

# Territorialidad y sistema ritual en una comunidad totonaca: los anclajes de la identidad

VÍCTOR VACAS MORA\*

## CUERPO, ESPACIO, LUGAR, TERRITORIO E IDENTIDAD

**E**L ESPACIO NO PUEDE SER CONSIDERADO como un ámbito naturalmente dado, objetivo y ajeno a los actores que entran en relación con él. Por el contrario, la dimensión espacial se configura en reciprocidad y condicionamiento mutuo con los agentes, sus relaciones sociales y su visión cultural; especialmente en su movilidad, usos, prácticas y actividades corporales en el entorno. Con ello, el espacio y los agentes portadores de una dimensión social y cultural, en contextos de relaciones de poder, entran en configuración relacional, posibilitando lecturas del entorno físico que lo convierten en lugares significantes cuya articulación conforma el paisaje cultural donde los sujetos desenvuelven su mundo de vida.

Y un territorio, centrado o subjetivo desde este punto de vista y de manera un tanto general, sería un espacio significado sobre el que se disponen formas de poder y control (político y/o simbólico). Cabría añadir que desde esta perspectiva los territorios no pueden ser considerados estáticos. Necesitan de activación y recreación, experimentación renovada desde el cuerpo en sus actividades en el espacio. Para todo ello y en su reiteración, los rituales y fiestas en San Pedro son de especial relevancia.<sup>1</sup>

\* Dirigir correspondencia al Centro Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Occidente, España 1359, entre Rayón y Ave. Federalismo, C.P. 44190, Guadalajara, Jalisco, México, tel. (01) (33) 32680600, e-mail: occte@ciesas.edu.mx.

<sup>1</sup> Este texto se refiere a un lapso histórico determinado del pasado siglo XX, aquel exclusivamente comprendido entre 1940-1980. San Pedro, a lo largo del anterior siglo, ha tenido varios regímenes sociopolíticos en relación con la economía política de su región. La Sierra Norte de Puebla puede ser definida como una “región de refugio” (AGUIRRE BELTRÁN, 1991), donde el grupo social mestizo, desde las cabeceras rectoras, controla las comunicaciones y el comercio arriero, constituyéndose con ello en “clase” hegemónica, tanto en lo sociopolítico como en lo económico. En relación con este panorama y sus

Y en lo que respecta al vínculo identidad-espacio, asumo que ciertas identidades, como es el caso de muchas etnicidades, se pueden definir, entre otros parámetros, por asociación con determinados paisajes culturales y territorios. En un contexto de fronteras porosas, de constantes contactos y flujos de gentes, ideas y símbolos, el territorio vivido y experimentado se ofrece como uno de los posibles anclajes para la identidad personal y compartida en un mundo siempre fluido, cambiante y movido.<sup>2</sup> En cualquier caso, aunque permeado por la cultura y la visión del mundo con primacía, el espacio se convierte en lugar significativo principalmente mediante la actividad y praxis corporal, habilitando disposiciones perdurables de relación con él, formas cultural y socialmente constituidas (aunque diferencialmente compartidas) que podríamos definir como *habitus*.<sup>3</sup> Como nos recuerda Edward Casey, “necesitamos reconocer la interacción

modificaciones, San Pedro ha tenido cuatro proyectos rectores en la política local, en orden cronológico y sin entrar en detalles: 1) un proyecto mestizo (1821-1940), donde las instituciones comunitarias eran controladas por no-indígenas (o bien directamente por familias mestizas asentadas en la comunidad o bien por totonacos “titeres” de sus intereses); 2) en los años cuarenta, los totonacos de San Pedro (al amparo de ciertas posibilidades que abren las políticas de Lázaro Cárdenas aunadas a la salida de gran parte de familias mestizas de la localidad) se sacuden el caciquismo no indígena para desarrollar un proyecto comunalista (“comunidad corporada cerrada” en el sentido de WOLF, 1957); este sistema (1940-1980) comienza a descomponerse en los años setenta debido a la reorientación de la actuación estatal en la región; 3) la intervención económica del Estado en esta década modifica la situación regional y ofrece nuevas opciones a los actores sociales para relacionarse con el entorno mayor; es el desarrollismo (1980-1990), periodo que supone en San Pedro el paulatino abandono de las directrices comunales para ir acercándose a las políticas liberales y la economía capitalista; 4) finalmente, entre 1990 y la actualidad, con la retirada del Estado en temas económicos, cancelada su intervención y sus instituciones mediadoras: Compañía Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo) e Instituto Mexicano del Café (Inmecafé), se abre una nueva fase, la neoliberal, que ha supuesto un severo retroceso en las condiciones económicas de los campesinos de la región. Este desarrollo histórico de la vida social, política, económica y cultural en San Pedro, se refleja en la reproducción y contenido de los rituales de la comunidad (lo que patentiza su íntima relación, dialéctica y recíprocamente constituyente, con los ámbitos mencionados: ya ratificándolos y validándolos, ya contestándolos y criticándolos en un ejercicio de contrahegemonía, según el periodo). Como fuera, el presente análisis se centra en los rituales indígenas durante el comunismo, sistema social y político al que estos episodios de la acción social intersubjetiva (especialmente, en su vertiente comunitaria) se asociaban. El progresivo colapso de este régimen tiene continuidad en el abandono o en modificaciones sustanciales (en forma y contenidos) de los rituales colectivos, algunos de ellos “empleados” en la actualidad y por ciertos actores como formas de agencia contrahegemónicas a las políticas neoliberales que rigen las instituciones y la vida social de San Pedro.

<sup>2</sup> VELASCO TORO, 2007.

<sup>3</sup> BOURDIEU, 1977.

crucial entre cuerpo, lugar y *movimiento*".<sup>4</sup> El cuerpo vivido, insiste este autor, pertenece a los lugares que ayudan a constituirlo. Pero, al mismo tiempo, los lugares pertenecen a los cuerpos vividos y dependen de ellos. Desde este punto de vista, la noción de localidad surge a partir del cuerpo-sujeto en su triple capacidad de estar en el lugar (*staying in place*), moverse dentro del lugar (*moving within a place*) y moverse entre lugares (*moving between places*), lo que se relaciona directa y respectivamente con *posición*, lugar y *región*, las tres claves que se asocian a la configuración de la localidad.<sup>5</sup> Esta perspectiva, aunada a la de Lomnitz-Adler<sup>6</sup> o Liffman<sup>7</sup> que vinculan *habitus* al lugar, nos conduce nuevamente al ritual petlacotlense como uno de los momentos de la acción corporal (del cuerpo y sobre los cuerpos) espacialmente contextualizada con capacidad de generar potentes percepciones y efectivas experiencias relativas al espacio. Dado que el ritual deviene y se dirige a una visión del mundo concreta en espacios determinados, participa junto con otras actividades en la transformación de dichos espacios como lugares significantes ("espacios semánticamente ricos y significativamente habitados",<sup>8</sup> unidades básicas que conectadas de diferentes maneras dan forma, desde un punto de vista centrado, al paisaje cultural cuyo control deviene en un territorio. Este proceso, en forma compleja, aúna patrones culturales, sociales y de poder con procesos históricos (locales, regionales y nacionales) e identitarios.

De esta forma, en su movilización, disposición y manejo de los cuerpos, el sistema ritual, mientras coadyuva en la constitución social de identidades duraderas en relación con una visión del mundo dominante y unos poderes políticos preeminentes (ratificados ambos como connaturales en el proceso), genera territorialidad por imbuir al espacio de todo lo anterior, haciendo del conjunto identidad/cosmovisión/poder parte de una misma totalidad con pretensiones de estabilidad, continuidad y coherencia en su reproducción en el espacio y frente a flujos mayores con los que San Pedro se encuentra en relación.

<sup>4</sup> CASEY, 1996, p. 23, cursivas en el original, trad. del autor.

<sup>5</sup> CASEY, 1996, p. 24.

<sup>6</sup> LOMNITZ-ADLER, 1995, p. 34.

<sup>7</sup> LIFFMAN, 2012, p. 52.

<sup>8</sup> LIFFMAN, 2012, p. 52.

Partiendo de estas consideraciones básicas, este artículo tratará de aplicarlas a un caso concreto de estudio para avanzar en una de las muchas formas en que las prácticas y la agencia de los actores sociales, con el cuerpo como médium, interviene en la significación sociocultural y apropiación del espacio, generando una percepción de pertenencia mutua e identidades espacialmente localizadas.

## ESPACIO Y TERRITORIO EN SAN PEDRO PETLACOTLA

San Pedro Petlacotla es una población totonaca, localizada en el extremo septentrional de la Sierra Norte de Puebla, en el municipio de Tlacuilotepec. Cuenta con un clima subtropical templado y húmedo propicio para la agricultura de subsistencia, principal ocupación de sus habitantes, así como para ciertos cultivos agrocomerciales de importancia (la caña de azúcar o, con posterioridad, el café) que han marcado el desarrollo de San Pedro dentro del marco regional y nacional. Se encuentra a una altitud de 500 metros sobre el nivel del mar en el descenso de la Sierra hacia la llanura costera veracruzana, en un terreno quebrado y anfractuoso de difícil acceso y tránsito.

Vale la pena introducir las dimensiones espaciales que se configuran en San Pedro Petlacotla. Por supuesto, hay que mencionar que el presupuesto teórico que da pie a la división espacial que se presenta a continuación, parte de pensar que los lugares, como nos recuerda Peter Gow,<sup>9</sup> sólo pueden ser definidos por medio de los actores que los perciben y actúan en ellos.<sup>10</sup> En sus prácticas y desplazamientos, el lugar se crea y se recrea, reproduciéndose a partir del cuerpo activo de aquéllos que lo viven y experimentan. Es apropiado por los agentes sociales que lo habitan e interrelacionan en y con él, dotado de significados, generadores de un sentimiento y sentido de localismo que

<sup>9</sup> GOW, 1995.

<sup>10</sup> “[...] prácticas específicas crean el mundo, o el espacio-tiempo, en el que ocurren, constituyendo así la experiencia inmediata de los agentes que las producen. En la medida que son dichas prácticas específicas las que constituyen tanto el mundo como la experiencia subjetiva, es a las variaciones en las prácticas específicas a lo que debemos prestar atención”. GOW, 1995, p. 60, trad. del autor.

se hace y rehace en la relación dinámica entre ambos (espacio vivido-actores sociales).

Considerando esto, podríamos afirmar que el territorio totonaco de San Pedro se encuentra formado por tres grandes ámbitos espaciales, diferenciados tanto en uso como en características físicas:

1) El mundo social cotidiano, definido por el núcleo habitacional, sede de los poderes políticos y religiosos, los negocios, comercios e infraestructuras. Un espacio antiguamente cruzado por el “camino real”, ruta arriera que conectaba diferentes territorios y espacios regionales.

2) Un segundo ámbito estaría constituido por las inmediaciones directas de esta zona poblada, destinado principalmente a las tierras de cultivo, numerosas rancherías familiares dispersas y pequeños centros secundarios dependientes del primer espacio (tales como Dos Arroyos o Ula).

3) Por último, el “puro monte”, ámbito “salvaje” o no socializado estriado por montes, barrancas y cantiles, cubierto por una espesa vegetación subtropical y salpicado de ojos de agua y corrientes fluviales. Un conjunto de lugares peligrosos por su asociación a diversas entidades-agentes, dueños y poderes no humanos, pero también de obtención de ciertos productos apreciados: principalmente, caza y pesca, madera y herbolaria.

La vinculación entre los tres ámbitos espaciales siempre ha sido frágil y con la posibilidad abierta a la separación o fragmentación. En este marco territorialmente inestable, el ritual y las fiestas (especialmente las comunitarias), junto con otras prácticas, significa y vincula estos espacios de tres maneras:

1) Socioculturalmente: por generar secuencias de actividad en puntos espaciales concretos, cargándolos con un significado cultural y social que se pretende imponer como compartido, así como por conectar estos diferentes lugares mediante movimientos de personas, generando nexos relacionales entre ellos y una percepción de paisaje cultural más o menos integrada y nuclear.

2) Políticamente: por evitar, mediante la conexión jerárquica que opera entre ellos, su desarticulación política. Especialmente y durante el sistema de cargos del comunalismo, los rituales colectivos hacían visible los poderes rectores y engarzaban en una red espacial el territorio, reactivando la

identidad comunitaria y las estructuras de dominación a lo largo de un espacio fragmentado y poblado de forma dispersa.

3) Identitariamente: al dirigir y congrega a la gente en puntos determinados del paisaje, en contextos de efervescencia emotiva y cierto sentimiento de transcendencia, estos lugares se convierten en amarres para la identidad colectiva y afectiva dentro de los flujos mayores que recorren y significan.

## ENTORNO VIVIDO Y VISIÓN DEL MUNDO EN SAN PEDRO

Este entorno no puede ser reducido exclusivamente a sus características físicas, sino que se debe atender también y principalmente a su construcción cultural por parte de aquéllos que interrelacionan con él en una totalidad que no diferencie cultura/naturaleza. El medio presentado constituye una serie de datos a los sentidos que sólo obtendrán significado a través de la relación cognitiva-corporal de los agentes sociales, desde su posición subjetiva, con dichos estímulos del paisaje. A partir de la selección y ordenación de las experiencias somáticas con este medio acorde a patrones culturales (desarrollados y actualizados dialécticamente en tales experiencias sensitivas espacialmente situadas), trataré de dar cuenta en la medida de lo posible de la construcción interrelacionada de la persona, los esquemas culturales y su actividad corporal en el medio.

Durante gran parte del pasado siglo XX, la visión cultural católico-tradicional asociada con un proyecto socio-político dominante en el acaparamiento de la comunidad (tanto de sus instituciones político-administrativas como de su representación dentro del ámbito regional y sus dinámicas), se presentó como mayoritaria y con pretensiones de reproducción hegemónica. Para ello y dentro de una “ideología localista”,<sup>11</sup> se potencian formas de mediación que desarrollen la visión cultural con primacía y en concomitancia con las formas de poder político y estructuración social, intentando en la medida de las posibilidades imponerla como mayoritariamente compartida. El sistema ritual es una de esas formas de la agencia que se movilizan dentro del proyecto social

<sup>11</sup> LOMNITZ-ADLER, 1995.

comunalista desarrollado en San Pedro desde finales de la década de 1940 hasta su retroceso paulatino y agotamiento en los años ochenta (y con él, la “ideología localista” que potenciaba ciertos aspectos culturales y modos de la acción asociados a ellos).

A grandes rasgos y sin entrar en detalles etnográficos, la cosmovisión católico-tradicional petlacotlense comprende el entorno como una totalidad regida e impregnada por potentes entidades que gestionan la vida animal y vegetal, regulan los fenómenos atmosféricos, controlan la fertilidad de la tierra e interrelacionan, de muy diversas maneras, con los humanos en su día a día. Diversos espacios cuentan con seres que rigen y organizan todo lo que en ellos acaece acorde a sus necesidades, apetencias e intereses. Con su actividad, paralela y relacionada con la de los humanos, el espacio se constituye en un lugar significativamente denso, saturado de presencias, acontecimientos y tiempos. Aunados a estas entidades (tanto dueños, sochiskú, como santos y vírgenes del panteón católico), los antepasados, en forma de aire de muerto o “cosificados” como reliquias pétreas (piezas arqueológicas, piedras con formas antropomorfas, fósiles...), se diseminan por el espacio de San Pedro, ligando la comunidad local a la historia mediante una genealogía compartida inscrita en el espacio.

En este espacio, configurado como paisaje cultural a partir de las actividades de los actores orientados por sus creencias, es donde el ritual, la ofrenda y el sacrificio, como actividades, adquieren significado y relevancia en relación con las interrelaciones que se establecen y fundan entre los agentes sentientes<sup>12</sup> y su entorno activa y somáticamente experimentado. La salud y la enfermedad, la bonanza y fecundidad del terreno y de los animales, los accidentes y las desgracias, el éxito o el fracaso de la actividad emprendida en tal o cual espacio (siembra, recolección, caza, búsqueda de leña, etcétera)..., adquieren sentido dentro del esquema de un mundo que diluye las fronteras sujeto/objeto o naturaleza/sociedad, donde personas “dividuales”<sup>13</sup> perciben y operan en un

<sup>12</sup> INGOLD, 2000.

<sup>13</sup> Mientras el individuo o la persona individual propia de la modernidad se entiende en oposición a otros (en tanto “él mismo” o “ella misma”, una entidad aislada y singular respecto al resto y al entorno), la persona “dividual” se construiría en relación a otros en su actividad, como persona relacional, inexistente por sí misma sin referencia a su relación activa con el entorno y los demás actores/agentes. STRATHERN, 1988.

espacio habitado por diferentes existencias que, como los humanos, existen y actúan en él con su propia moralidad, necesidades, inclinaciones y demandas.

Así, entre esta realidad y el cuerpo humano se elucida un estrecho vínculo, intercambio del que depende en gran parte la salud humana. En la concepción católico-tradicional totonaca las existencias diversas que componen el orden social y del entorno vivido pueden afectar somáticamente a la persona mientras ésta actúa en su mundo (y según su comportamiento en él). Con ello, actor social y entorno mantienen una relación simbiótica de intercambios que debiera tender al equilibrio constante. En muchos casos (especialmente en los procesos de producción y de transformación), la persona queda vinculada anímicamente a los lugares con los que interactúa con frecuencia, así como a otros objetos (herramientas, utensilios, ropas, efectos personales...) que emplea con reiteración, impregnados éstos de la persona y la persona de ellos. Como otros pueblos precapitalistas, “el sujeto se encontraba inmerso en una red de fuerzas que prometían invadir su dominio corporal y poner límites morales sobre el alcance de su actividad. [...] La persona no estaba confinada en el espacio y tiempo a su capullo corporal: permeaba el mundo a través de sus extensiones materiales y espirituales. El nombre de un individuo, sus efectos personales, y sus huellas en la arena portaban su influencia”.<sup>14</sup> En esta forma hegemónica de entender el entorno y el mundo, así como a la persona actuante en relación con ellos, es donde el ritual encuentra acomodo y espacio para su desarrollo como praxis inseparable de las ideas y creencias en su imposición y reproducción preeminente.

## EL SISTEMA RITUAL TOTONACO DE SAN PEDRO PETLACOTLA

En San Pedro, significativamente, el ritual (*tatlahuan*) no se distingue del trabajo. Cuando los totonacos hablan del ritual en castellano se pueden referir a dicha actividad (como, de hecho, en muchas ocasiones hacen)

<sup>14</sup> COMAROFF, 1985, p. 128, trad. del autor.

como “trabajo”: “trabajo a la tierra”, “trabajo a los muertos”, “trabajo a las estrellas”... Este hecho, que pudiera parecer un capricho en la elección lingüística, es relevante pues nos coloca ante algo importante referente a su concepción: sitúa el ritual, sin discriminarlo, junto con el resto de actividades productivas que interrelacionan en modificación mutua con el espacio circundante; como una forma más de actuar en el mundo y con él. Así como, y por otro lado, indica que los dueños, los muertos y otras existencias metahumanas, son tan “reales” para aquéllos que participan del sistema ritual como el resto de elementos tangibles componentes del medio material o los productos que se obtienen de la relación productiva con dicho entorno físico.

Señalado esto, entiendo por sistema ritual *un conjunto de praxis corporales ideológicamente situadas y un fenómeno denso en valencias que actúa sobre las identidades de aquéllos que diferencialmente participan en él, mientras interviene en la construcción y el mantenimiento de la noción de comunidad, otorgándole territorialidad y transcendencia temporal.*

Artificialmente y con motivos metodológicos (en relación a la identidad que trabaja, el número de agentes implicados en su consumación y la finalidad a la que se destina como actividad), divido dicho sistema en tres niveles. Estos niveles serían: el nivel personal, el nivel familiar o de ciclo de vida y el nivel comunitario o colectivo.

#### *Rituales personales: espacio, sentido y lugar*

El primero de ellos es el nivel de curaciones personales que implican únicamente al enfermo y al especialista. Se hallan organizadas en torno a dos tipos básicos: 1) limpias o expulsiones/extracciones del cuerpo de elementos y agentes perturbadores de la salud, tales como *aire de muerto* (*nin une*), *aire de estrella* (*staku une*), fuerzas y pulsiones sociales (deseos, envidias, malojo, enfados..., ya sean incontroladas y de actuación involuntaria, ya dirigidas hacia la persona voluntariamente, con intención de causar la enfermedad) o la irrupción de “basura” o “porquería” en el cuerpo del actor social. Por lo general, esto último se vincula a la actividad de un aire u otra entidad de las que operan en el paisaje cultural, los cuales introducen en el cuerpo de la persona la “basura”. Y, en segundo lugar,

2) la recuperación de esencias anímicas perdidas o robadas (lo que como enfermedad se denomina en castellano *espanto* y *levantamiento de sombra* el ritual que la enfrenta).

Estas curaciones, mediante técnicas del cuerpo específicas<sup>15</sup> que en su repetición generan un *habitus*<sup>16</sup> y unos modos de atención somáticos<sup>17</sup> en relación al entorno físico, colaboran en el desarrollo de una identidad personal concreta (como persona “dividual”) que liga corporalmente al agente con el espacio vivido y practicado. Un espacio que es semantizado en la experiencia producida en estos actos: en ellos se puebla de agentes no humanos capaces de afectar somáticamente al actor social en su actividad en el entorno.

Las sensaciones, estímulos y percepciones a nivel somático inmediato sirven de sostén a la autopercepción del yo como un ser relacional en su praxis activa con el entorno. El poso de la experiencia de la curación, vivida en un horizonte preobjetivo de sensaciones extraordinarias, se ordena y tematiza culturalmente de forma intersubjetiva. Se inserta en una cosmovisión que compone un mundo basado en el intercambio entre los diferentes seres y entidades que lo componen; un entorno formado por un tejido de existencias que con su actividad en un mismo espacio se influyen unas a otras, permeándose y afectándose recíprocamente. Un esquema conceptual donde “el sujeto humano y los objetos materiales no se encuentran definitivamente separados: los componentes morales, espirituales y físicos del mundo perceptible existen en una relación integradora y mutuamente transformativa”.<sup>18</sup> El *self* y el entorno así objetivados, a partir de experiencias somáticas primarias sin ordenar, cobra fuerza al asociarse a dolores y padecimientos, a sensaciones y experiencias en la curación, todo finalmente arreglado y compuesto (de

<sup>15</sup> Entre las cuales y sin exhaustividad, se encuentra la alteración proxémica; empleo de elementos fuera de su contexto y uso ordinario; pasadas, contactos y lustraciones corporales de manera estilizada; empleo del lenguaje en forma diferente, especialmente en su nivel fonético; movimientos, gestos y posturas dramatizados...

<sup>16</sup> BOURDIEU, 1977.

<sup>17</sup> CSORDAS, 1993. “Los modos de atención somáticos son modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros”. CSORDAS, 1993, p. 138, trad. del autor.

<sup>18</sup> COMAROFF, 1985, p. 127, trad. del autor.

manera más o menos ambigua) en una conciencia acerca del mundo y del sí-mismo operante con dicho entorno.

El acto de extraer de la persona “algo” (en el caso de la limpia, intangible y alojado, tras las pasadas sobre el cuerpo del paciente, en el objeto con que se le limpió; en el caso de la succión, concretizado y objetivado en un material físico del entorno: ceniza, piedrecitas, virutas de madera...), señala el hecho de que algunos elementos son capaces (por sí mismos o la praxis de otros seres activos) de penetrar la corporalidad debido a la actividad del paciente en relación con su mundo social y físico. Y dirige, con ello, la atención somática hacia esa forma permeable de componer la persona, abierta a su contexto cuando actúa en él, afectante y afectada por aquél de manera física y somáticamente perceptible. Dado que esto se concretiza mediante contundentes experiencias corporales (tanto en la enfermedad y sus síntomas como, sobre todo, en la curación ritual y la mejoría física), la percepción del *self* en su entorno se (re)crea y fortifica por adquirir una dimensión somática que “da cuerpo” a un basamento perceptual sobre el cual desarrollar efectivamente las creencias.

Por otro lado, la reintroducción de parte compositiva de la persona perdida fuera del cuerpo del doliente, dramatiza la localización, guía e inserción de dicha unidad en el espacio somático, inscribiendo igualmente en la percepción del convaleciente una visión de su persona como entidad abierta, no limitada al cuerpo, abarcadora o extendida más allá de su corporalidad en su actividad en el entorno. Si en la contraparte de estos actos rituales (esto es, las limpias o expulsiones) la percepción del *self* se orientaba hacia la posibilidad de introducción en el cuerpo de “fuerzas”, entidades, emociones no controladas u objetos extraños, ajenos al sujeto, el endorcismo (o reintroducción de la esencia anímica) permite experimentar positivamente lo inverso; es decir, la posibilidad de extensión de la persona fuera de su cuerpo, así como la forma patológica que se abre con esta posibilidad: la permanencia de algún *li-katsin*,<sup>19</sup> por

<sup>19</sup> Literalmente, “lo que conozco” o “con lo que conozco”, y que refiere a los diversos compuestos anímicos, principios epistémicos e insufladores de vida y actividad, que podríamos hacer equivaler en forma reduccionista y en castellano a “almas”. No se encuentran efectivamente confinados en el cuerpo, pudiendo salir de él en ocasiones (mientras se sueña, en estados alterados de conciencia, por emociones no controladas...) o ser extraídos por seres que los codician y anhelan.

extravío o captura, en el entorno donde el sujeto manifiesta su actividad. Ello supone el complemento a los anteriores rituales de extracción: en la persona porosa, *continuum* en su mundo, no sólo cabe la posibilidad de “acceso” de la alteridad; también parte del sí-mismo puede estar fuera de él, extendiendo la noción de persona más allá de la corporalidad. Esta posibilidad de estadía ajena al cuerpo, extensión de la persona en su entorno (de prolongarse más allá de lo “normal”), puede conducir a las mismas consecuencias que la “penetración” de la otredad en el espacio corporal: el menoscabo de la salud y sus repercusiones físicas. Sólo las técnicas curativas en poder de especialistas, dramatización corporal de estos males y su subsanación, pueden devolver el equilibrio perdido.

Ambos tipos de rituales delinear con ello la percepción del territorio como entretejido de existencias interconectadas y mutuamente afectantes, cuya continuidad y reproducción depende de una relación armonizada en la actividad, en gran parte basada en el intercambio y los deberes recíprocos (reflejo y base de lo que las relaciones sociales debieran ser). El enfermo, a través del especialista actuante como mediador, compensa a dichas entidades mediante sacrificios y ofrendas: el pago por el “uso” del espacio dentro del modelo de reciprocidad jerárquica (patrón-cliente) típicamente mesoamericano. Este acto compensatorio genera cierta percepción de conexión o vínculo entre agente-espacio, al tiempo que orienta la actividad hacia patrones de reciprocidad en ciertos lugares del paisaje cultural y, como modelo de toda relación, en el mundo social. Con ello, el espacio se carga de formas ideales de relaciones sociales, además de aspectos culturales específicos que son objetivados corporalmente en el proceso de la sanación.

En los procesos curativos de este nivel del sistema ritual, los males padecidos en el ámbito corporal se objetivan como la actividad (física, emocional y moral) del sujeto en su entorno, sintetizados corporalmente como formas inadecuadas de comportarse (emociones fuera de control o impropias en ciertos momentos y entornos, entrar en contacto con cierta alteridad sin tomar las precauciones debidas, no cooperar en faenas o ceremonias y fiestas comunitarias, hablar mal de otros o fomentar rencillas y disputas,...). Desde ese momento, la

experiencia corporal en la sanación ritual y la construcción cultural del sí-mismo en su mundo entran en una dialéctica constitutiva donde lo físico concretiza lo etéreo, vago y difuso que caracteriza todo conjunto de creencias, dirigiéndolas hacia comportamientos deseados y normativizados. Con ello, cobra realidad social el *self* en su relación con el entorno social y natural, así como las diversas entidades que componen dicho entorno (objetos culturales), se objetivan para la percepción del afectado.

*Nivel familiar: unidad doméstica y espacio social*

La unidad familiar es el centro de la vida social petlacotlense. En San Pedro, ni ahora ni en el pasado, el actor social tiene sentido por sí mismo, como individuo aislado, sino como sujeto dentro de unas relaciones de pertenencia familiar que, entre otros parámetros, le constituyen en persona social. Si bien y hasta ahora he aproximado una visión de la persona en cuanto construcción fenomenológica e íntima dentro de un contexto cultural determinado, como categoría social la persona es ubicada por su familia de pertenencia y su localización en el pueblo: centro o barrio. Esta pertenencia implica una serie de obligaciones; entre ellas y como vamos a ver, las rituales ocupan un importante lugar.

El segundo nivel, de ciclo de vida o familiar, se destina principalmente a las estrellas (*stakunin*), poderosas entidades de la cosmovisión petlacotlense a las que el destino social y vital de la persona se vincula desde el nacimiento; o a los parientes muertos (que también incluyen medios de producción y transformación íntimamente ligados a la actividad en vida de los antecesores difuntos: el fogón del hogar o *pumalkún* y el rancho y trapiche, *puchitne*). El *ixmakán* (limpieza y purificación de manos ritual) se incluye, por lo general, en todos los rituales de este nivel, mientras que el *machintininkán* (al temazcal) se encuentra extinto dado el abandono progresivo de este elemento constructivo hasta su práctica desaparición en la actualidad. Igualmente, las bodas por los tres ritos o la mayoría de edad, rituales de paso de un estado social a otro, se han perdido y sólo obtuvimos referencias y vagas descripciones orales de ellos por parte de algunos mayores que todavía los recuerdan.

Todos estos rituales implican un alto número de cargos rituales, una elevada inversión económica,<sup>20</sup> así como demandan de la participación y colaboración de la familia extensa, reunida para la ocasión en el hogar del necesitado del rito. Pueden durar varias noches consecutivas (pues siempre se realizan de noche) y cuentan con repeticiones pautadas por el especialista (una o dos semanas después en un acto más breve y de menor complejidad). En todos ellos y entre otras modalidades de la actividad corporal, se encuentra el baile, siguiendo los sones monocordes e hipnóticos creados por un arpa y un violín; la comensalidad compartida aunque en orden jerárquico; la ingestión de refino (alcohol de caña, *kuchu*) con sus efectos embriagantes y de alteración de la percepción; el *ixmakán*, lavado de manos ritual del necesitado del acto por parte del especialista, sus familiares y todo aquel presente que así lo desee; también resulta imprescindible el “perdón”, *lalimasputún*: palabras, gestos y movimientos estilizados de concordia, eliminadores de disputas y desacuerdos pasados y/o presentes entre aquéllos que lo practican (idealmente, todos los presentes si se quiere que el acto llegue a buen fin en lo que a sus objetivos se refiere).<sup>21</sup> Todo ello, sumado a la actividad del especialista ofrendando, gesticulando, hablando y “trabajando” ante un improvisado altar, mesa de madera cubierta y decorada con hojas de pálalo, velas en cada esquina y repleto de ofrendas (alimentos y bebidas) en el número adecuado, mientras quema incienso y habla en totonaco intermediando con las existencias receptoras de la actividad. Y, por supuesto, el sacrificio sangriento está siempre presente como forma de “pago” a las entidades a las que se dirige el rito.

Estos rituales se realizan siempre en un espacio definido, concreto y delimitado: el hogar familiar del demandante del acto, transformado, saturado de estímulos y adecuado a tal fin. Con ello delimitan la uni-

<sup>20</sup> El costo de un “costumbre grande” al día de hoy puede ascender a los quince mil pesos (y tal vez superarlos); por lo normal, cifra exorbitante para una familia petlacotense.

<sup>21</sup> “Lo que me dice yo le voy contestando, contestando como debe de ser. Pero como debe de ser. Una palabra me dice yo le estoy contestando: ‘Perdóname, discúlpame, sí perdóname si te he ofendido antepasado, mamá ya no pienses nada, ya no estés triste, vamos a estar todos contentos. Ojalá y Dios que se arregle la promesa que se está haciendo. Vamos a estar tranquilos, bien contentos. Vamos a bailar. Vamos a bailar, pa’llá y pa’cá, vueltas, vamos a bailar’, le vas a decir. Y bien contentos van a cantar. Quien quiere cantar, le canta. Pero bien bonito. Bien bonito el costumbre” (Nota de Campo, 27 de septiembre de 2011).

dad doméstica y la identidad familiar dentro del espacio y los flujos más amplios como foco de referencia del mundo conocido y centro de toda relación social espacialmente localizada. Al tiempo, insertan de lleno el *self* en el ámbito familiar, verdadero núcleo de la sociedad totonaca. Y, aunque no exclusivamente, lo hacen desde la corporalidad y las nociones sobre la persona y su vinculación con el entorno, tanto social como físico. A través del ámbito somático, se generan experiencias, percepciones y sentimientos al tiempo que se potencia la atención hacia la inclusión y pertenencia a un grupo doméstico y una red familiar de identidad, la cual reproduce en su seno las nociones de intercambio, reciprocidad y apoyo para la subsistencia en el mundo.

En lo que respecta a la identidad, las actividades corporales enumeradas conllevan efectos concretos sobre la percepción del sí-mismo de los participantes, contribuyendo en lo que Jan Koster refiere como “reducción del sentido de identidad individual”,<sup>22</sup> minimizada para ser incluida en una mayor y compartida. En esta transcendencia del sí-mismo (obtenida en el ritual mediante movimientos repetitivos en concordancia con el resto de participantes, la monotonía letárgica de la música o la ingesta de alcohol), la conciencia del sí-mismo se diluye para incluirse en una mayor, supraindividual: en este caso, el grupo familiar. Estas técnicas corporales, por obligar al sujeto a concentrarse exclusivamente en la actividad y su repetición monótona, pautada y ajustada al resto, así como por sus efectos sobre el cuerpo (como la ingestión de alcohol, la euforia, la privación del sueño o el cansancio por el esfuerzo físico), consiguen minimizar el pensamiento consciente, reduciendo la identidad personal al mínimo y fijando la atención en el aquí y el ahora corporalmente inmediato y compartido.

Por otro lado, aunque son muchas las actividades que se comparten o pueden realizar en conjunto con otros en el seno familiar, ninguna de ellas salvo contadas excepciones (bodas, fiestas de quince años...) incluye a y demanda de todos los miembros de la unidad doméstica sin discriminar sexo o edad, dos de los parámetros de clasificación social por los cuales otras actividades son repartidas. Mientras en el trabajo en la milpa

<sup>22</sup> KOSTER, 2003, p. 215.

o de otro tipo fuera de la unidad habitacional sólo tienden a colaborar los varones en determinada franja de edad, o las tareas del hogar y el mantenimiento doméstico son exclusivas de las mujeres, el ritual familiar demanda de todos los miembros del hogar, comulgando en una experiencia no ordinaria que no excluye ni por género ni por edad (corte relevante para otras actividades). Además, sobrepasa el núcleo doméstico y atrae hacia sí a la familia extensa (residente en otras unidades domésticas en torno a la que celebra el ritual o en otros hogares más alejados dentro y fuera de la localidad).

Entonces, uno de los efectos de estos rituales es exigir la participación de la totalidad de la unidad doméstica, así como de una red familiar extensa. El trabajar juntos hacia un fin trascendente común, fuera de lo cotidiano, compartiendo ciertas interdicciones corporales y pasando por la purificación ritual de limpias, genera cierta conciencia de pertenencia, de identidad compartida por la preocupación afectiva común en un momento más allá de lo habitual y frecuente. En consecuencia, en los rituales familiares se extiende el *self* y su identidad para imbricarlo somáticamente en la familia y sus deberes: unos apoyando con tareas o con su presencia en el acto so pena de enfermar o ser afectados por la desgracia dado su desapego hacia sus obligaciones familiares. Otro, aquél a quien se dirige la finalidad ritual, cumpliendo sus compromisos de reciprocidad para con un mundo capaz de afectarle físicamente de no hacerlo (y, muchas veces, ya enfermo por no haberlo hecho); un mundo y una alteridad que es parte constitutiva del sí-mismo (para el caso de las estrellas, en su asociación de por vida con ellas; en el caso de los difuntos, familiares muertos, como extensión “consanguínea” de la persona).

Además y mientras acentúan la sensación de pertenencia a una identidad familiar constante dentro de los cambios, minimizando con su desarrollo y parcialmente las rencillas y resentimientos presentes en casi toda red familiar, el regreso a la población y a la unidad doméstica de hijos, sobrinos, primos, hermanos, tíos y otros familiares ausentes de la vida social cotidiana por vivir en otros espacios fuera de San Pedro, reduce la percepción de fragmentación que la residencia dispersa y la migración (acentuada en estos tiempos) conlleva. De esta forma, este tipo de rituales propician que diferentes espacios familiares se conecten, evitando la

disgregación del grupo de parentesco: desde diferentes puntos del pueblo, de rancherías dispersas, de otras localidades dependientes, así como de espacios más alejados y fuera del territorio comunitario (en ámbitos migratorios regionales y nacionales), los parientes se reúnen en el hogar del enfermo y desarrollan prácticas sociales basadas en el intercambio y la retribución solidaria (mano vuelta). Este nivel marca las unidades domésticas familiares como espacios de identidad duradera y como referencia y modelo “micro” de formas de comportamiento social.

Con todo ello, el nivel familiar define la unidad doméstica como centro de solidaridad y apoyo mutuo, mientras tiende líneas espaciales entre familiares dispersos,<sup>23</sup> manteniendo unidos en torno a las obligaciones rituales todos los espacios que la red extensa de parientes habita; a su vez, imprime un carácter de reciprocidad a lo largo de las redes tendidas entre los hogares familiarmente relacionados. Y hace esto a partir de los cuerpos en su desplazamiento por el espacio y en su actividad ritual intersubjetiva.

Por un lado, el ritual familiar de ciclo de vida cogenera y vivifica una identidad familiar e inserta a la persona en la familia y sus valores, con pretensión de amortiguar diferencias y enfrentamientos en el sentimiento de fraternidad generado somáticamente en las actividades componentes del acto ritual. Por otro, naturaliza las desigualdades internas, al ofrecer órdenes jerárquicos en diferentes episodios del acto que, a ojos de los presentes, se presentan como connaturales al ritual y el “orden natural” de las cosas (que las propias estrellas, como poderosos objetos culturales percibidos como anteriores al ser humano, validan). Subsumidas estas jerarquías en la igualdad ideal y la emotividad que el ritual promueve, se suavizan sus potenciales efectos desestabilizadores mientras se orienta la atención a la finalidad del ritual y los productos culturales a los que se destinan (así como la relación y vínculo entre la persona y aquéllos). De esta forma, las estrellas y los parientes muertos son objetivados en la actividad mientras se apunta a la relación somática con ellos en forma de enfermedad, padecimientos y desgracias de no ofrecerles el debido trato ritual; un trato que enfatiza de

<sup>23</sup> Dada la virilocalidad y la tendencia neolocal en la residencia postmatrimonial, las mujeres son alejadas de su núcleo familiar, apartadas por el matrimonio. Las obligaciones rituales contenidas en este nivel del sistema ritual, no sólo evitan la fragmentación de la familia, sino que extienden estos lazos a otras redes parentales gracias a estos compromisos y la lógica de la reciprocidad.

nuevo el intercambio como premisa básica de estar y ser en el mundo con el resto de seres que lo componen con sus actividades y agencia.

En definitiva, los rituales de ciclo de vida cohesionan la familia como espacio nuclear de la vida social, agrupando a sus miembros y convecinos afectos en una ocasión especial y trascendente que objetiva tanto los productos culturales a que se destina el acto como la relación de intercambio y reciprocidad para con ellos, en tanto las técnicas y movimientos y técnicas corporales (baile, limpieza y perdón ritual, comensalidad compartida...) que se emplean producen potentes lazos afectivos y emotivos que, en un doble movimiento, naturalizan las desigualdades mientras las amansan dentro de potentes marcos emotivos y afectivos que promueven la unidad pese y sobre dichas desigualdades y diferencias.

*Ritual comunitario: control político espacial*

Por último y el más importante en lo que al orden político se refiere, el tercer nivel: aquél que incluye a las unidades domésticas y familiares en el espacio que políticamente las reclama: la comunidad, con sus poderes rectores y su territorio. Entre estas fiestas y rituales, destacan: el *Tawilate* (el ritual más importante donde “se da de comer al mundo, a todo lo que existe”) celebrado a mediados de agosto; San Pedro, las fiestas del Santo Patrón, el 28 de junio (“Costumbre de las Flores”, *Xochipichawal*); el Carnaval (*Takamán*), y Todos los Santos (*Santoro*).

Todos ellos implican para su organización y desarrollo a los poderes políticos y religiosos, indiferenciados en el sistema de cargos vigente hasta hace relativamente poco, así como una cantidad ingente de recursos (tanto en insumos como en dinero): lo cual era recaudado de entre toda la población previo al inicio de los actos por los *topiles* (agentes del orden comunitario), que recorrían exhaustivamente todo el espacio comunitario, desde el núcleo urbano, hogar por hogar, hasta las poblaciones dependientes pasando por todas las rancherías; o bien durante el transcurso de estas fiestas y rituales por las diversas figuras simbólicas que las protagonizan. Todo lo extraído era empleado en la consumación del acto, así como para ofrecer comidas comunitarias en la casa del fiscal mayor.

Los grandes rituales y fiestas comunitarias, igual que los rituales familiares del ciclo de vida, atraen a San Pedro a muchos de aquellos alejados en la diáspora migratoria. Estos migrantes regresan en forma masiva en los momentos señalados. Pero a diferencia de los rituales de ciclo de vida, su vuelta responde a una festividad no exclusivamente familiar, sino de toda la población, fortaleciendo con ello el sentimiento de pertenecer a una comunidad donde se incluye, junto con otros grupos familiares, el propio. Con ello, estos episodios rituales permiten la reactivación del sentimiento de pertenencia de aquellos migrados a una comunidad de referencia, evitando en lo posible el desarraigo total y su desconexión definitiva del pueblo y la comunidad.

Enmarcados dentro de la visión del mundo hegemónica, los rituales y fiestas comunitarias trataban de implicar a todos los grupos afiliados a la idea de comunidad: ya fuera en los trabajos físicos preparativos para ellos, ya con cooperación material o pecuniaria, ya a partir de tabúes compartidos en torno a los rituales. Esta compartición plena del momento se intentaba conseguir por medio de diversas maneras coercitivas, especialmente con ideas tocantes a la persona y la corporalidad (aquellas desarrolladas desde el nivel personal): tomando males físicos y diferentes desgracias como consecuencia de no participar o cumplir las interdicciones tocantes a tal evento. De todo ello, en la actividad social común y la coparticipación de ciertos tabúes dirigidos a un fin concreto y colectivo,<sup>24</sup> se desprendía cierta identidad común y sentido de pertenencia que trasciende la identidad personal y la familiar, incluidas en una mayor, espacialmente situada: la comunidad de San Pedro.

Como vimos, el espacio social de San Pedro Petlacotla se enmarcaba dentro de un mundo regido por fuerzas siempre activas, aquéllas que con su agencia producen el discurrir de las cosas como son (lluvias, aires, reproducción animal, crecimiento y producción vegetal, tormentas, truenos, rayos y relámpagos, inundaciones y tornados,...). En este devenir y dentro de la ideología de intercambio, el ser humano tiene la obligación de retribuir a estas fuerzas-agentes por sus servicios además de evitar su irrupción en el mundo social con sus potenciales efectos desestabilizado-

<sup>24</sup> JACKSON, 2011.

res, ya que “el interfaz entre aquéllas y el mundo domesticado era fluida: lo salvaje era constantemente tomado para fines sociales, pero las construcciones sociales se encontraban constantemente en el peligro de perder su definición y revertirse a un estado incontenido”.<sup>25</sup>

Pero esta tarea, lejos de poder efectuarse de manera individual, demandaba de todos para su correcto término, requiriendo tanto del ajuste de comportamientos a normas precisas como de elaborados rituales destinados a estas entidades posibilitadoras de la vida y la reproducción social. “El mantenimiento del orden era una función tanto de prescripción normativa como de refuerzo ritual”,<sup>26</sup> necesitando de ciertas estructuras con la capacidad de organizar dicho refuerzo, movilizándolo a la gente, su fuerza de trabajo y cooperación. Así, los poderes políticos y religiosos, en concomitancia y arrogados por esta tarea trascendente presentada por el bien común y la continuidad social, se legitimaban junto con la misma cosmovisión que avala a (y es avalada en) los grandes ritos comunitarios. Con ello, “los ritos comunales desempeñaban un rol principal en la reproducción de las estructuras establecidas de inequidad y en el manejo de las tensiones que incorporaban”.<sup>27</sup> Con cada realización, de año en año, estos eventos reactivaban la visión del mundo mientras legitiman los poderes fácticos que los organizan.

De esta forma, las celebraciones comunitarias, mientras ratifican e intentan imponer la visión del mundo hegemónica, las formas ideales de relaciones sociales y reactivan la identidad comunitaria étnica (todo ello asociado a los poderes fácticos en su papel de organizadores), al mismo tiempo, las extienden a lo largo del espacio que conectan, llevándolas a todas las unidades domésticas y puntos geográficos significativos: trazadas desde el centro del pueblo, corazón de la autoridad política y religiosa, surgen líneas de conexión hacia todo el territorio petlacotlense, haciendo visible para todos los espacios la existencia de unas estructuras de poder que los aglutinan y aúnan bajo un liderazgo común y gerontocrático en las obligaciones compartidas para con el mundo habitado.

<sup>25</sup> COMAROFF, 1985, p. 127, trad. del autor.

<sup>26</sup> COMAROFF, 1985, p. 127, trad. del autor.

<sup>27</sup> COMAROFF, 1985, p. 127, trad. del autor.

En adición, en estos rituales y fiestas colectivas, mediante las peregrinaciones, los desplazamientos y procesiones, los sacrificios en geosímbolos y puntos direccionales, las danzas y *performances* móviles..., no sólo se significa el espacio al cargarlo con un contenido cultural, social e identitario, sino que lo conectan en una red más o menos coherente mientras lo apropian para cumplir con los deberes que el paisaje cultural demanda: los actores experimentan el espacio en su imbricación con conceptos metafísicos que el ritual apunta, configurando una comunidad política en sus deberes para con el territorio. Con cada gran acto ritual anualmente repetido, el espacio es resignificado y reapropiado por la comunidad que, en estos episodios de la actividad, lo reclama como propio: Al alimentar al paisaje mediante los ofrecimientos votivos cedidos por “toda” la comunidad bajo la tutela de los poderes rectores (fortalecidos en la misma consumación ritual), se funda cierto sentimiento de pertenencia y relación recíproca con el entorno físico que, por extenderse a los antepasados fundadores (los *antiguas*) en la forma legitimadora de la “tradicición”, ofrece una idea de posesión y tenencia consuetudinaria del territorio contrastante con aquella de actas y títulos de la lógica estatal.

### *Práctica ritual, etnicidad y espacio territorial*

En otro plano, los rituales comunitarios de San Pedro, mientras celebran la propia idea de comunidad y la identidad a ella asociada (en este caso étnica),<sup>28</sup> reproduciéndola y reactivándola en su transcurrir, lo hacen siempre en los mismos lugares: espacios ligados por la repetición y significación calendáricamente pautada a la misma idea de comunidad indígena, colaborando en su configuración como lugares significativos emocionalmente vividos y corporalmente experimentados. Por lo mismo, lugares donde enraizar la etnicidad está íntimamente asociada a estos rituales.

<sup>28</sup> Durante el proyecto “comunalista” (1948-1980), la etnicidad fue empleada como “identidad terminal” (EPSTEIN, 1978), forma identitaria producida relacionamente (es decir, mediante el contacto y confrontación con otras identidades similares) en contextos jerarquizados y desiguales, que si bien no excluye otras formulaciones de la identidad, sí las incluye y engloba bajo su categoría, así como agrupa e integra todos los roles, estatus e identificadores del actor social, “imponiéndose” a ellos en la interacción social. En su movilización subsume las otras bajo su horizonte, fomentando la cohesión social comunitaria en torno a su empleo y movilización englobante (especialmente, frente al otro étnico y la alteridad hegemónica).

El sistema ritual, asociado a la comunidad, se mueve como marcador étnico tanto para diferenciarse de los “de razón”, como de aquellos “otros” que no comparten el mismo tipo de sistema ritual, tales como otomíes y nahuas. Incluso en su sentido más localista —aquél al que se amarra la comunidad local indígena—, el conjunto de rituales se emplea para delimitar al totonaco de San Pedro de aquellos totonacos de la zona que participan del mismo sistema ritual pero con modificaciones reconocibles en forma o contenido (aunque a veces y para un observador externo, éstas sean mínimas). De esta manera, mientras el sistema ritual construye comunidad asociada a la etnicidad totonaca, la enclava en la localidad mediante la movilización de las diferencias observables con los “otros”. Y con ello, el ritual y las creencias que estas actividades movilizan y manifiestan sirven (en conjunto con otros elementos socioculturales movilizados como rasgos diagnósticos de la etnicidad) como marcadores de la identidad totonaca en su sentido de localismo y, con ello, de comunidad local dentro de la vorágine de la modernidad potencialmente descentradora.

Dentro de la ideología comunitaria, el ritual como forma de memoria social manifiesta públicamente la etnicidad, recordatorio para los petlacotlenses respecto a quiénes son y de dónde vienen.<sup>29</sup> Por ello, al encontrarse el sistema ritual y sus contenidos socioculturales asociado a la etnicidad totonaca de San Pedro como uno de sus marcadores culturales,<sup>30</sup> el territorio que este sistema ritual cogenera se demarca de flujos más amplios dada su especificidad étnica. Además, la lógica en su demarcación es diferente a la institucional: frente a títulos y actas, a delimitaciones topográficas y fronteras trazadas en mapas bidimensionales (forma anónima, impersonal y un tanto pasiva de administrar territorios), el ritual se basa en la praxis y la agencia intersubjetiva reiterada (movilidad corporal compartida en el paisaje, alimentar y amansar a sus agentes tutelares mediante sacrificios y la labor activa de la comunidad,...), lo cual acota este territorio como totonaco san pedreño por encima de jurisdicciones y particiones regionales y estatales.

<sup>29</sup> Esto era especialmente visible en el Carnaval (*Takamán*), donde mediante *performances* corporales en un ambiente festivo, se recreaba la identidad étnica en su enfrentamiento con la alteridad hegemónica y amenazante, finalmente derrotada en la consumación del acto.

<sup>30</sup> BARTH, 1976.

## CONCLUSIONES

De esta forma y junto con otras prácticas, es en el ritual donde, como praxis social y corporal, ciertas ideas y predisposiciones de la cultura y la sociedad (aquéllas potenciadas y movilizadas en una ideología determinada) se materializan, siendo sensibles a aquéllos que, de diferente modo y desde diferente posición, las comparten. Cosmovisión, sociedad (con sus valores, identidades, relaciones de poder, jerarquías y desigualdades), persona, tiempo y espacio se funden, naturalizados, en la experiencia somática de la práctica ritual, haciendo la identidad personal como agente en su mundo, la pertenencia a un grupo familiar, así como la identidad e idea de comunidad tangible y viable en una reproducción con pretensiones de estatismo (en la medida de sus posibilidades) dentro de los cambios y dinámicas constantes a que toda sociedad, por “tradicional” que se nos presente, se halla sujeta. Cambios y dinamismo exacerbados por la modernidad y sus noveles formas.

Podríamos concluir que con sus tres niveles, el sistema ritual y festivo impregna el espacio que abarca con un sentido de “cultura íntima” que lo deslinda dentro de la “cultura de relaciones sociales” regional, permitiendo para aquéllos que amarran diferencialmente su identidad en tal cultura, su emplazamiento, sentimiento de localidad y percepción como territorio: un territorio deslindado de la lógica de flujos mayores que lo recorren dada su forma de producción y especificidad identitaria.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1991 [1967] *Obra antropológica. IX. Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 366 pp.

BARABAS, Alicia

2008 “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, *Antípoda*, Universidad de los Andes, Bogotá, núm. 7, pp. 119-139.

BARTH, Fredrik

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 204 pp.

- BOURDIEU, Pierre  
 1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 248 pp.
- CASEY, Edward S.  
 1996 “How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena”, en Feld, S. & Basso, K. (eds.), *Senses of Place*, School of American Research, Santa Fe, Nuevo México. pp. 13-52.
- COMAROFF, Jean  
 1985 *Body of Power, Spirit of Resistance*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 296 pp.
- CSORDAS, Thomas J.  
 1990 “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, *Ethos*, Wiley-Blackwell Publishing, Hoboken, Nueva Jersey, vol. 18, núm. 1, pp. 5-47.  
 1993 “Somatic Modes of Attention”, *Cultural Anthropology*, Wiley-Blackwell Publishing, Hoboken, Nueva Jersey, vol. 8, núm. 2, pp. 135-156.
- EPSTEIN, A. L.  
 1978 *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*, Tavistock Pub., Londres, 181 pp.
- GOW, Peter  
 1995 “Land, People and the Paper in Western Amazonia”, en E. Hirsch & M. O’Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Clarendon Press, Oxford, pp. 43-62.
- INGOLD, Tim  
 2000 *The Perception of Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, Londres/Nueva York, 465 pp.
- JACKSON, Michael  
 2011 “Conocimiento del Cuerpo”, en S. Citro (coord.), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 59-82.
- KOSTER, Jan  
 2003 “Ritual Performances and the Politics of Identity: On the Function and Uses of Ritual”, *Journal of Historical Pragmatics*, Amsterdam, núm. 4, pp. 211-248.
- LIFFMAN, Paul M.  
 2012 *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*, El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Zamora, Michoacán, 344 pp.

LOMNITZ-ADLER, Claudio

1995 *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Editorial Planeta, México, 426 pp.

STRATHERN, Marilyn

1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Los Angeles, 429 pp.

TILLEY, Christopher

1994 *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*, Berg Publishers, Oxford, 221 pp.

VELASCO TORO, José

2007 “Espacio y territorio: ámbito de la etno-identidad”, *Revista del CESLA*, núm. 10, Varsovia, pp. 53-70.

WOLF, Eric

1957 “Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java”, *Southwestern Journal of Anthropology*, Nuevo México, vol. 13, núm. 1, pp. 1-18.