulación, es una forma de socialización de la “naturaleza” (entorno biofísico) o de apropiación simbólica del espacio menos alterado por la acción humana. Cabe mencionar que en la cosmogonía totonaca como prácticamente en todas las cosmogonías amerindias, el mundo fue, primero, poblado sólo de “gentes” que se fueron diferenciando luego entre animales, plantas y seres humanos. De ahí la atribución de un espíritu o alma a los animales, las plantas y hasta las rocas (las cuales a noche peligran de transformarse en ocelotes o en monstruos).

16 Sin profundizar en este punto subrayamos la total no-separación de los ámbitos religiosos y políticos en la organización social huehueteca hasta hace poco tiempo. Por eso, no debe sorprender que las relaciones entre las deidades principales y las secundarias sean descritas en función de las jerarquías del sistema de cargos político-religiosos: San Salvador-Puchina es el *puxko* (jefe), tiene sus ayudantes, las estrellas por ejemplo son el “Ejército de Dios”, con sus principales, sus mayores etc. Queda por averiguar en que medida las relaciones entre los hombres y los diferentes dueños de la naturaleza, copian simbólicamente las normas de las relaciones de los hombres entre sí. A su vez, es posible que las relaciones entre las diferentes Deidades fijan las normas ideales de las relaciones sociales.

17 Por lo menos lo expuesto hasta ahora da índices suficientes para afirmar que la percepción ambiental totonaca huehueteca se revela como un régimen de “naturaleza domestica” (según los planteamientos de Descola, 1986 y Escobar 1999), el cual está vinculado a un modo campesino de uso de los recursos naturales. Esto nos lleva a preguntarnos en que medida se mantiene esta concepción tutelar de la relación hombre-naturaleza en el actual contexto de cambios agro-ecológicos (expansión de la ganadería y de la cafecultura). Antes de abordar esta problemática, veamos como está percepción de la naturaleza se relaciona con la concepción del espacio.

## **Concepción del espacio.**

### **Patrón de asentamiento.**

18 Resalta en Huehuetla el patrón de asentamiento disperso, donde las casas se esconden generalmente en las únicas zonas “boscosas” actualmente dominantes: los cafetales. Así, el centro de la comunidad de Leakaman lo constituyen al máximo unas 6 casas, la escuela, la capilla y la clínica, con las demás 250 familias viviendo dispersas en los cerros cercanos. Este esquema se repite en la mayoría de las comunidades del municipio (). Parece ser que este patrón de asentamiento disperso se debe a una reacción de huida frente a la situación de extrema violencia vivida en el municipio en tiempos de la Revolución por las persecuciones de los diferentes bandos “revolucionarios”. Esta “huida al monte” o dispersión, constituyó probablemente una reactivación, seguramente no intencional, de un patrón de asentamiento anterior (en el que la casa se ve rodeada de monte) y de las percepciones del espacio asociadas.

19 Cuando la superficie de monte todavía era importante, hasta hace unos 40 a 50 años, existía una distinción entre el monte como tal, el caserío y los campos, como lo afirma Alain Ichon (1969: 11). Pero no acordamos en que esta distinción corresponda a una oposición dicotómica entre el ámbito domesticado y el ámbito “salvaje” o sea entre “cultura” y “naturaleza”. Más bien, el monte constituía un espacio penetrado por las actividades humanas que era también domesticado simbólicamente y existían zonas boscosas fuertemente domesticadas por actividades agro-silvestres como es el cultivo de la vainilla. De hecho es probable que, como con el cafetal que rodea actualmente la casa, el espacio silvestre más cercano del hogar estaba directamente integrado al espacio domestico en calidad de huertos silvestres (donde, de hecho, ya se había introducido el cultivo del café

para el autoconsumo familiar desde finales del XIX). Además, así como el monte estaba simbólicamente socializado como espacio habitado y controlado por diferentes espíritus tutelarios, también la milpa correspondía y corresponde, en parte, a la tutela de tales seres sobrenaturales (para el primer cultivo se le pedía permiso al mismo Dueño del Monte; la serpiente *kuxi luwa* cuida el cultivo...), constituyendo así una cierta continuidad simbólica con el monte. Así que entre monte y milpa, la diferencia es más de grado (de hominización) que de “naturaleza”. La utilización con amplio contexto semántico de la palabra *kakiwin*, literalmente “lugar de árboles”, que se aplica tanto al bosque como al campo en general y a veces al cafetal en específico confirma esta continuidad conceptual.

### **Las cuevas como lugar sagrado: la relación cíclica entre fertilidad y salud.**

20En la concepción del espacio, resalta en Huehuetla un elemento con muy fuerte connotación mesoamericana: la importancia simbólica de las cuevas, todavía hoy relacionadas con las fuerzas sobrenaturales y el culto a la fertilidad.

21El manantial del Kgoyoma Chuchut, ubicado en la comunidad de Lipuntahuaca pero muy cerca de la actual cabecera, ocupa un lugar central en las prácticas religiosas del municipio. A un lado del manantial dos pequeños promontorios prehispánicos atestiguan la autenticidad de la tradición oral según la que el pueblo de Huehuetla (o Kgoyom, según su apelación totonaca) fue fundado allí primero ().

22En entrevistas se pudo documentar la importancia de la cueva hasta principios del siglo como lugar donde se desarrollaban rituales de petición: de lluvias, de curación y de fertilidad. Es todavía hoy mencionado, junto a la iglesia, como el lugar de residencia del Santo Patrón San Salvador pero también de los Santos de municipios vecinos (sugiriendo una centralidad territorial del lugar para toda la micro-región, o por lo menos la pretensión de tal centralidad por parte de los huehuetecos).

23A principio de los años 1990, a consecuencia de la aparición de la imagen de la Virgen de Guadalupe, San Salvador, San Francisco (Patrón de Caxhuacan) y San José (Patrón de Olíntla) la iglesia católica retomó el carácter religioso del lugar. Cada mes del año una de las comunidades del municipio viene a traer en procesión la imagen de su Santo Patrón y pedir una misa por el bien de la comunidad y de sus cosechas en la capillita que allí se construyó.

24Como lo indica Brady (1997) el papel central de las cavidades en el patrón de asentamiento de sitios arqueológicos desde el preclásico y las evidencias etnográficas de diversas regiones, sugieren que se trata de un rasgo pan-mesoamericano (Brady 1997 : 611). Este rasgo no se encuentra sólo en Huehuetla si no también en municipios vecinos como lo indica Guadarrama (1996) en el caso de Coxquihui. Ichon también observó en su “geografía mística” la asociación entre un pozo central y cuatro puntos cardinales a la salida del poblado (representados estos por caminos, árboles o cuevas) en el desarrollo de la fiesta del tawilate (ver los casos de Pápalo y San Pedro Petlacotla, Ichon 1973 p. 310 y 312).

25 Las cuevas y los cerros hasta principios de siglo eran los lugares designados para la oración y las peticiones (). Como en muchas otras regiones mesoamericanas las cuevas aparecen como un punto de comunicación entre el mundo de los vivos y el inframundo. Son inhabitadas por deidades subterráneas, como el dueño de los animales salvajes (*Xmalana Takgalhinin*), el *Juki Luwa* (el mazacoatl), Dueño del Maíz, etc. Como entradas o bocas de la tierra (es “por donde la tierra respira”), las cuevas y manantiales son evidentemente el lugar privilegiado del culto de la fertilidad. Así se evidencia en la fiesta del *tawilate* en el norte y en las peticiones para las cosechas todavía hoy en el Kgoyoma Chuchut. No hay en Huehuetla testimonio de una fiesta parecida al *tawilate*, pero todavía en la primera mitad del siglo, diferentes cuevas, y principalmente la del Kgoyoma, tenían un papel ritual importante para los ancianos en general (probablemente en representación de la comunidad), y para los curanderos y los hechiceros en particular ().

26 Este vínculo entre el culto a la fertilidad por un lado, y prácticas relacionadas con la salud corporal y espiritual de las personas (peticiones de curación y hechicería) por otro lado, se explica mejor si nos detenemos a analizar la concepción totonaca del cuerpo como *tiyat liway* o “tierra-carne”. Esto nos lleva a consideraciones sobre la concepción de la relación entre los hombres y la tierra. En la palabra *tiyat liway*, se resume la concepción cíclica de esta relación. La tierra, *tiyat*, es nuestra madre, ella nos alimenta, nuestra carne, *liway*, se compone del maíz, del frijol, del chile y todo con lo que nos alimenta la tierra, y al morir nuestro cuerpo regresa a ella para alimentarla y para que así pueda nacer de nuevo el maíz y los demás cultivos. Está concepción de un ciclo entre la tierra y el cuerpo - interesantemente asociada al concepto de la “Sagrada Comunión” - designa a las cuevas como lugar privilegiado de comunicación con las fuerzas sobrenaturales relacionadas a la tierra con poder sobre cuerpo y alma, facilitando la acción tanto de los curanderos y de los hechiceros.

27 La desacralización actual de las cuevas – con la excepción relativa de la del Kgoyoma Chuchut – se explica tanto por el decline de los curanderos y de la brujería, como por la introducción de nuevas formas de pensar sobre la tierra y la relación a los seres sobrenaturales generadas por las nuevas prácticas productivas y por la evangelización. Está desacralización se manifiesta tanto por el abandono de las cuevas como lugar sagrado, como por la normalidad con la que se les tira todo tipo de basura. A pesar de ello, como veremos a continuación, parece que las barrancas y las cuevas representan los últimos reductos de los espacios “salvajes”. Aprovechamos este punto para subrayar que la percepción totonaca de la naturaleza no refleja la idea de una “armonía” del indígena con su entorno ecológico como ha sido romantizado tantas veces, pero sí una relación de miedo por los poderes peligrosos de los seres que habitan los espacios naturales, como son el Kiwi Kgo, el *Xmalana takgalhinin*, las serpientes o en las cascadas etc. De ahí el respeto que se les debe. Veamos ahora cual es la relación entre el cambio de tales concepciones de los espacios “naturales” y los cambios agroecológicos.

## Cambio ecológico y cambio de percepción ambiental.

## **Confrontación de modos de uso de los recursos naturales y deforestación**

28 Siguiendo el planteamiento de Michael Dove (1992) sobre la historia de la percepción de la jungla en Pakistán, partimos del presupuesto de que se da una “coevolución” dialéctica entre el entorno ecológico y la percepción ambiental que tienen las sociedades de este. Con esta óptica, exponemos brevemente la historia de los cambios agroecológicos en el municipio de Huehuetla en el transcurso de los últimos 50 años.

29 El hecho más significativo es la desaparición casi total del monte. Sólo algunos islotes de árboles grandes en las barrancas nos recuerdan de la selva que dominaba el territorio de Huehuetla hace sólo 40 años. Varios factores están al origen de esta deforestación.

30 Por un lado es obvio que el crecimiento demográfico (de 9963 a 16099 habs. tan sólo de 1960 a 1995, o sea un cambio de densidad poblacional de 167 a 270 habitantes/km<sup>2</sup>) y la consecuente presión agraria provocaron una rápida expansión de la frontera agrícola. Así, los datos del INEGI revelan del 1960 al 1990 una expansión de 40 % de las tierras cultivadas. Esto no se explica sólo por el crecimiento demográfico, sino también, y quizá más por los nuevos modelos productivos. Estos, relacionados al modo de uso industrial de los recursos naturales, desplazaron hasta cierto punto al modo de uso campesino.

31 En efecto y como lo señala Emilia Velázquez (1995), la deforestación en la región se hizo principalmente en el periodo de “modernización” de la agricultura mexicana (1971-1986). O sea cuando el gobierno promovió modelos de “uso mono-específico” de los recursos naturales (Toledo, 1993), como la especialización ganadera y el monocultivo de café. Y efectivamente, es en este periodo que se extiende la ganadería en Huehuetla, principalmente a costa de superficies boscosas, con un severo impacto ecológico. Así de 524 hectáreas en 1960, la superficie dedicada a la ganadería alcanzó 1150 hectáreas en 1990, más de un cuarto de la superficie útil del municipio (o sea un crecimiento de 119% en treinta años). En Huehuetla, la ganadería es totalmente dominada por los mestizos (que son también los comerciantes e intermediarios para la comercialización del café). Casi no existen campesinos-ganaderos totonacos. Así la confrontación entre modos de uso de los recursos naturales tan opuestos como la ganadería y el policultivo campesino va remarcando la oposición socio-económica y étnica entre mestizos e indígenas.

32 Por el otro lado, el apoyo brindado por el INMECAFE también impulsó una extensión de las zonas de cafetales sobre las zonas de bosque no cultivado. A pesar de los relativos beneficios económicos, al nivel ecológico el impacto de las políticas del Instituto fue claramente negativo, puesto que se imponía a los productores un “paquete tecnológico” inspirado en la llamada “Revolución verde” y basado en el uso intensivo de insumos químicos y el monocultivo. A este impacto negativo corresponde añadir la pérdida de autosuficiencia alimentaria y la mayor dependencia hacia el Estado en su función de patrón (relación clientelar con los campesinos). Desde los setentas a la fecha, la fuerte presencia de los programas gubernamentales ha fomentado una marcada actitud de dependencia por parte de los campesinos, redondeando en una desvalorización del trabajo campesino y de los conocimientos asociados.



33Pero aún así, el impacto de la extensión de la cafécultura al detrimento del bosque sigue siendo bien inferior al deterioro ecológico provocado por la ganadería y la extensión sobre el bosque de la agricultura milpera. Esto es tan cierto que en la actualidad, afuera de las barrancas más inaccesibles, las únicas zonas boscosas corresponden a los cafetales: el cultivo del café se hace en sombra conservando así una buena parte de los árboles, el modelo del INMECAFE de conservar solo los chalahuites no fue generalizado (aunque hubo una tendencia hacia tal manejo).

## **Regreso a modelos más diversificados.**

34En la actualidad, la agricultura de las familias totonacas se basa principalmente en el cultivo del café, como producto destinado a la venta, pero desde la desaparición del INMECAFE y la helada de 1989 se observa un regreso a la producción de autoconsumo (milpa) y a manejos más diversificados del cafetal, ya que la baja de los precios prohíbe toda practica que incremente los costos de producción.

35La milpa huehueteca se puede definir como un policultivo centrado alrededor del maíz: incluye el frijol, varias verduras y diversos quelites, con un promedio de 10 plantas comestibles asociadas (). Raras veces la producción de maíz de una familia le alcanza para todo el año y en general se tiene que comprar en la plaza maíz por lo menos durante la mitad del año.

36En lo comercial, el café sigue siendo el principal sustento agrícola de la economía familiar de Huehuetla y de la región (en el siglo XIX y hasta principios del siglo XX, lo habían sido la vainilla y la caña), complementado por la producción de pimienta, y de manera menos significativa de diversos frutales (mamey, naranjas, plátano principalmente). La producción de caña que había prácticamente desaparecido en tiempos del INMECAFE, se está retomando pero ya como pequeña producción familiar destinada a la fabricación de panela para el mercado local y el autoconsumo.

37Aunque con destino comercial, el cultivo de café se limita prácticamente a la pequeña producción campesina en manos de las familias totonacas (con una superficie promedio de 0,5 ha.). Así, más del 80 % de los productores de café ya no aplican insumos químicos y las plantaciones del modelo impuesto por el INMECAFE (con el chalahuite como única sombra) son raras, lo que muestra que finalmente la aplicación del modelo productivo impuesto por el Estado fue incompleta. Esto se debe principalmente a la caída de los precios. Ya desaparecidos los incentivos ofrecidos por el Estado, la tendencia es el regreso al cultivo silvestre y la adaptación del cultivo de café, inicialmente asociado al modo de uso ambiental capitalista, al manejo ambiental indígena y al modo de uso campesino de los recursos.

## **¿El cafetal como transfiguración del Kakiwin (monte)?**

38El cafetal huehueteco (*kakapen*) se podría caracterizar como un “ecosistema silvestre cultivado”. En el marco de la estrategia de cultivo de sombra, diferentes especies de árboles son conservadas tanto para protección del café contra el asolamiento como para producción

de abono orgánico a través de la hojarasca y de nitrógeno (en el caso de las diferentes especies de chalahuites). A veces se combina con un policultivo de frutales tales como el naranjo, el plátano, mamey ...

39Numerosas especies silvestres o semi-silvestres son favorecidas por sus propiedades medicinales o comestibles, tanto en el estrato superior de la vegetación como en el piso inferior. En este, diferentes quelites y plantas medicinales se dejan en la fase del chapeo (en promedio 25 plantas de una lista de 70 utilizada en las encuestas). Estas prácticas dan lugar a un proceso de domesticación de las plantas silvestres manejadas y protegidas dentro del cafetal mixto (un tema etnobotánico que merecería en sí ser objeto de investigación).

40Esta forma de policultivo semi-silvestre tiene un papel ecológico importante. Por un lado como ya mencionamos la expansión de los cafetales se hizo en gran parte a costa de las superficies de acahuales y de monte. Pero, por otro lado, también contribuye a la conservación de una cobertura boscosa en 37 % de las tierras de labor con una producción de materia seca (y por lo mismo de abono orgánico) comparable a la de la selva subcaducifolia que reemplazó. Esto se debe a las similitudes de estructura entre el bosque y el policultivo silvestre, como lo muestra el estudio realizado por Jiménez y Gómez (1982) en Coatepec, Ver.

41Este marcado cambio ecológico, en que el cafetal viene a sustituir casi totalmente las zonas boscosas plantea un importante problema teórico en términos de percepción ambiental: ¿a que categoría se acerca más el cafetal, a la de los espacios cultivados o al monte?

42Acabamos de subrayar como ecológicamente el cafetal mixto juega un papel semejante al del bosque tropical subcaducifolio. Las encuestas como las observaciones directas muestran que, dentro de las estrategias de manejo de recursos naturales de las familias, el cafetal también reemplaza funcionalmente el bosque como fuente y refugio de plantas silvestres útiles.

43Pero entonces, ¿el cafetal reemplazará también simbólicamente al monte? A primera vista, dos elementos nos podrían alentar a contestar afirmativamente. El primero es la utilización ocasional de la palabra *kakiwin* para designar el cafetal. El segundo es la confirmación de la creencia, todavía vigente, en el Dueño del Monte, *Kiwi Kgolo*. Este aparece en los últimos espacios no cultivados (las barrancas) pero ahora también en los cafetales.

44Sin embargo, cuando preguntamos si el cafetal es como el monte, se nos contestó siempre por la negativa, por ser un espacio cultivado. Y cuando preguntamos quien es el “Dueño” del café, este se ve asociado con la Virgen de Guadalupe (y con San Salvador sólo en el caso del café criollo). En la fiesta del 12 de diciembre, los fiscales llevan en procesión la imagen de la Virgen adornada de un collar de café. A primera vista esto sugiere que existe una integración de este nuevo cultivo en las creencias religiosas. Pero hay que mencionar aquí que, mientras la fiesta patronal de San Salvador en agosto es celebrada únicamente por los indígenas, la fiesta del 12 de diciembre es claramente patrocinada por los mestizos. En estas fechas se organiza la feria del pueblo con el apoyo de las autoridades

municipales. La elección de la reina del café es una costumbre mestiza. Estos elementos muestran que esta integración parcial del café en las prácticas religiosas tiene en gran parte un origen mestizo y puede ser resultado de los intentos de estos para patrocinar las prácticas religiosas indígenas en el afán de traducir ideológicamente su dominación socio-económica. En suma la expansión de los cafetales tuvo una influencia doblemente ambigua sobre la percepción ambiental huehueteca: por un lado conservó ciertos aspectos simbólicos del monte, y por otro lado causó una desvalorización de la milpa como espacio cultivado, llevando al abandono del ritual de siembra (a diferencia de municipios vecinos donde el café no tuvo la misma importancia).

## **Conclusión: Factores de cambio de percepción ambiental, imposición ideológica y condiciones estructurales.**

45El cafetal ocupa una posición ambigua dentro de la percepción ambiental huehueteca: es considerado como espacio cultivado pero portador de continuidades simbólicas y funcionales con el monte, preservando ciertas creencias. Esto nos lleva a concluir que finalmente los únicos espacios que todavía pueden asociarse totalmente a la concepción del monte son las barrancas y las cuevas, últimos reductos del espacio “salvaje” percibido como peligroso. A ese título es notorio subrayar los comentarios de los huehuetecos sobre estos espacios: de las barrancas, se dice que “está feo”, no solamente porque es difícil de caminar ahí por las rocas, sino también porque este espacio sigue asociado con peligros como el susto y la pérdida del alma (recordamos que las rocas se pueden transformar en bestias). Cabe mencionar también la reticencia a entrar en las cuevas. Observada en varias ocasiones con acompañantes totonacos, esta reticencia es asociada a comentarios sobre el carácter sagrado de las cuevas, sobre la existencia de ruidos de voces que se escuchan a dentro, o el peligro de perderse etc.

46Pensamos que lo determinante en el cambio de percepción ambiental, y hasta en los cambios en la cosmología, no es el cambio ecológico en sí, ni la mayor subordinación de la economía campesina al capitalismo, sino la forma en que se opera esta subordinación y los procesos de imposición ideológica que la acompañan. En efecto, existen bastantes ejemplos de sobrevivencia-refuncionalización de aspectos de la cosmología indígena en un contexto de inserción a la economía de mercado: el caso clásico de los floricultores de Zinacantan, en los Altos de Chiapas, o ejemplos parecidos de comunidades especializadas en la floricultura comercial en la misma Sierra de Puebla (en Huauchinango por ejemplo), así como, de manera diferente por ser cooperativista, el caso de los productores de café orgánico de la ISMAM, en la Sierra de Motozintla.

47Existe entonces lo que podríamos llamar como un fenómeno de “histéresis” de las creencias, o sea de perpetuación de elementos cosmológicos más allá de la desaparición física del entorno ecológico en el que se formaron y al que hacen referencia. Por ello, el cambio de paisajes ecológicos es insuficiente para explicar el cambio de percepción ambiental y de creencias relacionadas.

48La desarticulación de elementos cosmológicos en la percepción ambiental totonaca se explica en gran parte por la adopción de un modelo de manejo ambiental externo, introducido a través de un paquete tecnológico impuesto por las instancias gubernamentales. Este modelo, fuertemente reductor de los “espacios salvajes”, se ve asociado ideológicamente a una percepción ambiental del tipo “capitalista” o industrial opuesto al manejo agroecológico integrativo anterior (MURN agrario y régimen de naturaleza domestica).

49Pero no todo es impuesto: el camino por el que los campesinos huehuetecos entraron a la especialización en la producción de café también es propio. Por un lado están las mismas condiciones estructurales del campesinado en la región. Entre ellas, la presión demográfica, la parcelización extrema de la propiedad y la tradición del cultivo de productos comerciales (como la vainilla desde el siglo pasado) favorecieron la adopción del nuevo modelo productivo. La posibilidad de obtener un ingreso monetario significativo basado en una producción cafetalera más intensiva en mano de obra que en superficie parecía como una vía todo indicada para mejorar el sustento familiar.

50Por el otro lado, la garantía inicial del precio del grano y la introducción de las tiendas de consumo básico (CONASUPO) parecían ofrecer una seguridad garantizada por el Estado. Esta resultaba muy atractiva dentro de la lógica de la economía campesina de “preferencia por la seguridad” (Domínguez 1992). Así, los mismos promotores del INMECAFE subrayaban la mayor seguridad del cultivo del café comparado al maíz, siempre amenazado por un ventaron (que puede acabar con el 60 % o más de la cosecha, como se observó en abril 2000).

51Es importante notar que este discurso no era exclusivo de los sectores gubernamentales: desde los años 1950, el primer párroco de Huehuetla había promovido la introducción del cultivo del café con fines comerciales con un discurso parecido y hasta importando las nuevas variedades en una parcela piloto al lado de la iglesia. Y, claro, en el ámbito de la evolución de las creencias, la línea pastoral de la Iglesia tiene mucho peso. De manera general, anteriormente a los años 1970, la acción evangelizadora de la Iglesia católica y de la orden de las Madres Carmelitas, presentes desde finales de los años 1950, tuvo un impacto severo sobre la cosmología totonaca, y la autovaloración de su cultura.

52La creciente labor de evangelización ha reforzado el carácter central de Dios, *Puchina*, frente a los demás santos o deidades. No cabe duda que la percepción tutelar de los totonacos hacia el medio ambiente está perdiendo en diversidad, tendiendo a concentrar los poderes sobrenaturales en los santos principales. La idea de omnipotencia y omnipresencia de Dios se generaliza indicando probablemente una evolución hacia el monoteísmo.

53Así se constata, principalmente en los años 1970, una correlación entre por un lado el empobrecimiento de la cosmología y por el otro la orientación hacia el monocultivo, sin que haya necesariamente una relación de causa y efecto pero más bien una retroacción mutua entre los dos fenómenos. La desaparición del INMECAFE, el relativo descenso de la producción cafetalera con un regreso a modelos de producción más diversificados, el cambio en la Iglesia hacia la línea pastoral de la “teología india” constituyen factores de una tendencia inversa. También el nuevo discurso sobre el desarrollo sustentable que se

filtra en distintos sectores de la comunidad (Organización Independiente Totonaca, grupos del Fondo Regional, grupos de SAGARPA), con resultados mitigados en las prácticas productivas. Estos factores explican probablemente la vigencia actual de partes de la cosmología totonaca a pesar de la crisis de la producción campesina, la mayor migración e influencia de los medios de comunicación modernos (el número de televisiones, aunque todavía minoritario, va creciendo).

[Haut de page](#)

## Bibliographie

Des DOI (Digital Object Identifier) sont automatiquement ajoutés aux références par Bilbo, l'outil d'annotation bibliographique d'OpenEdition.

Les utilisateurs des institutions abonnées à l'un des programmes freemium d'OpenEdition peuvent télécharger les références bibliographiques pour lesquelles Bilbo a trouvé un DOI.

BLANCO ROSAS, José Luís, "La muerte de Quihuikolo. Territorialidad de tres municipios totonacos del siglo XX", in CHENAUT, Victoria (coord.), *Procesos rurales e historia regional (Sierra y Costa totonacas de Veracruz)*. SEP/CIESAS, México, 1996, pp. 103-130.

BRADY, James E., "Settlement Configuration and Cosmology. The Role of Caves at Dos Pilas", in *American Anthropologist*, Vol. 99, no. 3 (Sept. 1997), pp. 602-618.  
DOI : [10.1525/aa.1997.99.3.602](https://doi.org/10.1525/aa.1997.99.3.602)

CASTRO, Carlo Antonio, *Enero y Febrero: ¡Ahijadero! (El banquete de los compadres en la Sierra Norte de Puebla)*. Universidad Veracruzana, 1986, 181pp.

DESCOLA, Philippe, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París, Editions de la MSH, 443pp.

DOMINGUEZ MARTIN, Rafael, "Campesinos, mercado y adaptación; Una propuesta de síntesis e interpretación desde una perspectiva interdisciplinar." in *Noticiario de Historia Agraria*, No. 3 (1992), pp. 91-129.

DOVE, Michael R., "The Dialectical History of "Jungle" in Pakistan : an examination of the relationship between nature and culture", in *Journal of Anthropological Research*, vol. 48 (1992), pp. 231-253.  
DOI : [10.1086/jar.48.3.3630636](https://doi.org/10.1086/jar.48.3.3630636)

ESCOBAR, Arturo, "After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology", in *Current Anthropology*, Vol. 40, N°1 (feb. 1999), pp.1-30.

GADGIL, Madhal; GUHA, Ramachandra, *The fissured Land. An Ecological History of India*. Berkeley: University of California Press, 274pp.

GUADARRAMA OLIVERA, Mercedes, “*El espacio y el tiempo sagrados en tres comunidades totonacas de la Sierra de Papantla*”, in CHENAUT, 1996, pp. 183-206.

JIMENEZ y GOMEZ, “*Estudios ecológicos en el agroecosistema cafetalero*”, Xalapa (Méx.), INIREB, 143pp.

KELLY, Isabel, “The Modern Totonac”, in *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Vol.XIII, 2-3, pp.175-187.

MARTINEZ A., Migual Angel, “*Percepción botánica en dos grupos étnicos de la Sierra Norte de Puebla*”, in *América Indígena*, vol. XLVII, No. 2 (abril-junio 1987), pp. 231-240.

STRESSER-PEAN, Guy, *Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*. México: Gobierno del Estado de Hidalgo / CEMCA, 276 pp.

TOLEDO, V. M.; CARABIAS, J.; MAPES C.; TOLEDO C, *Ecología y autosuficiencia alimentaria*. México: Siglo XXI, 1993, 118 p.

VELAZQUEZ FERNÁNDEZ, Emilia, *Los arrieros perdieron sus caminos. La conformación regional del Totonacapan*. Zamora: Colegio de Michoacán.

[Haut de page](#)

## Pour citer cet article

### Référence électronique

**Nicolas Ellison**, « Changements agro-écologiques et perception environnementale dans la région Totonaca de Huehuetla, Pue (Kgoym) ». », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Bibliothèque des Auteurs du Centre, Ellison, Nicolas, mis en ligne le 02 octobre 2007, consulté le 15 mars 2017. URL : <http://nuevomundo.revues.org/302>

[Haut de page](#)

## Auteur

[Nicolas Ellison](#)

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris.

### Articles du même auteur

- [Comments on R. Araujo's text](#) [Résumé]

Myths and reality of the peasant community and the indigenous ecologist

Paru dans *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [Colloques](#)

- [Espaces habités et paysages dans les contextes de patrimonialisation. Quelques remarques a partir du cas totonaque \(Huehuetla, Mexique\).](#) [Texte intégral]

Paru dans *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [Colloques](#)

- [Les Totonagues aujourd'hui, entre crise du développement et nouvelles revendications](#) [Texte intégral]

Paru dans *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [Bibliothèque des Auteurs du Centre](#), Ellison, Nicolas

- [Discours performatifs et constructions politiques de l'identité ethnique : restructuration des rapports entre minorités et pouvoirs publics au Mexique, le cas totonaque.](#) [Texte intégral]

Paru dans *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [Bibliothèque des Auteurs du Centre](#), Ellison, Nicolas

- [Des montagnes à la "presidencia"](#) [Texte intégral]

Le déplacement des sources de richesse et la concurrence politique, le cas du municipe totonaque de Huehuetla (Mexique)

Paru dans *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [Extraits de thèses](#)

- [Sociétés et Economies Paysannes](#) [Texte intégral]

Une sélection critique

Paru dans *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [Bibliographies](#)

- [Tous les textes...](#)

[Haut de page](#)

## Droits d'auteur



Nuevo mundo mundos nuevos est mis à disposition selon les termes de la [licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International](#).

