



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO
EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

EN LOS MÁRGENES DE LA MODERNIDAD

*La cerámica de los totonacos de El Tajín.
Identidad y cambio desde la etnografía de la cultura material.*

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
DANIEL NAHMAD MOLINARI

TUTOR:
DRA. ANNICK JO ELVIRE DANEELS VERRIEST
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DRA. YAMILE LIRA LÓPEZ (Instituto de Antropología Universidad Veracruzana)
DR. MANUEL URIBE CRUZ (Centro Veracruz del Instituto Nacional
de Antropología e Historia)

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la legislación universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente.

Para Xavier
Para mi amada Chelita



***“En un mundo de plástico y ruido,
Quiero ser de barro y silencio”***
Eduardo Galeano

Agradecimientos

Para realizar este trabajo se contó con el apoyo de mucha gente e instituciones a quienes quiero expresar mi agradecimiento.

Sin lugar a dudas la hospitalidad y apoyo de los habitantes de las comunidades y sus autoridades fue factor sin el cual no hubiera podido concretarse esta investigación, de la cual ellos son coautores, al haberme brindado los conocimientos que mi análisis plasma en este texto. Las comunidades que nos recibieron son: Tlahuanapa, Plan de Hidalgo, La Ceiba Tajín, San Antonio Ojital y Cuyuxquihui del municipio de Papantla, y El Chote, del municipio de Coatzintla.

Quizá alguno de nuestros informantes o autoridades haya quedado fuera de la siguiente lista, les pido mil disculpas.

Rosalía Valencia Morales, Teófila Hernández Simbrón, Juana Hernández, Plácida Moreno, Margarita García González, Anselma Méndez, Atanacio Santes, Elodia Díaz, Irene Genaro García, Lidia Cano Valencia, Macrina Cano Pérez, Juana Cruz, Petra Genaro de León, María Inés Antonio Cano, Celia Cruz, Victoria Vicente Bastián, Teresa Aldana García, hermanos Arcadio y Güilfrido, Hilario de la Cruz, Marta García Salas, Maximino de la Cruz, Carmen García, Luisa García, Irene Cano Pérez, Teodora González Ramírez, Petra González, Emilia Malpica, Margarita Méndez, Josefa Gutiérrez, Paula de la Cruz Serafín, Jéssica Hernández, Alejandrino García (padre), Bernardo Martínez García, Marta Ramos. A mis amables informantes mi agradecimiento.

Mi madre, padre, hermanos, hijos y nietos han sido respaldo moral permanente. Araceli, mi esposa, es fuerza que inunda mis actos y pensamientos.

Mi Comité Académico se mantuvo siempre atento al desarrollo de los trabajos y los orientó con gran precisión; estoy particularmente agradecido con Annick Daneels, mi directora de tesis, así como con Yamile Lira y Manuel Uribe,

profesores y amigos que tendrán siempre mi reconocimiento. También agradezco a los profesores que integraron el sínodo en el examen de grado: David Lorente y Ana Bella Pérez-Castro.

Laura Elena Sotelo, Manuel Enríquez, Samuel Holley-Kline, Rocío Velazco, Elena Salazar y el Doctor Newman, me brindaron información importante en distintas fases de la investigación. También mis alumnos de la Universidad Autónoma Metropolitana aportaron valiosos datos desde sus propios trabajos de investigación en la región: Jazmín, Didier, Metztlit, Karla, Anel, Joel, Berenice y Silvia.

Del Posgrado en Estudios Mesoamericanos agradezco a mis profesores por sus conocimientos: Alfredo López Austin, David Lorente, Carolyn O'Neal. Muy especialmente agradezco a sus coordinadoras Carmen Valverde, al principio y Ana Bella Pérez-Castro, al finalizar mis estudios. Myriam Fragoso y Elvia Castorena siempre respaldaron los trabajos desde la tramitología universitaria, muchas gracias.

Conté siempre con el importante apoyo de Alejandrino García Cataño, joven licenciado en Desarrollo Intercultural, oriundo del El Chote Coatzintla y de habla totonaca, quien me proporcionó valiosa asistencia en las labores de investigación; su apoyo con el idioma ha sido invaluable. El estudiante de arquitectura Bruno Jiménez me auxilió con los dibujos capitulares y con los levantamientos arquitectónicos de las viviendas, Roberto López realizó los dibujos de perfiles de las vasijas y René Uribe la revisión de estilo.

El equipo de trabajo de la zona de monumentos arqueológicos de El Tajín del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), del que formo parte, encabezado por su director Jesús Trejo y su directora académica Patricia Castillo, estuvieron presentes de distintas maneras, todos saben que les guardo gratitud y cariño.

Estos años de estudio coincidieron con la lucha en el terreno de la política cultural mexicana, los que compartí con mis compañeros del Sindicato de

Investigadores del INAH, en especial María de la Luz Aguilar, Teresa Olvera, Magdalena Ordoñez, Hugo García, Pedro Bravo y John Joseph Temple, así como sindicalistas de las instituciones de educación y cultura con los que participé en el proceso que nos tocó vivir, lo cual agradezco.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y al Instituto Nacional de Antropología e Historia, agradezco el apoyo a mis estudios y proyectos. Particularmente al antropólogo Diego Prieto, Coordinador Nacional de Antropología al iniciar mis estudios y actualmente Director General del INAH, por impulsar mi trabajo.

La Universidad Nacional Autónoma de México, espacio fundamental de la educación del país, me acogió y me brindó conocimientos, y mucho más, lo que me llena de orgullo y gratitud hacia la educación pública de nuestro país, un gran logro de nuestra historia social.

A todos, individuos e instituciones, mi más profunda gratitud, los eximo en este acto por lo aquí dicho, lo cual es responsabilidad absolutamente mía, aunque para hacerlo haya necesitado de su invaluable apoyo, colaboración y conocimientos.

El Rosedal, Coyoacán, Ciudad de México
Invierno de 2017

Índice

Introducción.....	8
PARTE I: Teoría, método y diseño de la investigación	20
1. Orígenes de una inquietud académica: la problemática de la historia cultural de El Tajín	22
1.1. Introducción al capítulo.....	22
1.2. La historia cultural de El Tajín a debate	24
1.3. Estado de la historia cultural de El Tajín y necesidades de investigación ...	37
1.4. Conclusiones del capítulo.....	39
2. Cultura material, identidad y cambio: planteamiento teóricos	42
2.1. Introducción.....	42
2.2. La cultura material.....	44
2.3. La identidad cultural	50
2.4. El punto de vista.....	51
2.5. La noción de fronteras.....	54
2.6. Las identidades étnicas	57
2.7. El cambio cultural	66
2.8. La teoría del control cultural	70
2.9. Conclusiones del capítulo.....	76
3. El acercamiento metodológico	78
3.1. La etnoarqueología	78
3.1.1. ¿Qué es la etnoarqueología?.....	80
3.1.2. La cultura material.....	85
3.1.3. Origen y desarrollo de la etnoarqueología	87
3.1.4. El debate teórico en la etnoarqueología.....	88
3.2. La etnografía, nuestro recurso	90
3.2.1. Estudios de etnoarqueología y etnografía de la cerámica	94
3.3. Diseño y aplicación de la investigación	100
3.3.1. El nivel regional y de área	100
3.3.2. El nivel comunitario	102
3.3.3. El nivel de la vivienda.....	106
3.3.4. La cerámica.....	107

3.3.5. Análisis de los materiales.....	110
3.4. Conclusiones del capítulo.....	113
PARTE II: El contexto.....	116
4. La región y el área de estudio	118
4.1. Introducción al capítulo.....	118
4.2. El análisis regional de antropología.....	120
4.3. Nuestra región y área de estudio	122
4.4. Los totonacos de hoy	126
4.5. El área de estudio	131
4.5.1. El medio ambiente	132
4.5.2. El proceso histórico.....	134
4.6. Los municipios.....	138
4.6.1. Municipio de Coatzintla	138
4.6.2. Municipio de Papantla	139
4.6.3. Municipio de Poza Rica.....	140
4.7. Las comunidades	142
4.7.1. Tlahuanapa	143
4.7.2. Jorge Serdán.....	145
4.7.3. Plan de Hidalgo.....	149
4.7.4. El Chote Coatzintla	151
4.7.5. San Antonio Ojital	154
4.7.7. Cuyuxquihui	166
4.8. Algunas consideraciones sobre el patrón de asentamientos.....	168
4.9. Conclusiones del capítulo.....	171
PARTE III: Etnografía de la cultura material.....	174
5. Los datos etnográficos	176
5.1. Introducción al capítulo.....	176
5.2. La vivienda totonaca	178
5.2.1. El solar	179
5.2.2. La construcción de la vivienda	182
5.3.1. La ceramista.....	197
5.3.2. Aprovechamiento de materiales.	200

5.3.3. El combustible.....	208
5.3.4. La construcción de las piezas	215
5.3.5. Especialización y comercio	224
5.4. La tipología cerámica	226
5.5. Los espacios y los usos de la cerámica	231
5.5.1. Sobre las ollas (<i>tlaman</i>).....	232
5.5.2. La cerámica en el solar	232
5.5.2.1. Los contenedores.....	233
5.5.2.2. El acopio de agua de lluvia	235
5.5.2.3. Almacenamiento múltiple y reuso.....	238
5.5.2.4. Agua de lejía	240
5.5.2.5. El barro y la miel.....	249
5.5.3. La cocina.....	259
5.5.3.1. Algunos elementos de la culinaria indígena	262
5.5.3.2. Ollas (<i>tlaman</i>) en la cocina	265
5.5.3.3. El comal (<i>phalkg</i>).....	270
5.5.3.4. Los cajetes (<i>lakga/puxpatan</i>) y su diversidad.....	278
5.5.3.4.1. Los cajetes de moler	278
5.5.3.4.2. Los cajetes hondos	283
5.5.3.4.3. Los cajetes bajos.....	285
5.5.3.4.4. Algunos cajetes en particular	288
5.5.3.4.5. Tapaderas	289
5.5.4. El barro en las actividades textiles.	291
5.5.5. Los espacios rituales.....	294
5.5.5.1. Incensarios (<i>pulakaskuyun</i>).....	299
5.5.5.2. Candeleros (<i>putaycera</i>).....	307
5.5.6. Otras formas	312
5.5.7. Las cerámicas importadas	316
5.5.8. Otros materiales y otras formas en la cocina	320
5.5.9. Las nuevas ceramistas	327
5.5.10. Los nuevos materiales, la modernidad.....	330
Parte IV: Análisis y conclusiones.....	336

6.0. Análisis de los datos etnográficos	338
6.1. Introducción.....	338
6.2. El concepto de elemento cultural	340
6.3. Distribución de los tipos cerámicos	342
6.3.1. Formas y usos genéricos en Mesoamérica.....	344
6.3.2. Formas y usos de carácter regional	348
6.3.3. Las piezas locales.....	350
6.4. Profundidad histórica de los tipos cerámicos	353
6.4.1. El proceso de apropiación.....	356
6.4.2. El proceso de innovación	360
6.5. El cambio cultural de la cerámica en la modernidad	362
6.5.1. El proceso de manufactura cerámica.....	364
6.5.2. Procesos de imposición-apropiación.....	369
6.5.3. La supresión.....	373
6.5.4. Proceso de resistencia cultural	373
6.5.5. Proceso de enajenación.....	375
7.0. Conclusiones.....	384
7.1. Sobre etnoarqueología y etnografía de la cultura material	385
7.2. Sobre la antropología de urgencia	386
7.3. Sobre el control cultural como recurso heurístico.....	387
7.4. Sobre el cambio cultural en las sociedades antiguas	389
7.5. Sobre el cambio cultural en la sociedad contemporánea	390
7.6. Sobre el problema de la identidad.....	392
7.7. Sobre el problema de la identidad del Tajín arqueológico.....	394
7.8. Palabras finales.....	395
Bibliografía	398

ÍNDICE DE CUADROS:

Cuadro 1: Pequeños estados antes del siglo XVI en la región de Papantla	63
Cuadro 2: Los ámbitos de la cultura en función del control cultural	73
Cuadro 3: Comunidades y unidades domésticas estudiadas y cerámica registrada.	105
Cuadro 4: Piezas analizadas en este estudio	109
Cuadro 5: Distribución de tipos cerámicos.....	343
Cuadro 6: Profundidad histórica de los tipos cerámicos.	354
Cuadro 7: Cambio actual en la cerámica	368
Cuadro 8: Voces nahuas en dos objetos	379

ÍNDICE DE FIGURAS:

Figura 1: Región administrativa Totonaca, el área de estudio	131
Figura 2: Vista satelital de las comunidades estudiadas.....	142
Figura 3: Vista satelital de Tlahuanapa.....	143
Figura 4: Vista satelital de Jorge Serdán.	145
Figura 5: Vista satelital de Plan de Hidalgo.	149
Figura 6: Vista satelital de El Chote Coatzintla.	151
Figura 7: Vista satelital de San Antonio Ojital.	154
Figura 8: Vista satelital de El Tajín.....	160
Figura 9: Vista satelital de Cuyuxquihui.	166
Figura 10: Isabel Kelly: <i>Niña totonaca con vestido industrial</i> , El Tajín, Veracruz, 1948.....	178
Figura 11: Conjunto de viviendas tradicionales en la comunidad de Plan de Hidalgo.	181
Figura 12: Casa de madera y teja de doña Isabel Villanueva, Zapotal Santa Cruz.	185
Figura 13: <i>Isabel Kelly</i> , Familia totonaca, El Tajín, Veracruz, 1947	186
Figura 14: Imágenes de la casa de doña Josefa Gutiérrez, San Antonio Ojital.....	189
Figura 15: Plano de la vivienda de doña Josefa Gutiérrez, San Antonio Ojital.....	190
Figura 16: Imágenes de la vivienda de la señora Anselma Méndez, Tlahuanapa	191
Figura 17: Plano de la casa de la señora Anselma Méndez, Tlahuanapa	192
Figura 18: Casa de la señora Teodora González, La Ceiba Tajín	193
Figura 19: Plano de la vivienda de la señora Teodora González, La Ceiba Tajín.....	194
Figura 20: Imágenes de la vivienda de la señora Juana Cruz, Jorge Serdán.....	195
Figura 21: Plano de la casa de la señora Juana Cruz, Jorge Serdán	196
Figura 22: Ceramista Plácida Moreno elaborando un comal, Tlahuanapa.	197
Figura 23: Doña Plácida Moreno elaborando una olla de barro, Tlahuanapa.....	200
Figura 24: Juana Cruz extrayendo barro.	206
Figura 25: Mujer totonaca extrayendo barro en la comunidad de Cuyuxquihui.	206
Figura 26: Leña, San Lorenzo.....	208
Figura 27: Roza y quema para la agricultura y al fondo un pequeño acahual, San Lorenzo.	209
Figura 28: Ganadería en la comunidad de Ojital Nuevo.	212
Figura 29: Batea o palangana de madera para amasar el barro o para	217
Figura 30: Utilización de un pedazo de comal y un pedazo de "nailon" (plástico) como falso torno.	218
Figura 31: Fotografías inéditas del archivo de Isabel Kelly.....	219
Figura 32: Instrumentos de alisado de la cerámica: concha de almeja y fragmento de zacual o jícara.	220
Figura 33: Instrumentos de pulido: piedras de río, cantos rodados.....	220
Figura 34: Comal de barro, con hojas colocadas a la orilla para conservar el nivel de humedad.....	221
Figura 35: Isabel Kelly, Mujer totonaca quemando ollas de barro, El Tajín, 1948.	223
Figura 36: Epifanía Xochihua, en el proceso de cocción de incensarios, El Tajín.	223
Figura 37: Incensario de carácter ritual.....	230
Figura 38: Olla de carácter utilitario	230
Figura 39: Ollas de barro utilizadas para la contención de agua.	233
Figura 40: Sistema de ollas para captación de agua de lluvia.	235
Figura 41: Diversos reusos de la cerámica en el solar.	239
Figura 42: Gallina "echada" en una olla de barro, Jorge Serdán.	240
Figura 43: Ollas con agua de lejía para lavar la ropa, puestas en una estructura	241

Figura 44: Señora Macrina con su Indumentaria típica de mujer totonaca,	243
Figura 45: Ollas de barro con agua de lejía, puestas sobre una base de	247
Figura 46: Cazuela poblana utilizada para elaborar agua de lejía, El Chote Coatzintla.....	249
Figura 47: Ollas de barro utilizadas para criar abejas melipona, Jorge Serdán.	250
Figura 48: Ollas y tronco con abeja melipona. Plan de Hidalgo.....	254
Figura 49: Fragmento de olla de barro con un orificio en medio,	256
Figura 50: Producción comercial de miel de monte. Gildardo Muñoz.	259
Figura 51: Unidad habitacional	260
Figura 52: Fogón tradicional (brasero), casa de doña Victoria, Plan de Hidalgo.	262
Figura 53: Ollas y cajetes en el patio de la señora Paula de la Cruz Serafín, Cuyuxquihui.	265
Figura 54: Olla para la cocción de los tamales o atole en desuso, Tlahuanapa.	267
Figura 55: Vaporera de aluminio utilizada para la cocción de tamales.	267
Figura 56: Olla utilizada para el café, casa de doña Victoria Vicente,	269
Figura 57: Comales tradicionales utilizados para tostar cacao.	270
Figura 58: Fogón tradicional, con gran diversidad de tamaños de comales, Jorge Serdán.....	273
Figura 59: Comal tradicional totonaca, elaborado para echar tortillas, Tlahuanapa.	274
Figura 60: Cajete rayado con base anular y cajete liso trípode.	279
Figura 61: Cajete liso, sin soporte, desgastado por el uso.	282
Figura 62: Cajetes rayados: de hechura local y de Chililico Hidalgo.....	283
Figura 63: Cajete hondo, en algunos casos también conocido como “lavamanos”, Vista Hermosa.	284
Figura 64: Cajete bajo para freír alimentos, Victoria Vicente, Plan de Hidalgo.	286
Figura 65: Ofrenda: cajete con tamales, incensario y veladora en el altar de Día de Muertos.	287
Figura 66: Cajete en forma de riñón o media luna.	288
Figura 67: Sellos para chocolate cocina de doña Petra Genaro, La Ceiba Tajín.....	289
Figura 68: Tapadera de barro utilizada para ollas de tamales, Anselma Méndez, Tlahuanapa.....	290
Figura 69: Doña Isabel hilando con malacates. El Zapotal Santa Cruz.	293
Figura 70: Altar de doña Macrina, Jorge Serdán.	294
Figura 71: Altar con nacimiento, La Ceiba Tajín, casa de doña Teodora.	296
Figura 72: Sahumando a los santos en la iglesia.....	299
Figura 73: Incensario contemporáneo, incensario prehispánico.	303
Figura 74: Incensario zoomorfo, Petra Genaro, Jorge Serdán.	304
Figura 75: Incensario en forma de ollita, señora Teodora Gonzales, La Ceiba Tajín.	305
Figura 76: Cerámica dejada en el cementerio en Día de Muertos o cabo de año, El Zapotal Santa Cruz.	306
Figura 77: Portacopal zoomorfo. Carmen García.	306
Figura 78: Candeleros zoomorfos de María Inés Antonio, Jorge Serdán.	307
Figura 79: Candelero en forma de armadillo, altar de doña Teodora, La Ceiba Tajín.	311
Figura 80: Cerámica en forma de dona.	313
Figura 81: Cerámica mixta (olla y cajete) empataadas para colocar la cera o veladora.	314
Figura 82: Pipas huastecas del periodo Clásico de exploraciones de Ekholm y pipas reportadas por Kelly y Palerm.....	315
Figura 83: Cazuela Poblana en la casa de doña Josefa,	316
Figura 84: Sitios de procedencia de la cerámica externa de El Tajín.	317
Figura 85: Candelero caballito, de Álamo Temapache o de Chililico.	319
Figura 86: Vendedora en el mercado de Papantla,.....	323
Figura 87: Contenedores y utensilios en los que se pueden transformar frutos de Cucúrbita.	325
Figura 88: Alfarera del grupo Ixtaku y cerámica moderna.	329
Figura 89: Vendedor ambulante de baterías de aluminio. Plan de Hidalgo.	330
Figura 90: El dominio del plástico, El Chote Coatzintla.....	335
Figura 91: Urna Funeraria precolonial del sitio arqueológico El Esfuerzo, Cabimas, costa oriental del lago de Maracaibo (Meneses y Gordones, 2017) y olla de Jorge Serdán.....	345
Figura 92: Doña Petra Genaro luce orgullosa su olla, Jorge Serdán.	393
Figura 93: Pulido de comal, Plácida Moreno, Tlahuanapa.....	397

Introducción

El título de nuestra tesis surgió al recorrer la comunidad de El Chote Coatzintla, la que forma parte del municipio de Coatzintla; de hecho se le llama así para diferenciarla de El Chote del municipio de Papantla, que es Chote Papantla.



Coatzintla es un municipio antiguo, su cabecera se halla conurbada con la moderna ciudad de Poza Rica, el más importante espacio urbano regional, que ha sido determinado en su estructura y forma por el desarrollo de la industria petrolera desde principios del siglo XX. Al momento de realizar la investigación la región se encontraba en un pujante nuevo desarrollo por los trabajos de exploración y explotación petrolera del proyecto Aceite Terciario del Golfo, antes proyecto Cuenca de Chicontepec.

Esta urbanización de Poza Rica tiene un rápido crecimiento poblacional y territorial que ya incluye a Coatzintla y cuya tendencia es la conurbación con la ciudad de Papantla, el mayor centro regional desde antes de la llegada de los españoles (Kelly y Palerm 1952) y con la mayor importancia regional hasta el crecimiento exponencial de Poza Rica. Este proceso de urbanización absorbe o influye a un importante grupo de comunidades de tradición cultural totonaca que han permanecido por siglos en el territorio, confrontando los cambios sociales y políticos del desarrollo nacional y ahora envueltas en la vorágine de la vida industrial y de consumo.

En estas comunidades se ha generado un importante cambio social y aun así persisten elementos culturales tradicionales, que permiten a sus habitantes mantener su autofiliación a la cultura totonaca, a pesar de reconocer las profundas modificaciones a su sociedad generadas por el desarrollo y la modernidad.

Así, en los bordes de una ciudad de refinerías, mercados, centros comerciales y colonias obreras sucias y descuidadas, se encuentran comunidades en las que perdura la agricultura de milpa, la cocina de fogón, el culto a los muertos o el patrón de asentamiento disperso, entre otros elementos representativos de la cultura indígena de tradición mesoamericana, como es el caso de El Chote Coatzintla.

Nos encontramos verdaderamente en los márgenes de la modernidad o en los márgenes de la tradición, según quiera verse; en ellos buscamos registrar elementos culturales que están destinados a desaparecer, pero también aquellos que perduran aun ante el acelerado proceso de cambio que nos tocó vivir. Este sentido de límite, de borde, de margen entre un tipo de vida rural tradicional y uno urbano moderno, nos llevó al título de esta tesis.

En estos tiempos el cambio es una constante, en solo pocos años de vida una generación puede observar profundas transformaciones en su medio ambiente, en su sociedad y en su cultura, cambios producto de un proceso de globalización en el desarrollo acelerado del capitalismo mundial, esto no es menos en nuestra área de trabajo.

Ante ello se ha planteado a la antropología como un reto y una necesidad, el rescate, por medio del registro, de los elementos culturales que tienden a desaparecer. Como bien lo apunto Guillermo Bonfil:

...esto que se llama globalización consiste fundamentalmente en la actuación de factores nuevos que están provocando cambios cualitativamente distintos en las sociedades que afectan...Este primer reto sería la obligación ineludible que tendría nuestra disciplina de documentar el estado actual de muchas sociedades que van a ser afectadas, probablemente en forma inevitable por esta globalización. Pero que este momento todavía mantienen, no digamos una cultura prístina, pero si por lo menos unas culturas que tienen una serie de rasgos y de características, una matriz

cultural, digamos, que no corresponde al modelo de sociedad moderna que se está implantando. Yo diría que aquí lo que se nos plantea es una antropología testimonial de urgencia (Bonfil, 1991: 79).

Esta es una tarea que hemos realizado en nuestros andares por las comunidades de El Tajín, una etnografía de rescate, de registro de los elementos que están destinados a desaparecer, o de los que ya han desaparecido pero que aún se encuentran en el recuerdo de los habitantes del territorio.

Pero no sólo el rescate de la información etnográfica que se pierde guía a este trabajo: en él se hallan también diversas inquietudes de carácter académico y búsquedas que la mirada antropológica (Jociles, 1999) nos ha impuesto en nuestras vivencias profesionales en aquella región, entre los pueblos totonacos de larga tradición cultural.

En el fondo de la olla se encuentra la pregunta de quiénes somos, de quiénes son los habitantes de El Tajín antiguo y reciente, de cómo fue conformándose nuestra área de estudio, de qué perdura y qué perece en el proceso de la historia cultural de los pueblos. No podemos conformarnos con las explicaciones simplistas de la historia cultural de El Tajín y su área de influencia, no podemos creer que la historia cultural es un proceso terso de “quítate tú pa’ ponerme yo” (canción popular), no nos bastan las simplificaciones y buscamos, cuestionamos críticamente, revisamos, replanteamos y hacemos nuevas propuestas, he ahí el origen de la inquietud científica.

Desde la perspectiva de la antropología social nos preguntamos, a partir de nuestros estudios para la planificación territorial de la zona de monumentos arqueológicos de El Tajín (Nahmad, 2004), cómo se había formado esa importante ciudad ahora arqueológica, qué pueblos y pensamientos habían dado forma a esa extraordinaria civilización y cómo había llegado a conformarse étnicamente hasta lo que hoy es un territorio totonaco. Las respuestas

coloquiales nos parecían pobres, vacíos clichés que se han venido formando a través del tiempo y que, sin embargo, tienen su origen en la información generada por los investigadores y que inundan el imaginario de la gente, especialistas o no.

Sin embargo, la información académica, origen de la coloquial, se debate en un acercamiento poco sistemático e ideas preconcebidas o de poco fundamento, que han venido quedando en el pensamiento científico como verdades sin serlo, o aún sin demostrarlo, y son repetidas hasta el cansancio por los investigadores que no hacen reflexión de su quehacer.

Un ejemplo claro de esto es la reducción del problema del origen étnico de El Tajín arqueológico a los dos grupos lingüísticos más importantes que existen en el área actualmente: huastecos y totonacos; sin embargo, la importante presencia nahua se ha soslayado, y qué decir de la sugerente propuesta de la presencia mixe-zoque en la conformación regional. Ejemplos de esta posición nos dejan ver la ligereza con la que se ha dado la discusión.

En estas disquisiciones pretendimos entrar al debate con un estudio que pudiera aportar a la discusión. Por limitaciones profesionales no podíamos hacerlo desde la arqueología, así que propusimos ingresar al debate desde la etnografía. Si bien la discusión del origen de El Tajín se basa en los dos más importantes grupos étnicos vivos de la región, huastecos y totonacos, no se ha preguntado a los mismos, académicamente hablando, sobre su relación y participación en los procesos de historia cultural de la región, a lo que nos llevaba el cuestionamiento.

Desde esta perspectiva, propusimos al posgrado de Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, el proyecto “Contribución a la discusión del problema totonaco huasteco en la identidad cultural de El Tajín arqueológico”, en el que, desde la revisión de tres aspectos fundamentales de la cultura de los totonacos de El Tajín contemporáneo, pudiéramos hacer

comparaciones analógicas con las culturas antiguas, particularmente con la cultura de El Tajín antiguo.

Estos tres aspectos fueron, por un lado, dos relacionados con la cultura material susceptibles de comparación con la información arqueológica: la cerámica, importante elemento de construcción en la explicación de la historia cultural desde la disciplina arqueológica, y la vivienda, fundamental componente de la identidad de los pueblos y espacio esencial de la reproducción social y cultural. Por otro lado, el tercer aspecto de estudio sería la cosmovisión, elemento básico de expresión simbólica, susceptible, pensábamos, de comparación entre la mitología contemporánea y el pensamiento simbólico plasmado en la rica iconografía arqueológica de El Tajín.

La propia dinámica del trabajo nos llevó, apoyados en sugerencias de los asesores de la tesis, a centrar la atención del estudio en los aspectos propuestos de cultura material, la cerámica y la vivienda, y a dejar para otros tiempos el análisis de los aspectos superestructurales contenidos en la cosmovisión.

Resolvimos proponer en esta tesis un estudio etnográfico de la cultura material de los totonacos de la costa, sus cambios y persistencias en un mundo globalizado, de profundas y aceleradas transformaciones sociales y, por tanto, culturales. La vivienda fue registrada etnográficamente, pero no se hace un análisis profundo de sus procesos de continuidad y cambio en la historia cultural de El Tajín y queda el registro como un elemento de contexto del análisis central de la tesis: la cerámica indígena de los totonacos de El Tajín.

Además de considerar el factor tiempo, se tomó la determinación de estudiar solamente los aspectos de cultura material para tener los elementos básicos para poder hacer comparaciones analógicas, en un futuro, con culturas desaparecidas, en un procedimiento metodológico que se conoce como etnoarqueología, que, si bien no aplicamos por las razones que se exponen en el capítulo respectivo, sí sentamos las bases, con la etnografía de la cultura material, para futuros desarrollos de este tipo.

En un primer capítulo el lector encontrará el origen de nuestra inquietud académica: el estado en que se halla la discusión sobre el problema de la identidad cultural o étnica de El Tajín arqueológico, problema que propició el trabajo. En la discusión de esta problemática, el aporte de diversas disciplinas va conformando el corpus conocido de la historia cultural regional, a través de sus distintos acercamientos.

La certeza de que las posiciones no resuelven la problemática y la necesidad de profundizar en el conocimiento directo en el territorio y su sociedad, desde distintas perspectivas disciplinares, y por consiguiente profundizar tanto en la investigación de campo, como en la discusión teórica, son conclusiones que nos deja esta aproximación. Aquí se presentan las preguntas que dieron origen a la investigación y la guían.

En un segundo capítulo exponemos los planteamientos teóricos que orientan el trabajo. Así cultura material, identidad y cambio son los ejes conceptuales de la investigación. La importancia de la cultura material en la definición de la identidad de los pueblos, dadas las preguntas centrales de investigación que originaron el trabajo y el diálogo interdisciplinar con la arqueología que pretende, es el primer aspecto conceptual de este apartado.

La discusión de la identidad o las identidades culturales o étnicas se presenta como el marco teórico del análisis que guía el estudio; la problemática conceptual y práctica de este análisis, nos conduce a cuestionarnos sobre la relación entre identidad y cultura material y sobre los planteamientos teóricos de la propia identidad, desde las perspectivas de las fronteras y los contenidos culturales.

Pero la identidad cultural está íntimamente ligada a los procesos de cambio; este se analiza desde la perspectiva de la definición de los elementos culturales identitarios a lo largo del tiempo. El aspecto del cambio y, por tanto, de la permanencia o continuidad, no sólo tienen importancia en la historia cultural, sino que también revisten un carácter fundamental en los procesos

contemporáneos de modificaciones sociales y culturales generadas por la modernidad del mundo globalizado.

Finalmente se expone la teoría del control cultural, la cual hemos usado como herramienta heurística para el análisis de los datos de la cerámica indígena de El Tajín, a la luz de los procesos de identidad y cambio cultural, elementos centrales de la teoría propuesta por el gran antropólogo Guillermo Bonfil.

En el capítulo tres se exponen los planteamientos metodológicos del trabajo. La analogía entre los restos del pasado y los elementos de uso de culturas contemporáneas, nos llevaron a plantear, en un primer momento, el estudio desde la perspectiva de la etnoarqueología, basando entonces nuestro estudio en la investigación etnográfica para poder contribuir a la discusión de la historia cultural regional desde la cultura de los pueblos modernos.

Se plantea el método etnoarqueológico como punto de origen de la investigación e inspiración metodológica de la misma; asimismo, se exponen las dificultades para realizar una investigación etnoarqueológica en toda la extensión de la palabra, por lo que se optó por desarrollarla con una metodología etnográfica, en la que el objeto de estudio es la cultura material, por lo que acuñamos el término de *etnografía de la cultura material* para nuestra propuesta metodológica.

Resolvimos metodológicamente avanzar en el asunto, a través de la investigación etnográfica de los totonacos de El Tajín (agrupados dentro del subgrupo lingüístico de los totonacos de la costa) mediante el registro etnográfico de los elementos de cultura material de mayor relevancia en la comparación analógica entre culturas propuesta por la etnoarqueología, la cerámica y la vivienda, para tener la base fundamental para posibles analogías.

Es así que las bases teóricas y metodológicas se fundamentan, respectivamente, en la discusión de la identidad étnica y el cambio cultural y en la etnoarqueología, analogía, cultura material y la etnografía. Se discute también en este apartado el trabajo de campo como la fuente básica de la investigación.

En el mismo capítulo se apuntan los elementos prácticos que la guiaron tanto en campo como en gabinete, las estrategias de obtención de información en la que el registro de datos a nivel regional, local y de unidad doméstica, se presentan con sus respectivos instrumentos de registro y su consiguiente método de sistematización en bases de datos y procedimientos analíticos.

Los siguientes apartados integran el aporte original del trabajo, el corpus de los datos de campo, su contextualización y su análisis, los resultados de la práctica etnográfica.

En el cuarto capítulo exponemos el contexto desde lo general a lo particular; nos adentramos en el terreno propio de la investigación en el campo, abordamos en esta sección la complicada definición de la región y área de estudio. Planteamos la problemática de regionalizar desde las controvertidas propuestas del Totonacapan, la regionalización lingüística y la dinámica regional que vuelve los espacios territoriales en ámbitos multiculturales y de fuertes interacciones entre las sociedades indígenas tradicionales a lo largo de la historia, hasta los complejos culturales de los desarrollos industriales y urbanos de gran dinamismo, como es el caso de nuestra área de estudio. En nuestra definición del área de estudio habremos de describir los elementos geográficos y ambientales, así como histórico-culturales, que dan sentido a su conformación actual.

En este capítulo se describen los pueblos seleccionados para el estudio, con ello vamos dando contexto a los datos de cultura material; los aspectos económicos, sociales y culturales de las comunidades estudiadas influyen en la dinámica de continuidad y cambio de la cultura material, de la cerámica y la vivienda totonaca. La indudable dinámica de cambio que se presenta actualmente en estas comunidades es espacio adecuado para las transformaciones de la cultura material de una manera acelerada.

El quinto capítulo, la etnografía de la cultura material precisamente, muestra el conjunto de datos observados y obtenidos en las entrevistas de campo sobre la

cerámica y sus espacios de producción, uso, reuso y desecho. En este capítulo se analiza la vivienda, tanto en sus aspectos materiales y espaciales, como desde la perspectiva de la familia que la ocupa. Es en el ámbito de la unidad doméstica donde se produce y da sentido, con el uso, a la cerámica, importante elemento de la cultura material, de gran utilidad tecnológica en una sociedad rural semiautárquica, que con las dinámicas globalizadoras se ha visto sujeta a un acelerado proceso de sustitución de materiales. La vivienda no es analizada a profundidad ni se hacen procedimientos comparativos con otras culturas actuales o antiguas, sólo se presentan datos generales para ubicar el principal aspecto de la investigación: la cerámica.

La cerámica ocupa el lugar central en la descripción etnográfica. Después de hacer el recorrido de lo general a lo particular, de la región a la vivienda, abordamos el análisis de este importante elemento de la vida de los pueblos mesoamericanos, todavía hasta hace unos pocos años determinante en el funcionamiento de la unidad doméstica indígena.

Se estudia la cerámica desde su cadena operativa o de producción, aspectos socioambientales determinantes, de materiales, técnicas, fases productivas, etcétera, la producción se vincula inmediatamente con su función, de ahí que se analice la vajilla totonaca desde las formas que sirven para las distintas finalidades, contención, cocción de alimentos, producción apícola, etcétera, un aspecto fundamental es el empleo de los objetos cerámicos con fines rituales. Resultado de este análisis es la integración de una tipología doble de los instrumentos cerámicos, que los divide en general entre objetos utilitarios y objetos rituales por su función, además, por sus formas.

Analizamos de manera general las cerámicas externas que se han incorporado por medio del mercado a la vajilla totonaca, para terminar con una revisión de los nuevos materiales que la economía de mercado ha impuesto a la vida de los pueblos, plásticos, vidrios y metales, que sustituyen poco a poco a los elementos cerámicos que estudiamos.

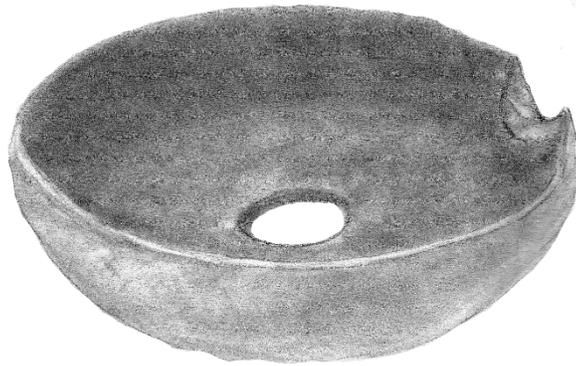
Cerramos el trabajo con el análisis de la cultura material de los pueblos totonacos contemporáneos, particularmente de la cerámica, del largo desarrollo histórico de las formas y funciones que estudiamos, de las transformaciones que en este aspecto se puede observar en la comparación con los datos arqueológicos, tanto desde la perspectiva de la identidad étnica, como de la temporalidad, de la profundidad histórica de las cerámicas. El análisis se sustenta en la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil, analizando procesos de adopción y de innovación en el proceso histórico de la cerámica, a la luz de los planteamientos bonfilianos.

Del análisis histórico vamos al análisis contemporáneo, de lo que se pierde y conserva de esta cultura material vinculado a la cultura espiritual, a la cultura en sí; de la persistencia de la vida e identidad indígena en la modernidad y de los elementos de enseñanza que nos quedan de los cambios y la posibilidad de utilizar el corpus de datos recabados en futuras investigaciones, que contribuyan a dilucidar la construcción de la historia cultural de esta dinámica región de la costa del golfo de México. Nuevamente con base en Bonfil, estudiamos los procesos de imposición, adopción, enajenación, supresión y resistencia, a la vez que observamos el cambio en los procesos de manufactura cerámica.

Varias conclusiones se abren en el capítulo final: la dificultad de vincular la cultura material con la identidad étnica desde la perspectiva de los datos que hemos obtenido, la problemática de la filiación a través de un solo elemento cultural y la persistencia de identidades a pesar de los cambios culturales, ello derivado de la observación de las importantes transformaciones que se vislumbran en la modernidad de la sociedad totonaca contemporánea.

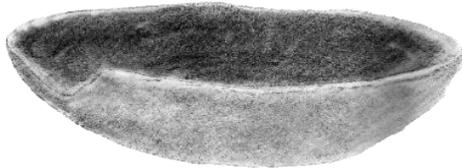
Esbozamos algunas propuestas sobre el problema de la identidad cultural de El Tajín antiguo con base en los datos que nuestra investigación arroja, particularmente con lo relacionado a la presencia nahua en la conformación cultural regional, presencia hasta la fecha soslayada y que amerita mayor investigación.

Nuestro trabajo es un aporte modesto al conocimiento antropológico. Desde la etnografía no hemos dado respuesta puntual a las preguntas de investigación planteadas, pero se ha abierto el espectro del conocimiento para seguir preguntándonos y, con nuestras investigaciones, contribuir al proceso acumulativo del conocimiento, para acercarnos cada vez más a una verdad compleja y rica en contenidos, como las sociedades y culturas que estudiamos.



PARTE I: Teoría, método y diseño de la investigación

1. Orígenes de una inquietud académica: la problemática de la historia cultural de El Tajín



“Pero por lo pronto aunque tengamos que renunciar a una prueba irrefutable, no por ello renunciaremos a la búsqueda de ese sentido y significación.”

Paul Westheim

1.1. Introducción al capítulo

En el origen de esta investigación se encuentra la duda de quiénes construyeron El Tajín arqueológico. Durante nuestros trabajos en la famosa zona arqueológica y en los debates académicos, siempre nos preguntamos sobre la identidad étnica de los pueblos antiguos que dieron forma y sentido a esa ciudad y a su área de influencia regional.

A pesar de la autoridad con que se afirmaba que esta ciudad no era totonaca, de la certeza con que se decía de que este grupo había venido ya durante la decadencia de la propia ciudad, no encontrábamos los argumentos suficientes que sustentaran estas afirmaciones, como tampoco los encontrábamos para quienes decían que sí es totonaca.

Por otro lado, las poblaciones totonacas contemporáneas reclaman la paternidad sobre la ciudad antigua, que sigue funcionando como importante lugar sagrado de este pueblo. Esta reivindicación, junto con la posición de académicos de la

corriente de la Universidad Veracruzana, ha hecho de la divulgación de lo totonaco como lo vinculado a El Tajín una realidad en el pensamiento popular contemporáneo. Estos elementos acrecentaban la duda.

La vinculación de lo totonaco con la cultura de El Tajín ha llegado al absurdo de poblar de caritas sonrientes la iconografía moderna de la región, elemento arqueológico que no se encuentra en los estratos arqueológicos de esta área y que es representativo de los pueblos antiguos de la cuenca del Papaloapan, mucho más al sur, pero que también se han identificado como totonacos. No existe evidencia de que estos elementos hayan formado parte del complejo cultural de la región centro norte de Veracruz, donde se halla El Tajín, la cual presenta características particulares bastantes diferenciadas de la región central sur, como lo han hecho ver estudios arqueológicos (Wilkerson, 1974; Daneels, 2015).

Esta confusión surge de la vieja discusión del problema de lo totonaco en la arqueología veracruzana, discusión que, si bien ha tenido bases en los datos de cada época, no por ello ha dejado de estar cargada de prejuicios originados en posiciones políticas o ideológicas.

Nos parece que es necesario replantear la discusión y buscar orientar la investigación hacia una historia cultural de la región y de los grupos étnicos que se hallan involucrados en su devenir, no sólo con afanes propiamente académicos, sino también con el fin de proporcionar a los visitantes de nuestro patrimonio cultural, a través de la difusión del conocimiento, datos más cercanos a la realidad arqueológica que a las posiciones ideológicas de los investigadores participantes en la polémica, además de contribuir al reconocimiento de los grupos étnicos de su propia historia.

Pretendemos mostrar en este capítulo el estado que guarda la discusión sobre la identidad cultural de El Tajín, tratando de plantear las preguntas de investigación para dilucidar la conformación cultural regional a lo largo de la historia. No pretendemos, como han pensado algunos que han conocido nuestro

proyecto, resolver el problema, sólo ponemos nuevamente el asunto en la mesa de discusión de manera crítica y con sugerencias para avanzar en el conocimiento antropológico interdisciplinario del territorio y de los pueblos que lo han conformado históricamente como un área cultural.

Discutimos las perspectivas de investigación para la construcción de una nueva visión de la historia cultural de El Tajín y su área de influencia, ahí se vincula nuestra propuesta de estudio etnográfico como contribución a esta discusión, a partir de las herramientas teórico-metodológicas con que contamos y que analizaremos en apartados posteriores.

1.2. La historia cultural de El Tajín a debate

Veamos los principales planteamientos esbozados por los participantes de la discusión académica, respecto a la filiación cultural El Tajín arqueológico, desde sus distintas posiciones.

A la llegada de los españoles, El Tajín se encontraba abandonada como ciudad, aunque las poblaciones campesinas, de habla totonaca y de patrón de asentamiento disperso, que ocupaban el territorio, conocían el sitio y lo concebían como lugar sagrado, como hasta la fecha sucede. Esta situación es claramente observable en los hallazgos de entierros ceremoniales posteriores a la decadencia de la ciudad (Lira y Ortega, 2004) o en la descripción que hiciera Diego Ruiz en 1785, en el reporte de su visita al lugar como inspector de tabaco del gobierno colonial, hecho al que se atribuye el descubrimiento de la ciudad antigua para la cultura occidental; como refiere el padre Márquez: “bien parece que los indios naturales de el (Tajín) no lo ignoraban, aunque jamás lo revelaron a español alguno...” (Márquez, 1785). El hecho parece confirmarlo Pula Krotser quien dice:

Se sugiere que la población tardía vivió al sur del centro ceremonial, pero que visitaba los templos para rendir culto a sus dioses, en la forma en que los pueblos del Posclásico visitaban la pirámide de

Teotihuacán y los grandes templos de Tikal (Krotser y Krotser, 1989: 290).

La primera mención hecha por Diego Ruiz carece de referentes étnicos sobre los constructores de las pirámides que reporta; así, a lo largo del siglo XIX distintos viajeros y científicos (entre los que se destacan el padre Márquez, Humboldt, Dupaix, Nebel, Maler y Francisco del Paso y Troncoso, entre otros) hicieron observaciones sobre la, desde entonces, famosa zona arqueológica y su distintiva pirámide de los nichos, pero ninguno de ellos aventura una filiación cultural para los constructores de la ciudad antigua.

Será en el siglo XX cuando las investigaciones antropológicas se desarrollarán sobre los cimientos de la nueva ciencia social, un nuevo paradigma; ya no fruto solamente del interés de viajeros o improvisados científicos, sino de la sistematización de los conocimientos de las culturas vivas y desaparecidas. Desde esta perspectiva moderna de la investigación cultural, el problema de la filiación e identidad étnica de los grupos sociales se vuelve un tema de fundamental importancia en la construcción de la explicación científica de los procesos sociales desarrollados en lo que uno de estos nuevos científicos definió como Mesoamérica (Kirchhoff, 1960).

Así, García Payón nos refiere que:

la cultura de El Tajín ha sido atribuida a diversos pueblos puede decirse que desde el año de 1908, debido a un concepto de Seler, se fue formando una fuerte opinión que ha aceptado considerar esta cultura como perteneciente a los antecesores de los actuales Totonacas (García Payón, 1943: 19).

La filiación cultural totonaca que hace Seler de El Tajín, y que se generaliza, obedece a la sobreposición de la cultura contemporánea totonaca sobre la cultura arqueológica. Los totonacos ocupaban a la llegada de los españoles un amplio territorio desde la cuenca del río Cazonces al norte, hasta la del Actopan al sur (Kelly y Palerm, 1952). Más tarde, a pesar de la transformación

demográfica que la Conquista y la Colonia significó en toda Mesoamérica y entre los totonacos, el núcleo de hablantes de esta lengua permaneció resistiendo en la región de Papantla, a la que pertenece El Tajín, de ahí que los investigadores empezaran a asociar la cultura antigua con la que ocupa ahora el territorio.

Los cronistas registraron la existencia de un importante grupo étnico con el que los españoles establecieron sus primeros contactos e hicieron alianzas para la conquista del imperio mexica, los totonacos. Sus indagaciones sobre este grupo les llevaron a asentar una serie de datos sobre sus costumbres y vida, pero también sobre su origen según la tradición oral.

Sahagún dice que “esos *totonaques* están poblados a la parte del norte, y estos se dicen ser *guastecas*” (Sahagún, 1969: 201). La cercanía e interacción entre huastecos y totonacos hacen que frecuentemente se asocien estos dos grupos, como en la cita de Sahagún. El propio cronista menciona la diversidad de la región costera del Golfo en la que se hablaba el nahua, el otomí, el huasteco y el totonaco.

Según Elio Masferrer:

Las versiones de las relaciones geográficas son contradictorias; en Tlacolula los informantes mencionan “aver salido de la mar, que fueron cuatro, de los cuales salieron muchos Indios de esta lengua totonaque y poblaron treze pueblos”. En San Esteban, localidad dependiente de Tetela, los informantes nahuas explican que la nación totonaca tiene ese nombre “por que vinieron de hacia dónde sale el sol” (Masferrer, 2009: 84).

Contradictoriamente:

Torquemada informa que los totonacos salieron del legendario Chicomostoc en compañía de los Xalpanecas que eran de su misma lengua, deteniéndose en Teotihuacán “y afirman aver hecho ellos, aquellos dos templos que fe dedicaron al Sol, y Luna que fon

de grandifima altura”. (Torquemada, 1944: 278) renglones más adelante asiente que abandonaron teotihuacan yendo a atenamitic (Zacatlan) de donde pasaron 4 leguas más adelante comenzando su primera población. El grupo “se fue extendiendo por toda aquella serranía, por muchas Leguas, bolviendo al Oriente y dando en la llenadas de Cempoala” (Williams, 1962: 7).

Roberto Williams formula una hipótesis basada en los informes de Torquemada:

En base a los datos indicados... los totonacos procediendo de la costa llegaron hasta Teotihuacán, después de cierto tiempo de permanencia emprendieron el retorno, reduciéndose su territorio (Williams, 1962: 8).

Queda sin aclarar la ubicación del legendario Chicomoztoc, cuestión que como dicen algunos autores puede aducirse a la confusión entre mito, leyenda y tradición histórica (Lopez Austin, 1973; Ochoa, 1989)

Según los estudios históricos de Melgarejo Vivanco, los totonacos realizaron una gran expansión hasta el Altiplano entre los años 63 y 271; de 271 a 479, “realizarían la etapa de su primera gran actuación. Se decían constructores de Teotihuacán”. En otra cita dice Melgarejo que en los siglos XII y XIII llegan a El Tajín empezando la construcción de la famosa Pirámide de los Nichos en 1207 y una segunda etapa en 1311 (Melgarejo, 1949). A pesar de su muy frecuente tendencia a presentar datos sin sustento, Melgarejo llegó a plantear sugerentes propuestas sobre la cultura prehispánica, independientemente de su posición político-académica que lo llevó a ser el principal promotor de la totonaquización de todo.

A estos pensadores que destacan la importancia de lo totonaca habría de sumarse José García Payón (1943), quien fue uno de los más importantes arqueólogos que investigara El Tajín, que interrelaciona una serie de datos arqueológicos, etnohistóricos y lingüísticos que se hallaban disponibles en su época y resume que los constructores de El Tajín pudieron haber sido los

tononacas. Esta posición de García Payón varió a lo largo de su vida en distintos momentos (Daneels, 2006).

Si bien García Payón filia a los constructores de El Tajín con los actuales tononacas, también hace una serie de consideraciones sobre la configuración regional del Totonacapan desde la perspectiva de la intensa movilidad poblacional que se desarrolló en la época prehispánica. Así, partiendo del análisis de los topónimos nahuas existentes en toda la región tononaca y la poca presencia de los de origen tononaca, llega a pensar en la presencia de poblaciones antiguas de hablantes de aquella lengua dejaron su sello en la descripción geográfica regional, y dado que los mexicas tuvieron poco tiempo de dominación de la región y los toltecas no se hacen evidentes en la misma, prefiere pensar en los teotihuacanos como los generadores de esta huella nahua en la cultura regional.

No fue García Payón el primero en especular sobre la presencia teotihuacana en el área, ya Du Solier sostenía que El Tajín “pudiera tener sus raíces primordiales en Teotihuacán” para luego seguir “una evolución propia y vigorosa” (Du Solier, 1945: 190). Asimismo, la filiación nahua de los constructores de El Tajín fue también propuesta por Bernal (1984) y por Jiménez (1959), quienes consideraron que fueron nahuas pipiles los constructores de El Tajín (Delgado, 2004).

En esta discusión es interesante destacar los importantes elementos iconográficos, principalmente las volutas entrelazadas, que se asocian inmediatamente con la cultura de El Tajín, presentes de manera importante en ciertos sectores de la gran ciudad sagrada de Teotihuacán, en tiempos previos al apogeo de esta expresión simbólica en el propio Tajín una revisión de este tema puede verse en el texto de Jesús Sanchez (2004).

La presencia de este elemento simbólico en yugos y hachas ha servido como referente para el análisis de la expansión de la llamada cultura Tajín por Mesoamérica en distintos estudios. Sin profundizar en este aspecto, habría que

hacer notar la continuidad de las volutas hasta la fecha en el estudio de Stresser-Péan (2013) en donde adornando los teponaxtles sagrados que investiga en comunidades totonacas contemporáneas de la sierra norte de Puebla, tema digno de otro análisis más profundo.

Andrés Hasler afirma en su estudio del nahua de La Huasteca (Hasler, 2014) que El Tajín en el Epiclásico era nahua pipil. Por otro lado, Barba (2000) propone en su análisis de los tableros del juego de pelota, la influencia tolteca chichimeca en la iconografía y mitología expresada por los escultores antiguos de El Tajín; la era tolteca dice, que se expresó en muy diversas culturas mesoamericanas.

El problema de la presencia nahua por las migraciones del Clásico tras el colapso de Teotihuacán, que han sido analizadas sólidamente para la región sur de Veracruz por García de León (1976), ha sido poco estudiado en el norte del estado. Wilkerson incursiona en el tema y observa la poca investigación existente (Wilkerson, 1994); y el trabajo de Andrés Hasler (2014) sobre el nahua de La Huasteca es un aporte reciente en este sentido.

Sin embargo, la influencia teotihuacana ha sido descartada a partir del análisis estadístico de la cerámica por autores como Brüggegemann y sus alumnos, quienes nos dicen: “No se ha detectado una presencia significativa de cerámicas del altiplano central, por lo que la tesis teotihuacana no tiene sustento en la evidencia arqueológica del lugar” (Brüggegemann, *et. tal* 2006: 189).

Brüggegemann, quien mantenía la idea de que no habían sido los totonacos los constructores de El Tajín, nunca afirmó contundentemente una filiación cultural para estos en sus obras publicadas y prefirió no entrar en controversia, llamando la “cultura de El Tajín” a los habitantes y constructores de la polémica ciudad (Brüggegemann, 1991).

Sin embargo, Pascual (2006) mantiene, según los datos reportados por otros autores y los recabados por él mismo, a partir de la presencia cerámica

diagnóstica de Teotihuacán, que existe influencia del Altiplano y en particular de esta gran urbe, en la conformación cultural de El Tajín y su entorno regional.

El propio García Payón en un trabajo posterior, sin dejar de mantener la filiación totonaca de El Tajín, abona a la tesis de la ubicación serrana de los totonacos y su posible expansión hacia la costa, siguiendo la evidencia de materiales cerámicos en los emplazamientos serranos de Xiuhtetelco, Macuila, Yohualichan y Tlacuilolozotoc, dice que la arqueología demostrará que:

originalmente el antiguo asentamiento de los totonacos se hallaba en la sierra de Puebla e Hidalgo y una parte de sus tierras altas, con una extensión en las faldas orientales de la sierra madre veracruzana, y que la penetración totonaca hacia las playas del Golfo, y posiblemente aun hacia el sur, fue provocada por la presión de las inmigraciones toltecas que invadieron su territorio y que deben haberse iniciado, según Veytia e Ixtlixochitl, en una época anterior a su llegada al valle de México (García Payón, 1989: 232).

Dicha presión tolteca sobre los totonacos es la que según García Payón contribuyó a reducir el área de población huasteca al norte, separándola de su núcleo maya del sur, que según este planteamiento habría ocupado el golfo de México desde tiempos antiguos. Este problema de la separación del grupo mayance huasteco del norte de Veracruz del núcleo principal en la península de Yucatán, Guatemala y el sur de México ha tenido una significativa influencia en la conformación cultural de El Tajín y en la discusión que aquí nos interesa. Así García Payón concidera implícitamente el desplazamiento de grupos huastecos por totonacos venidos de la sierra.

Sin embargo, sería otro arqueólogo, alumno de Payón, quien, siguiendo las ideas de su maestro, incorporó el elemento huasteco como determinante en la filiación cultural de El Tajín, nos referimos a Wilkerson, quien es uno de los investigadores que han propuesto la cronología más amplia en la región,

específicamente para Santa Luisa, sitio en la cuenca baja del río Tecolutla, muy cerca de la población de Gutiérrez Zamora. Sobre El Tajín nos dice:

La cultura de El Tajín, con El Tajín como su centro metropolitano, deriva básicamente de una tradición cultural regional del Formativo, modificada por la influencia olmeca en el final del periodo formativo temprano. Esta tradición regional tiene en toda su duración una estricta y predominante relación con el área norte del Golfo, la que se considera ser étnicamente huasteca... Comparten muchos atributos en común... Aunque el área norte del estado de Veracruz Central es más sensible a las regiones del Istmo y del centro de México, la cercanía es aquí un factor importante, y no hay razón para abogar por un grupo étnico distinto. Mientras las manifestaciones huastecas son evidentes a través de toda la cronología cultural de la región, no hay evidencia de presencia totonaca anterior a la época de la destrucción de El Tajín (Wilkerson, 1989: 257).

El planteamiento de Wilkerson es la posición más fuerte sobre la filiación huasteca de El Tajín y se fundamenta en una larga cronología, la más completa que se ha propuesto de la arqueología regional, que está basada en las investigaciones realizadas por el propio autor en un sitio costero llamado Santa Luisa, muy cerca de Gutiérrez Zamora.

Así la situación se vuelve polémica si consideramos que una de las investigadoras que proponen los primeros y aún sólidos estudios cronológicos cerámicos de El Tajín, la Dra. Paula Krotser, no encuentra ningún elemento huasteco posclásico en la cerámica regional y dice:

Debe mencionarse que en la misma zona no encontramos ningún depósito de ocupación con la cerámica Tardía que corresponde al "Pánuco V" de Ekholm (1949: 469) de esta hay pequeñas cantidades en la superficie y en el relleno de las principales estructuras ceremoniales. Es más abundante dentro de la

congregación de El Tajín y en sus alrededores... una milla al sur de la entrada de la zona; pero aún allí, en los cinco pozos de muestreo que excavamos, no hubo ninguno de estos tipos más debajo de los 60 cm de profundidad (Krotser y Krotser, 1989: 287)

El trabajo de Arturo Pascual es significativo de la complejidad del entendimiento de El Tajín desde una sola vertiente. En su texto (2006) abre la discusión y afirma contundentemente que El Tajín no es totonaco, sin embargo, en la interpretación iconográfica que realiza de algunos elementos del sitio, recurre al análisis mitológico de Ichon (1973), realizado entre los totonacos en su clásica obra sobre la religión de este pueblo, aspecto bastante contradictorio en la propuesta analítica de Pascual.

Por su parte, Lira y Ortega (2004) esbozan una hipótesis interesante y especulan sobre la posible identidad de El Tajín vinculada a los grupos mayances, de lengua chicomucelteca, relacionado fuertemente con el huasteco, hablado en Chiapas y que en algunas teorías se postula que llegaron de ese estado y que dieron sentido a la presencia de esta lengua en el estado de Veracruz. La propuesta, interesante por su originalidad, carece de mayor sustento y queda en el terreno hipotético al no haber mayores indicios de esta posibilidad.

La cerámica que se encuentra en El Tajín carece de una clara correlación con algún grupo cultural, o más bien, no se ha identificado una cerámica claramente diagnóstica de los totonacos en el periodo Clásico, como sí se ha hecho para los totonacos históricos o del periodo Posclásico y para los huastecos desde el posclásico, ello hace más difícil la filiación cultural sólo a partir de este rasgo.

Yamile Lira (1995) ha realizado una tipología que claramente caracteriza a la cerámica del sitio, con datos del Proyecto Tajín y revisando las tipologías de Dusolier y de Krotser, sin embargo, no se establece la correspondencia con un grupo étnico o lingüístico.

La cerámica que se asocia con El Tajín y su área de influencia, denominada “Terrazas lustrosa” y “Bandas ásperas”, parece caracterizar más a una cultura regional que a un grupo étnico o lingüístico particular.

Al respecto, y continuando con el debate de lo nahua en la costa del golfo de México, es muy significativo el estudio de García Márquez (2014) a partir de la comparación etnohistórica y arqueológica de la ciudad de Cempoala, la cual siempre se había considerado totonaca y él demuestra la clara influencia nahua en su conformación.

El problema arqueológico no parte solamente desde la cerámica. Las particularidades arquitectónicas de El Tajín y sus nichos y cornisas, o la rica iconografía del lugar, si bien particularizan la cultura del sitio, hacen más complejo el problema de su filiación cultural o de los rasgos de su identidad en el ámbito regional.

A esta situación ha contribuido la escasa información regional, sobre todo de investigaciones arqueológicas en la sierra de Puebla, de donde otras líneas de investigación como la lingüística, histórica, arqueológica y genética, sugieren la procedencia de los pobladores del Totonacapan costero.

El problema lingüístico es complejo y más aún su correlación con los restos arqueológicos, en particular la cerámica, como refiere Williams:

Podrían conjeturarse límites entre el huasteco y el totonaco-tepehua, en las etapas siguientes a la diversificación idiomática, si los arqueólogos tuvieran recursos para filiar los restos materiales con los grupos étnicos mencionados, estableciendo diferentes niveles de ocupación para estos grupos diversificados (Williams, 1989: 75).

El problema de la relación glotocronológica del totonaco y el huasteco sería menor si se mantuviera la idea propuesta por Swadesh (1960) de un: “grupo maya-totonaco, tronco mayance, familia mayence, subfamilia yaxu...” (Guitierrez, 2003: 26). Sin embargo:

La existencia de un grupo mayatotonaco es rechazada actualmente por la mayoría de los lingüistas y hasta el momento no se ha logrado la clasificación del totonaco-tepehua dentro de los otros grupos conocidos (Gutiérrez, 2003: 37).

Dos posibilidades se han planteado para la lengua totonaca: la de su vínculo con las lenguas mayances y la de ser un idioma sin clasificación, situación muy similar a la del huave de Oaxaca (Lara, 2010). En esta propuesta se mantiene la idea de un grupo hablante de totonaco aislado en el Altiplano o en la sierra poblana y que bajó a ocupar la planicie costera de manera tardía hacia el 800 de nuestra era, debido a las presiones de grupos nahuas sobre los totonacos de la sierra, los orilló hacia la costa y apuntaló la cuña de otras lenguas entre el huasteco y el maya del sureste de la república. Esta propuesta refuerza la idea de que los totonacos no fueron los constructores de El Tajín.

Esta perspectiva se ha sustentado en la propuesta de Juan Hasler (1993), quien, a partir de los estudios comparativos de las variantes del totonaco, postula una irrupción de grupos totonacos de la sierra a la costa, misma que separaría las variantes del norte, la de Misantla, y las del sur, entre ellas el tepehua. Aunque esta perspectiva ha servido para justificar la llegada tardía de los totonacos a El Tajín, sin embargo, desde su propuesta lingüística Hasler no afirma contundentemente este hecho.

El problema de esta propuesta es la falta de filiación del totonaco, ya que nos lleva a una indefinición que no existía mientras se mantenían otros esquemas, como en los que se basa William cuando nos dice:

Se ha postulado que la costa del Golfo de México estaba cubierta por un *substratum* de gente macro-mayence, cuya unidad lingüística se rompió en siglos remotos, formándose dos ramas. Una, llamada mayence, comprende el idioma huasteco, localizado en la parte norte de la costa del Golfo. La otra rama, totozoque, que incluye el totonaco y el tepehua, y lenguas habladas más al sur (Hasler, 1958: 45). En esta

diversificación han coincidido varios estudiosos (McQuown,1942: 37), aunque las dos ramas reciban nombres distintos, pero correspondientes a saber: macro-maya y macro-mixe (Swadesh, 1959: 37).

A causa de esta afinidad lingüística no sorprende el encuentro de voces mayences en el vocabulario huasteco, tepehua y totonaco.” (William, 1989: 66).

El problema lingüístico arroja sin lugar a dudas importantes elementos para el conocimiento cultural de las sociedades presentes y pasadas. Sin embargo, habría que aclarar que el idioma es sólo un elemento cultural que permite la filiación de los grupos; en este caso estamos hablando de una filiación lingüística, pero entre los grupos lingüísticos puede haber diferencias considerables de otros rasgos culturales, tal como sucede entre totonacos de la sierra, de la costa o los tepehuas.

La cuestión se hace más compleja si consideramos, como lo hacen muchos autores, que El Tajín era una ciudad que concentraba poblaciones de distintas culturas; más aún si, a partir de su carácter de ciudad sagrada, consideramos que a ella acudían poblaciones de etnias y lenguas distintas a rendir culto. Esto es, era una ciudad pluriétnica, un punto sobre el que profundizaremos más adelante.

Quizá el parentesco entre totonaco-tepehua y huasteco pueda ser reconsiderado con algunos otros elementos como los estudios de antropología física. Ya Faulhaber (1950, 1956) había apuntado “que el tipo físico de los tepehuas se asocia con otros dos: el de los totonacos y el de sus vecinos los otomís” (Williams 1989: 75).

Desafortunadamente no contamos con elementos comparativos de Faulhaber entre totonacos-tepehuas y huastecos, situación que los nuevos estudios de ADN apuntan a subsanar al haberse encontrado cercanía genética entre tepehuas y huastecos en estudios recientes realizados por un grupo de

investigadores encabezados por González (2008), cuestión digna de un análisis más profundo.

Muy interesante resulta el estudio genético realizado al cobijo del proyecto de Morgadal Grande encabezado por Arturo Pascual Soto y que sugiere una correlación genética entre los pobladores antiguos y los nahuas (Reyna y Rangel, 2005).

Los esbozos en los estudios de antropología física sobre la relación entre los distintos grupos son apenas eso, esbozos. Se requiere un trabajo más sistemático y de mayor amplitud que nos permita mayores inferencias desde este particular acercamiento disciplinar.

La investigación etnográfica, por su parte, no ha permitido muchos elementos para resolver el enigma de lo totonaco en El Tajín, a reserva de la comparación simbólica del dios del trueno y los huracanes, el mismísimo Tajín, con la mitología registrada en los años cincuenta en el mito del trueno viejo, reportado por Willams García (1954), en el que se busca paralelismo entre ambos elementos. Sin embargo, Leopoldo Trejo (2014 a) ha demostrado que dicho mito es un complejo cultural mucho más amplio en el tiempo y el espacio; con ello consideramos que se desestima la liga directa entre el huracán del mito contemporáneo y el huracán del Tajín arqueológico.

El propio Trejo ha hecho notar que las características culturales totonacas varían regionalmente, destacando particularidades culturales entre los grupos totonacos que se ubican en La Huasteca meridional, que comparten con nahuas y otomís. Su trabajo de síntesis sobre la etnografía de los grupos totonacos (Trejo, 2012) es de gran relevancia y destaca la pobre investigación etnográfica en los totonacos de la costa, a no ser por la clásica obra de Kelly y Palerm sobre los totonacos de El Tajín.

La etnografía sin embargo no ha orientado sus preguntas teóricas a la resolución del problema de la historia cultural de la región, por lo que las propuestas de vínculo entre las culturas arqueológicas y las etnográficas no son

más que puras especulaciones sin un sustento basado en estudios sistemáticos del problema.

Del mismo modo, las investigaciones etnohistóricas son pobres y nuevamente el clásico estudio de Kelly y Palerm es la única referencia sistemática al estudio de las poblaciones históricas de El Tajín, aunque habría que rescatar aquí también el estudio etnohistórico emprendido por Wilkerson (1994).

1.3. Estado de la historia cultural de El Tajín y necesidades de investigación

Como hemos mencionado, la filiación cultural a través de los restos materiales, particularmente la cerámica, es una problemática difícil, como lo hace ver Williams en la cita que referimos en páginas anteriores.

Aún hace falta mucho análisis de los datos existentes para deducir aspectos significativos de la filiación cultural de los constructores de El Tajín; sin embargo, es mucho más grave la falta de investigación en diversos aspectos que nos permita ahondar en las interpretaciones sobre la conformación cultural de El Tajín.

Una de estas carencias es la falta de estudios arqueológicos regionales que nos permitan un análisis más amplio de la distribución de los materiales arqueológicos, como desde El Tajín hacia la sierra, en donde se encuentra Yohualichan (su posible enclave serrano) y de donde se supone proceden los totonacos, que llegaron a la costa en el periodo Clásico tardío según algunas teorías que hemos visto. En la sierra se encuentra también un importante núcleo contemporáneo de este grupo étnico y que sin embargo se encuentra muy poco estudiado en términos arqueológicos, con lo que la correlación entre arqueología y etnografía es muy pobre.

Hace falta también revisar la relación regional de El Tajín con la costa, ya que tradicionalmente se ha buscado su relación con el Altiplano, olvidando sus contactos culturales a través del mar. Las relaciones costeras entre los grupos

que ocuparon el golfo de México han sido poco consideradas en el análisis y debieron ser de gran relevancia: la influencia maya en El Tajín, por poner un ejemplo y que ha sido poco estudiada (Ochoa, 2003).

Otro importante vacío en la investigación son los estudios sobre las áreas habitacionales de El Tajín y en general en el área totonaca, lo que nos impide hacer un análisis de la cultura material más allá de la arquitectura monumental, la iconografía de las élites y la cerámica que han arrojado los estudios realizados en la zona monumental.

La investigación lingüística ha centrado su atención en los problemas estructurales y gramaticales de la lengua, y ha carecido de mayor análisis en lo que corresponde a la investigación glotocronológica y al apoyo en la conformación cultural regional, caso particular lo representa el importante vacío en la explicación de la presencia de importantes elementos nahuas en el habla totonaca.

La investigación en antropología física es escasa; desde los pioneros esfuerzos de Faulhaber, se ha desatendido y se carece de aportes amplios y recientes sobre las comunidades antiguas y modernas con los que podamos bordar un análisis más profundo.

A nivel cerámico, es curioso ver cómo en el desarrollo de la cronología que Wilkerson (1989) propone para la región, el análisis arqueológico está basado en la cerámica, pero el análisis del periodo histórico se basa en los datos de los cronistas y el análisis de la época contemporánea se basa en observación y en datos estadísticos actuales, sin mencionar nada del desarrollo cerámico en los periodos más recientes.

Por ello hemos iniciado investigación etnográfica con fundamentación en los planteamientos metodológicos que se conocen como etnoarqueología, con el fin de aportar, desde la investigación entre los grupos contemporáneos, correlaciones analógicas que nos permitan contribuir a la discusión de la filiación cultural de El Tajín. El camino aún es largo, se hace necesario ampliar la

investigación y sistematizar de manera más adecuada la información con el fin de contribuir a la construcción de la historia cultural de los pueblos antiguos y actuales de la región de El Tajín.

1.4. Conclusiones del capítulo

Después de analizar el problema de la identidad cultural y de observar el estado en el que se encuentra la discusión de la cuestión de la identidad y la filiación de El Tajín arqueológico, nos parece que es conclusión obligada la importante carencia de información en las distintas especialidades de la investigación antropológica e histórica que nos puedan brindar mayores elementos, no sólo para tratar de identificar o filiar a los grupos étnicos y sociales que construyeron El Tajín u otros espacios arqueológicos, sino para reconstruir la historia cultural de la región. Por supuesto que entre estas carencias se halla la de una discusión teórica que de manera crítica replantee los conceptos y las herramientas de pensamiento para aprehender la realidad histórica y cultural de los pueblos mesoamericanos, antiguos y modernos, en el devenir de su historia.

Avanzar en este conocimiento crítico implica abrir nuevas líneas de investigación o enriquecer las que se realizan en el área, conformar y consolidar grupos de investigación interdisciplinarios y espacios para la discusión y la reflexión de los datos y de los problemas teóricos que implican y formar nuevos investigadores que atiendan la grave carencia de información antropológica en la región, esto se presenta como desafío a la investigación antropológica para la reconstrucción de la historia cultural.

En este sentido, nuestro grano de arena a la construcción del conocimiento y de la investigación regional es impulsar la investigación etnográfica que, como veremos adelante, es pobre desde el trabajo pionero de Kelly y Palerm (1952) y requiere de ser ampliada y profundizada. Pero no sólo es la investigación etnográfica por el registro del dato en sí; la etnografía tiene para nosotros un fin

en la discusión teórica: contribuir a la construcción o reconstrucción de la historia cultural de la región.

Inquirir desde la sociedad y la cultura de los pueblos indígenas contemporáneos sobre la historia de la cultura mesoamericana en su expresión regional, preguntar al presente sobre el pasado, creemos que éste es uno de los desafíos académicos sobre los que podemos construir una nueva visión del desarrollo histórico de los pueblos que estudiamos.

Así, el análisis de los fenómenos contemporáneos que se dan en lo que concierne a la cultura material de los totonacos, y muy particularmente el de los procesos que atraviesa la producción y uso de la cerámica tradicional, nos pueden permitir elaborar propuestas y análisis relativos al desarrollo cultural de la región y el área de estudio y dialogar con otras disciplinas sobre la forma en que se está abordando la problemática y las alternativas teóricas que se pueden desarrollar desde nuevas perspectivas.

Las preguntas que guían esta investigación son entonces: ¿Es posible que los datos etnográficos de las culturas contemporáneas contribuyan a la reconstrucción de la historia cultural de El Tajín? ¿El estudio de la cultura material nos puede permitir un acercamiento metodológico a la historia cultural de este pueblo en particular y de los pueblos en general, en un diálogo con disciplinas como la arqueología? ¿Podemos inferir procesos de identidad y de cambio cultural a partir del estudio etnográfico de la cultura material? ¿Con la información etnográfica podemos hacer algunas propuestas al respecto de la identidad cultural de El Tajín arqueológico y así contribuir a la discusión existente?

No daremos respuestas contundentes a estas cuestiones, pero esperamos contribuir mínimamente al avance en la discusión abierta, proponiendo nuevas líneas de investigación, nuevas preguntas a este añejo problema. Veamos pues cuál es el planteamiento teórico metodológico que da sustento a nuestra

investigación y la inscribe en la polémica construcción de la historia cultural de El Tajín y sus alrededores.

2. Cultura material, identidad y cambio: planteamiento teóricos



El proceso de aprender un arte puede dividirse convenientemente en dos partes: una, el dominio de la teoría; la otra, el dominio de la práctica.

Erich Fromm

2.1. Introducción

la noción de identidad es de empleo delicado, debido a su difusión descontrolada, a su deslumbrante pero engañosa evidencia, y, sobre todo, debido a las trampas del lenguaje natural y del sentido común que tienden a presentarla invariablemente como una entidad homogénea, cristalizada y sustancial. En efecto, lo que vemos difundirse en todas partes es una concepción sustancialista de la identidad, según la cual esta se define como un conjunto de propiedades y atributos específicos y estables, considerados como constitutivos de entidades que se mantienen constantes y sin

mayores variaciones a través del tiempo... Pero, pese a todo sigue siendo un concepto imprescindible en las ciencias sociales por su poder heurístico, analítico y desmitificador (Giménez, 2002 :36).

La cita de Giménez es reveladora de una problemática teórica que ha sido causa de innumerables reflexiones desde la antropología en particular y de las ciencias humanas en general, tanto desde la perspectiva de la identidad individual o psicológica, como la de los diversos grupos sociales: la identidad cultural y étnica.

En los orígenes de nuestro trabajo se encuentra la preocupación de la identidad étnica de quienes construyeron una ciudad arqueológica. Por ello el estudio etnográfico de la cultura material se presenta como un recurso para establecer, mediante el método comparativo, un diálogo entre la arqueología y la etnografía, buscando respuestas a la pregunta de la identidad, a partir de elementos de la cultura material. Para ello tenemos que tratar de definir lo más claramente posible lo que es la identidad étnica o cultural, por lo menos desde nuestra perspectiva de análisis, y el papel que en ella juegan estos elementos de la cultura material que estudiamos.

Pero no sólo la identidad es un elemento en el análisis: estamos revisando un proceso cultural en un área determinada; este proceso tiene implicaciones obviamente temporales. Ello nos lleva a revisar la identidad cultural de la mano de otro importante concepto analítico, el cambio cultural; por supuesto que al analizar el cambio cultural implica analizar la continuidad cultural.

Así pues, la identidad desde esta perspectiva no es: “un conjunto de propiedades y atributos específicos y estables, considerados como constitutivos de entidades que se mantienen constantes y sin mayores variaciones a través del tiempo” (Giménez, 2002: 97); por el contrario, la identidad es un proceso social que implica la interacción de grupos humanos y en la base de esta interacción está el cambio cultural, pero por tanto también la continuidad, como veremos.

Desde las premisas metodológicas que nos guían, el estudio del cambio cultural es observado a través de la revisión de la cultura material; tendremos que revisar entonces nuestro concepto de cultura material y cómo es que se vincula con el cambio y con la identidad. Ahí está el meollo de nuestra perspectiva teórica, sólo desde ahí podremos aportar desde la etnografía de la cultura material de los totonacos de El Tajín a la comprensión de los procesos identitarios y de cambio cultural en el proceso de historia cultural regional, sólo desde ahí podremos discutir sobre el corpus etnográfico que se presenta como resultado de nuestros trabajos de campo. Presentamos, pues, los aspectos teóricos que nos permitan conceptualizar la realidad estudiada.

Haremos entonces nuestro planteamiento teórico concatenando conceptos, esto es, a partir de la cultura material como elemento para la interpretación de la cultura pasaremos al análisis de identidad desde dos perspectivas, la culturalista y la organizacional, y de ahí daremos el salto al papel del cambio cultural en los procesos de identidad, para volver con la cultura material como elemento en el análisis de los procesos de identidad y cambio. Utilizaremos en nuestro análisis la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil, como herramienta teórica en la interpretación de nuestros datos, por ello mostramos los principales elementos de este instrumento heurístico en el cuerpo de este capítulo.

2.2. La cultura material

Lo que conocemos como *cultura material* son los objetos que los hombres producen o que usan de la naturaleza en sus procesos culturales, de vida; objetos de uso cotidiano, de producción, de ritualidad, de juego, etcétera, incluso algunos han propuesto que el cuerpo mismo es parte de la cultura material (Pesez, 1988). Aunque de manera inversa Gasiowski definía la cultura material como “el conjunto de grupos de actividades humanas que responden a una finalidad consciente y poseen un carácter utilitario realizado en objetos materiales” (Gasiowski, 1936), en este sentido la cultura material no son los objetos propiamente dichos, sino las actividades culturales a que estos objetos

nos remiten; las actividades naturales del hombre, con el paso del tiempo, se convierten también así mismo en actividades culturales.

El planteamiento marxista (Marx, 1982) distingue la apropiación de la naturaleza, el proceso natural del hombre que consume los frutos del medio, del proceso del trabajo, por medio del cual el hombre no sólo se apropia de la naturaleza, sino que la transforma. En este proceso el hombre crea los medios de producción, crea las herramientas y los productos mismos del proceso del trabajo; este proceso de transformación de la naturaleza va aparejado sin lugar a dudas al proceso cultural. Los objetos, o los restos para sociedades pretéritas, de este producto del trabajo humano, de esta transformación de la naturaleza, son lo que conocemos como la cultura material.

No todos comparten la propuesta del concepto de cultura material; por ejemplo, Clifford Geertz hace una mordaz crítica con la siguiente frase.

Para tocar el violín es necesario poseer cierta inclinación, cierta destreza, conocimientos y talento, hallarse en disposición de tocar y (como reza la vieja broma) tener un violín. Pero tocar el violín no es ni la inclinación, ni la destreza, ni el conocimiento, ni el estado anímico, ni (idea que aparentemente abrazan los que creen en "la cultura material") el violín. (Geertz, 1983: 25).

El sarcasmo de Geertz nos lleva a una primera consideración con relación a la llamada cultura material. En efecto, las cosas por sí mismas no hacen cultura ni son cultura, las cosas son cultura en la medida en que forman parte de los procesos sociales, de los actos culturales de los hombres; es por ello que el violín no es cultura en sí mismo, es un instrumento que forma parte de un proceso cultural, la música, la cual se puede hallar inmersa en otros procesos culturales, como el arte o la ritualidad.

No es que se dé a las cosas el valor de cultura en sí, cuando hablamos de cultura material nos referimos a los elementos materiales como portadores de

información, de símbolos o signos de los procesos culturales (Gándara, 1990). Ya algunos autores como Pesez (1988), han propuesto la creación de una historia de la cultura material, búsqueda desde la disciplina histórica, donde la cultura material comienza a plantearse en la escuela de los Anales, con Braudel (1966) y Bloch (1996), quienes dan cuenta de los paisajes rurales, el primero, y de las condiciones materiales del desarrollo del capitalismo, el segundo. Precisamente Pesez adjudica al pensamiento materialista, con las condiciones materiales propuestas por Marx, el origen del interés de los historiadores por la cultura material.

Para Braudel (1979) la vida mayoritaria está hecha de objetos, de instrumentos, de gestos del común de los hombres; sólo esta vida les concierne en la cotidianidad; ella absorbe sus pensamientos y actos. Y, por otra parte, establece las condiciones de la vida económica, “lo posible y lo imposible” (Pesez, 1988: 223).

Pero si bien el concepto de cultura material ha entrado en la historia, es reconocido que su mayor uso, por las condiciones propias de la materia de trabajo y de los recursos para observar y analizar el desarrollo cultural, proviene de la arqueología, y particularmente de la prehistoria, para quienes hacen una división de ambas disciplinas, según el propio Pesez. Y esto no puede ser de otra manera: las sociedades sin historia escrita no pueden entenderse más que desde el estudio de los restos materiales que han pervivido a lo largo del tiempo, por ello la cultura material es un concepto y un elemento fundamental en la interpretación arqueológica.

Aunque habría que hacer una acotación, como bien reconoce el propio Pesez en el texto que hemos aludido. La interpretación histórica, a través de los documentos, si bien aporta elementos para el conocimiento de la cultura material, éste es reducido, vago y referencial, ya que se trata de elementos de la vida cotidiana que poco se expresan en los documentos, los cuales generalmente son económicos, políticos o administrativos.

Sólo mediante métodos arqueológicos se puede reconstruir parte de la infraestructura, de la tecnología de la vida de los pueblos, de su cultura material pues, aunque ya se encuentren en etapas de historia escrita; el caso de la arqueología industrial es significativo en este sentido. Así Pesez piensa que el historiador se vuelve etnógrafo al reconstruir la vida cotidiana, la cultura material de los pueblos.

Si bien la arqueología es la disciplina por excelencia que se apoya en la cultura material para sus análisis, son escasos los planteamientos teóricos sobre la propia cultura material desarrollados desde aquella, aunque existen algunas ideas y aproximaciones teóricas que revisaremos a lo largo de este capítulo, de hecho, la cultura material de carácter histórico presenta la misma situación.

Pero con la antropología aparece otra crítica que Pesez particularmente dirige al estructuralismo, aunque puede hacerse extensiva a toda la disciplina:

se comprometió en el estudio de los fenómenos superestructurales y privilegió los simbolismos y las representaciones mentales, la magia, el don, los mitos y el parentesco. La cultura material queda relegada al nivel de los trabajos preparatorios –puramente analíticos y descriptivos– de la etnografía (Pesez, 1988: 224).

Aunque ya con el culturalismo de la escuela norteamericana, representada por Boas y Murdock, el registro de la materialidad de la cultura se había desarrollado prolijamente, será, como veremos adelante, con la etnoarqueología que en la disciplina la cultura material comienza adquirir un carácter heurístico más significativo en los estudios de las sociedades vivas como un instrumento de comparación, como recurso analógico de sociedades que se hallan desaparecidas con sociedades vivas. La cultura material adquiere entonces gran significación para los estudios etnográficos:

La cultura material constituye un elemento clave y definidor de la etnoarqueología casi tanto como lo es de la arqueología (González Rubial 2003 :12).

Los objetos no sólo son instrumentos sino también señales, signos y símbolos, recuerda Kingery (1995) (citado en Gonzáles Rubial, 2003 :12).

Los elementos materiales como señales, signos y símbolos juegan un papel fundamental en el entendimiento de los procesos culturales, máxime en el estudio de las sociedades desaparecidas o arqueológicas.

antropólogos y estudiosos de la prehistoria emplean con más gusto cultura cuando se pretende designar el conjunto de objetos que caracterizan una sociedad (Pesez, 1988: 224).

Y es en esta sugestiva cita en donde podemos observar el valor de los objetos, de la cultura material, en la construcción de identidades, de caracterizaciones de unas sociedades en contraposición o diferenciación de otras, es ahí en donde los objetos juegan el papel de marcadores temporales y culturales.

El análisis de los objetos arqueológicos en un tiempo determinado y en un lugar determinado, comparado con otro conjunto de objetos de otro grupo social en otro tiempo o en otro espacio, ha permitido a los arqueólogos ir definiendo “fronteras” culturales en el tiempo y el espacio, fronteras que han sido asociadas con procesos identitarios al asumirse que un conjunto de objetos pueden ser la característica cultural que da identidad a un grupo social.

Pero el proceso de asociar la cultura material con los grupos de identidad étnica no es sencillo. Ya muchos arqueólogos, procesualistas o de la nueva arqueología, han insistido en que los patrones de distribución del registro arqueológico no deben ser equiparados con grupos étnicos (o etnolingüísticos) del pasado (Stark, 1998), o por lo menos la asociación no debe de ser directa.

En este sentido, Dietler y Herbich hacen hincapié en que en el estudio de la identidad se requiere de un entendimiento teórico de todos los patrones de rasgos culturales y del proceso social de quienes los produjeron y proponen:

En primer lugar se requiere la búsqueda de un entendimiento de la naturaleza del sistema cultural material como un fenómeno social e histórico. Segundo, se requiere de un entendimiento etnológico de la naturaleza y reproducción de los grupos sociales, de la construcción de identidad, y de la naturaleza y función de las fronteras (Dietler y Herbich, 1998: 233-234).

Pero si bien para algunos la cultura material tiene un lugar fundamental entre los elementos para la comprensión de la identidad étnica o cultural, por ejemplo para Fukumoto quien dice que:

Entre las características de la cultura común de cualquier grupo étnico se consideraron importantes el lenguaje, religión, costumbres y artefactos materiales (Fukumoto, 2012: 10).

También Bonfil (1988: 79) en su catálogo de elementos culturales para el análisis del control cultural, destaca la importancia de la cultura material, como veremos de manera extensa en el apartado dedicado a esta teoría más adelante.

Mientras Appadurai nos dice, desde la perspectiva de la antropología económica:

Poner atención en las trayectorias de las cosas nos permiten iluminar su contexto social, su historia y entender los significados, las atribuciones y las motivaciones humanas (Appadurai, 1991: 19).

Sin embargo, para otros, como Giménez, la materialidad no parecería tener significación sustantiva en la identidad cultural:

la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación

determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Giménez, 2002: 36).

Vemos pues que la resolución del vínculo conceptual entre cultura material e identidad está aún en discusión; entonces, regresaremos al problema de la cultura material, sólo después de hacer una revisión y una reflexión sobre el problema de la identidad cultural y, como también observaremos, de otro de los importantes elementos de análisis de la identidad, el cambio cultural.

2.3. La identidad cultural

La búsqueda constante de refinamiento metodológico y teórico que se observa en los estudios de contacto interétnico, aunque podría considerarse como un proceso natural del desarrollo de cualquier ciencia, también puede considerarse –y principalmente- como el resultado de la continua frustración de los etnólogos para entender adecuadamente la estructura y dinámica de las relaciones entre pueblos de etnias distintas (Cardoso, 1963: 33).

Roberto Cardoso de Oliveira plantea en estos términos la dificultad a que se ha enfrentado el pensamiento social al tratar de entender los procesos por medio de los cuales los grupos humanos se singularizan, a partir de que comparten características comunes, una cultura, que los distinguen de otros grupos sociales con los cuales mantienen diferencias de distintos niveles, a partir de sus contactos interculturales.

Habremos de revisar diversas propuestas teóricas, así como aventurar propuestas propias, buscando enmarcar nuestro estudio en los parámetros teóricos que nos permitan dilucidar, o por lo menos contribuir a hacerlo, parte del problema de la identidad cultural o étnica, tomando como caso las comunidades de tradición totonaca del entorno de El Tajín y particularmente el

análisis identitario referido a su cultura material, en especial la cerámica, punto central de este estudio.

Antes de hablar propiamente de la identidad, habría que hacer una distinción que matiza el problema, nos referimos al punto de vista, de quién define la identidad o cómo se define.

2.4. El punto de vista

Desde este punto problemático habría que distinguir dos perspectivas: una de ellas, y de la que hablan muchos autores, es la de la propia definición identitaria de los individuos y la de los grupos, la identidad como proceso de autoadcripción (Barth, 1976) o de interiorización (Giménez, 2005), y se presenta así como un fenómeno en el que incluso puede existir cambio de identidad como han registrado diversos estudiosos (véase por ejemplo el caso de los mizquitos en Jamieson, 2013), en el que los individuos o los grupos sociales optan por adquirir nuevas identidades, esto es, nuevas autoadcripciones, y con ello nuevos elementos distintivos de ellas.

De otro lado se encuentra “la adscripción identitaria” no realizada por los propios actores del hecho social, nos referimos en especial a la adscripción atribuida por el observador del hecho social o de los grupos sociales ajenos. Esta adscripción cultural puede proceder de otro grupo social o de un observador, no sólo desde el punto de vista de su propio grupo social, sino desde el científico.

En este caso habría que distinguir la adscripción del tipo “chichimecas”, hecha por los mesoamericanos a los grupos nómadas norteros y que se refiere a una delimitación identitaria entre grupos culturales, de la adscripción del tipo “totonacos de la costa”, hecha básicamente por la lingüística; en este último caso estamos asistiendo a una adscripción realizada por otra cultura, pero

desde una perspectiva científica. Desde la antropología, este tipo de adscripción adquiere más el carácter de un sistema clasificatorio científico.

todas las sociedades son portadoras de dimensiones culturales especiales propias y únicas, por ellas elegidas que, de carácter irreductible persisten y configuran sus estructuras, visibilizando por lo tanto su reproducción como sociedades humanas. Esta propiedad es intrínseca al espíritu humano y por tanto universal. Es decir toda sociedad se mantiene como tal mientras mantenga esa dimensión irreductible situada -es necesario enfatizar- en los más diversos lugares de la tierra. El establecimiento de grupos o clases de sociedades que por diferentes motivos hayan elegido dimensiones semejantes es una actividad clasificatoria del etnólogo y en consecuencia una actividad *a fortiori*, analítica y sobre la base de datos etnográficos pasibles de comparaciones sistemáticas (Rubén, 1992: 70-71).

¿Qué es lo que buscamos como investigadores de la cultura, al clasificar y catalogar a los grupos humanos por sus características materiales o inmateriales? La pregunta es difícil de responder. Desde sus orígenes la antropología se ha enfrentado a este problema de clasificación de los grupos humanos, no sólo en sus características culturales, sino en su desarrollo histórico, he ahí las propuestas del evolucionismo o los evolucionismos, lineal y multilineal. La respuesta parece encontrarse entonces en la explicación de la diversidad cultural. En la clasificación se halla la fuente de la interpretación de la alteridad, de esa gran torre de Babel que es nuestra humanidad, nuestra materia de trabajo, el cómo se ha ido conformando y desarrollando.

La investigación de las diferencias en el espacio y en el tiempo nos permite explicar la evolución de los grupos humanos, las rutas que han seguido sus costumbres, sus lenguas, sus artefactos, su cultura; los caminos que han andado en su evolución los distintos grupos culturales que conforman a la

humanidad, pretérita y actual. La diferencia también nos permite, explicar problemas de orden político y económico expresados a través de la exclusión y la discriminación, justificadores de procesos de dominación, como el colonialismo.

Pero también el estudio de la identidad ha permitido a la antropología resolver problemas de conformación histórica de los pueblos. En ello han tenido mucho que ver las distintas propuestas disciplinarias, las que desde su particular enfoque han caracterizado a los distintos grupos culturales y los han clasificado y analizado en sus procesos estructurales y dinámicos. Así, la arqueología, la etnología, la lingüística o la antropología física han desarrollado propuestas para interpretar la diferencia cultural, el contacto o el desarrollo histórico de los distintos grupos humanos que ocupan el territorio, particularmente en lo que nos interesa en este trabajo, en lo que se refiere a Mesoamérica.

Es un ideal de la antropología que sus clasificaciones de las diversas culturas, de las diversas identidades, coincidan con la propia adscripción de los grupos; esto es una quimera, como dice Fukumoto: "Como muchos casos concretos han demostrado, el compartir una cultura común es más un ideal que una realidad" (Fukumoto, 1985: 14). Esto lo es más para el conocimiento de culturas del pasado, en donde no existen, hasta ahora, procedimientos metodológicos para el conocimiento de la autoadscripción de los individuos o los grupos sociales desaparecidos que se estudian a través de su cultura material.

Sin embargo, la dificultad no estriba solamente en el entendimiento de la identidad de los grupos sociales del pasado; también en la interpretación de las identidades de los grupos del presente surgen problemas al estudioso. Un ejemplo muy claro de esto es la equivalencia de grupos étnicos (de identidad) con grupos lingüísticos; el ejemplo mesoamericano es claro y demuestra la ligereza con la que se ha venido asumiendo esta paridad.

Queremos proponer un esquema para la resolución del problema la identidad étnica, o por lo menos para avanzar en su resolución. Éste se basa en dos

premisas fundamentales y que desarrollaremos adelante: primero, el sentido de frontera, de límite entre grupos culturales debe de ser revisado, poniendo el énfasis de la delimitación no en su contención, en su sentido de límite, sino en su capacidad de flujo de elementos culturales, como una membrana permeable entre los grupos, donde estos transitan de un grupo a otro, por lo que muchos pierden su carácter de indicadores identitarios, tanto para los propios actores sociales como para el investigador.

De otro lado habría que establecer una serie de niveles de identidad étnica, esto es, variables que las propias estructuras sociales y organizativas de los grupos se dan para delimitarse, para diferenciarse, que aparecen como grandes formas de organización y de contraste, que van conformando algo que podemos llamar identidad cultural o étnica, o más bien identidades culturales o étnicas.

Pasemos pues a analizar primero el problema de las fronteras, para después llegar a este catálogo de formas organizativas que pueden ir planteando el problema de la identidad, no sólo desde su carácter teórico, sino acercarlo a la realidad, o mejor dicho a las diversas realidades que implican las diferencias entre los grupos sociales.

2.5. La noción de fronteras

El problema de las fronteras es una de las principales preocupaciones que han surgido en la definición teórica de los grupos étnicos; aún el texto más reconocido en estos esfuerzos, el de Barth (1976), centra su atención en los límites que se dan los grupos culturales a través de diversos procesos.

La propuesta de Barth es precedida por una concepción “culturalista” de los grupos étnicos, donde las diferencias en características formales era lo que los delimitaba. Para los culturalistas, la frontera entre los grupos se debe a las diferencias de “rasgos culturales”: la lengua, la tecnología, la cosmovisión,

etcétera. Entre éstos, los rasgos de la cultura material: el vestuario, la vivienda, etcétera, han jugado un papel importante. Esta forma de ver el problema étnico se ha desarrollado fuertemente entre los arqueólogos que estudian a las sociedades desde la propia cultura material.

El planteamiento culturalista se vio reforzado por conceptos como el de área cultural, cambio cultural y contacto cultural, muy en boga en los Estados Unidos a mediados del siglo pasado, y que fueron conformando una visión de la diversidad cultural como grupos con características culturales propias que los diferenciaban en el contacto con otros grupos con características distintas. El cambio cultural preveía la pérdida de identidad por el contacto y las teorías integracionistas hicieron apogeo en los años cincuenta del siglo veinte. Un buen análisis de este proceso puede hallarse en el texto de Guillermo Rubén (1992).

Sin embargo, la persistencia de las expresiones étnicas, aun en situaciones profundas de contacto y cambio y dominación cultural, llevaron a la teoría antropológica a repensar el problema, no ya en términos de cambio cultural, sino de permanencia, de persistencia de los grupos culturales que se preveía se integrarían a la sociedad mayor.

En esta etapa de la discusión, la propuesta de Frederic Barth vino a modificar la percepción de la antropología sobre los grupos étnicos, ya no fueron los elementos culturales, sino la forma organizacional, la adscripción por otros y la autoadscripción, los que Barth puso en el centro del análisis identitario; sin embargo, a pesar de estas innovaciones que introduce en el análisis, sigue presente en el discurso la búsqueda de los límites, de las fronteras entre los diversos grupos culturales que entran en contacto. Barth reconoce el flujo de elementos en las fronteras en su ya clásica obra con las siguientes palabras:

los ejemplos de fronteras étnicas estable y persistentes que son atravesadas por un ámbito personal son mucho más comunes que

lo que la literatura etnográfica nos llevaría a creer (Barth, 1976: 26).

Sin embargo, no deja de pensar en límites, aunque no sean muy estables como sugiere con otra frase:

los límites pueden subsistir, a pesar de lo que podemos llamar, en sentido figurado, una “ósmosis” de personal a través de ellos (Barth, 1976: 25).

Esta percepción de límites, de fronteras que contienen elementos, que separan un universo de otro, es el que ha dominado en la concepción de la antropología sobre los grupos étnicos. Esta postura se halla en la base de los intentos clasificatorios que realizan las distintas disciplinas sobre los grupos humanos; de ahí surgen, por ejemplo, las grandes discusiones sobre los pueblos antiguos, particularmente para el caso de Mesoamérica.

Esta búsqueda de límites, de diferencias que caractericen o singularicen a los grupos humanos, es la base de la discusión de la conformación en la historia cultural de Mesoamérica. Pensamos que hay que revisar nuestra concepción del problema étnico, fundamentalmente del de frontera, de los límites étnicos y su contención de elementos o del flujo de ellos a través de la misma.

No se puede hablar de fronteras, de límites, si no pensamos en dos o más universos que se tocan, que establecen el límite. Es por ello que cuando se habla de procesos identitarios, de identidad étnica, siempre nos estamos refiriendo a situaciones de interculturalidad, esto es, a la interacción en un mismo espacio y en un mismo tiempo de dos o más grupos dotados de culturas diferentes.

Es por ello que el análisis étnico debe fundamentarse en los contactos y, en este sentido, la visión de la frontera como límite, como contención de elementos de diferenciación entre grupos distintos, debe también verse, y de manera fundamental, como el espacio de intercambio entre sociedades y

culturas diferentes; la frontera debe observarse como el espacio de flujo, de transferencia de objetos, símbolos, contenidos y conocimientos.

Con una concepción de fronteras de este tipo, el análisis de los grupos étnicos no se centrará en elementos estáticos, de universos inertes que se tocan y separan por fronteras, que se delimitan; todo lo contrario, la interculturalidad da a la noción de etnia una estructura dinámica, un fluir continuo entre grupos o universos distintos, una fusión permanente de los grupos y sus pensamientos, pero también una fisión, una separación por la creación de nuevos conjuntos, de nuevas identidades étnicas y sus contenidos diferenciales. En esta visión dinámica hay una cuestión que se presenta como fundamental para el análisis: el cambio cultural, identidad y cambio cultural se hallan indisolublemente unidos en una visión dinámica de la cultura, de las culturas para ser más exactos.

Pero antes de hablar del cambio cultural abordemos la tipología de la identidad étnica, concepto que proponemos para abordar el problema no desde una conceptualización unívoca, sino desde una diversa concepción de la etnicidad, para ubicarla en un terreno más cercano a las diversas realidades a las que nos enfrentamos los antropólogos, y nuestros colegas de otras disciplinas, cuando estudiamos en la práctica la problemática de las diferencias étnicas, de la alteridad.

2.6. Las identidades étnicas

La idea de frontera étnica como límite, como contención de culturas, nos puede hacer imaginar un panorama étnico muy parecido a lo que ahora vemos como división política de los países o de los estados de una nación; de hecho, así se representa gráficamente la diversidad étnica en planos y mapas que podemos observar en las distintas publicaciones. Pero el problema étnico no es un asunto de límites políticos, aunque en algunas ocasiones, como veremos, las

condiciones o características políticas pueden actuar como determinantes en los límites culturales, étnicos, de las sociedades.

Tendríamos que ver en este sentido que el problema étnico no es sencillo, como lo manifiesta Falomir:

Un axioma fundamental del que se debe partir es que un problema como el que ahora se discute es motivo de estudio de diferentes disciplinas y perspectivas. Ni siquiera circunscribiendo la problemática de los grupos étnicos y sus relaciones es pensable desde una sola perspectiva. Constituye, en sus propios términos, un “hecho social total”, como gustaba llamarlo Marcel Mauss. Tiene aspectos económicos, políticos, sociales, culturales, psicológicos y éticos. Tampoco es posible atribuirle una sola causa. Para darnos una idea somera de sus múltiples interrelaciones podríamos afirmar que, tanto para los grupos sociales como para los individuos, la identidad y los límites entre el “nosotros” y el “yo” se constituye en oposición a otros (Falomir, 1992: 7).

Para Guillermo Bonfil, cuya teoría del control cultural analizaremos con mayor amplitud más adelante, propone algunos atributos que caracterizan al grupo étnico:

a) conglomerado social capaz de reproducirse biológicamente, b) que reconoce un origen común, c) cuyos miembros se identifican entre sí como parte de un “nosotros” distinto de los “otros” (que son miembros de grupos diferentes de la misma clase) e) *interactúan con éstos a partir del reconocimiento recíproco de la diferencia*, d) que comparten ciertos elementos y rasgos culturales, entre los que tiene especial relevancia la lengua. A partir de aquí, la asignación de otros atributos necesarios para conceptualizar al grupo étnico no ha alcanzado el mismo grado de consenso. Por ejemplo, para algunos autores la existencia de un territorio definido

es indispensable para la persistencia de un grupo étnico; para otros, el grupo étnico sólo existe cuando constituye una unidad política organizada, porque si no se da esa condición se trata entonces de poblaciones étnicas pero no de grupos en el sentido estricto del término (Bonfil, 1988: 79).

Desde esta perspectiva de la complejidad del problema étnico y pensando no en límites estrictos entre los grupos, sino en fronteras en las que el flujo tiene mayor peso que el límite y espacios étnicos, en las que la convivencia entre distintas expresiones culturales es posible y constituyen identidades comunes, nos gustaría hacer una propuesta teórica para contar con modelos de agrupación de los fenómenos étnicos que nos permitan el análisis de situaciones concretas desde una visión más dinámica, menos estrecha que los límites fijos que sugiere la frontera y de los que hacemos la crítica.

Para ejemplificar nuestra propuesta haremos uso del caso mesoamericano en general y del particular ejemplo que estudiamos con la región de El Tajín y lo que se ha llamado el Totonacapan y sus áreas vecinas. Partiremos del análisis de unidades menores hacia las mayores en las que agruparemos los distintos niveles de la organización étnica.

El nivel menor de identidad lo constituye la identidad del individuo, constituida por los elementos que lo distinguen de los otros individuos de su comunidad. Este tipo de identidad psicológica no es objeto de nuestro análisis sino en lo que concierne a aquellos elementos individuales que comparte con el resto de los miembros de su grupo y que le dan sentido a una identidad colectiva, que es la que nos compete.

Es así que la primera agrupación que contiene elementos identitarios es la comunidad. Para el caso mesoamericano la comunidad representa una unidad específica con límites claros que se estructura y organiza como un elemento unívoco que se distingue de otras comunidades; no entraremos en la discusión teórica de comunidad, emplearemos este concepto en el sentido de pueblo, de

grupo social territorialmente singularizado, integrado por grupos familiares, incluso podríamos hablar de un nivel identitario menor, dentro de las comunidades, en los grupos familiares de barrios o *calpullis*, por ejemplo.

La comunidad puede contener, como vimos, componentes con características culturales diversas, esto es, componentes de diversos orígenes culturales. En este aspecto el sentido de la relación de los grupos culturales a su interior debe ser motivo de análisis empírico y llevarnos a la resolución de si la relación interétnica conlleva procesos de fusión de los elementos culturales o si, por el contrario, las diferencias culturales son base de una diferenciación social que vuelve irreductible la integración; aspectos de control económico y de dominación política suelen estar en la base de comunidades pluriculturales diferenciadas.

La existencia de comunidades con diversas expresiones culturales es registrada etnográficamente en distintos ámbitos. Así, Stresser-Péan (2013) y otros estudiosos de la sierra norte de Puebla nos hablan de pueblos nahuas y totonacos o totonacos y otomís. En esta interrelación el intercambio de elementos culturales es un claro ejemplo de fusión cultural. El asunto es de antiguo en la sociedad mesoamericana, como ejemplo véase la fusión que se da entre elementos toltecas y chichimecas en la época prehispánica en el Valle de México en el interesante texto de Navarrete (2011).

El problema de la diferenciación social de la comunidad se puede expresar en términos culturales, es decir, étnicos, pero dentro subyace la diferenciación económica. Este tipo de diferenciación es común en situaciones de colonialismo, en las que la diferencia étnica sirve para justificar la expoliación económica y el sometimiento social de los grupos dominados.

Por otra parte, existen comunidades con unidad cultural que, en muchos casos, pero no siempre, también expresan una más equitativa relación social en lo económico y en lo político y que se constituyen como estructura básica en lo

político, en lo económico y en lo cultural y que se integran a otros niveles mayores de interacción social.

En las comunidades con relaciones interétnicas en su interior podemos observar ya un tema que nos ha preocupado resaltar en el análisis de las fronteras y los límites entre grupos culturales y sociales. Este elemento es el que destacaremos a lo largo del trabajo: la fusión de elementos culturales e identitarios en las organizaciones sociales, la no frontera, la permeabilidad de los grupos sociales y la fusión de algunos de sus elementos constitutivos; en este caso, los elementos culturales pueden perder su carácter de singularizadores étnicos y ser compartidos por diversos grupos culturales.

Un segundo nivel mayor a la comunidad lo representan dos espacios de la identidad cultural, espacios sociales más que territoriales. Nos referimos, por un lado, a las unidades políticas como espacios de expresión de la identidad étnica y, por otro, a los espacios regionales que expresan una diferente conformación de la identidad étnica.

El nivel identitario a partir de una unidad política es un elemento que debemos observar claramente en el análisis de la identidad. Los límites en este sentido están dados por las lealtades o por las dependencias que existen en un grupo social a partir de su organización e integración política; esta agrupación puede o no compartir elementos comunes entre todos sus miembros. En Mesoamérica el caso más destacado de este tipo de estructuras sociales que finalmente se convierten en grupos identitarios lo representa el *altepetl*: esta organización puede o no tener una expresión territorial. Se han estudiado *altepeme* en los que las lealtades comunitarias se hallan en territorios distanciados, cruzadas por otros territorios de otras unidades político-administrativas (Daneels, 2012; Maldonado, 2015).

La situación de los *altepeme* como unidades político-administrativas y a la vez distintivas culturalmente se puede observar en claros casos mesoamericanos, donde la primacía identitaria no está dada por la autoadscripción lingüística, ni

por otros rasgos culturales, sino por la adscripción político-administrativa que a la vez adquiere características de filiación cultural. Así, grupos nahuas y otomís del Altiplano central en el Posclásico se identifican no por su filiación lingüística, sino por su filiación político administrativa, así hablamos de colhuas, xochimilcas, azcapozalcas, etcétera. Su identidad étnica está referida a su alianza política, a su referente político administrativo, aun cuando las características culturales propias los diferencian de otros grupos que coinciden en características culturales generales, como lo es el lenguaje.

Aún en este tipo de estructuras que definen y delimitan la identidad étnica encontramos que no existe la unidad cultural; es más, creemos que la existencia de diversas culturas dentro del *altepetl* es un elemento característico, esto es, las unidades político-administrativas suelen ser unidades pluriculturales, en las que existe proceso de fusión cultural e intercambio de características. Un caso singular de este proceso es estudiado por Navarrete (2011), en el que analiza la fusión de toltecas y chichimecas en los altepeme del valle de México.

Una situación similar debió haber existido en la región que estudiamos. Cuando habla de las conquistas de los mexicas sobre los huastecos, Toussaint nos dice: “La misma organización de la Huasteca, que carecía de un señor universal, impedía, empero, que la sujeción fuese completa” (Toussaint 1989:163). Y Stresser Péan confirma: “Los documentos antiguos muestran que antaño la sociedad huasteca estaba muy jerarquizada y la región dividida en una multitud de pequeños estados independientes, enemigos unos de otros” (Stresser-Péan, 1989: 201).

Esto no era distinto para los totonacos, así Krickeberg nos dice:

Aun el cacique de su ciudad más importante, la de Cempoala, sólo tenía autoridad sobre un territorio muy reducido. Pero parece que en la región montañosa del norte existió un verdadero *Estado*, con su centro político y una sola autoridad soberana en los

alrededores de Zacatlán (estado de Puebla) (Krickeberg, 1989: 248).

Peter Gerhard, en su clásica obra etnohistórica de la Nueva España, nos dice que en la región de Papantla había:

Cuadro 1: Pequeños estados antes del siglo XVI en la región de Papantla

(Gerhard, 1986: 224)

Achachalintlan	Miquetlan	Tenexticpan
Atlixoxouhcan	Ocelotepec	Tlaltizapan
Cihuateopan	Papantla	Tlapolintlan
Conzoquitlan	Polotlan	Tonantihco
Cuauhcalco	Pouazantlan	Xochumitlan
Ixicayan	Tecolotlan	Yeitzcuintlan

Así se encuentran en las crónicas como referentes étnicos a los locativos concernientes al señorío o adscripción política a la que pertenecían los pueblos en mención, más que los referentes al lenguaje hablado por el grupo.

Esta situación puede ser valorada desde la perspectiva contemporánea, en la que la adscripción fundamental no es por la identidad étnica expresada en identidad lingüística, sino por la autoadscripción a un espacio identitario político-administrativo. La composición municipal oaxaqueña o chapaneca y algunos casos veracruzanos pueden acercarse en la actualidad a este tipo de adscripciones étnicas.

Entonces, ¿la identidad a partir de un elemento cultural, como lo es el idioma, es un referente para la caracterización de un grupo étnico? Creemos que la problemática debe de entenderse como un asunto de niveles. Es indudable que el idioma caracteriza, singulariza a las personas y a los grupos y entonces sí es un elemento de identidad.

Traigo a colación la anécdota que narra Juan Hasler (1958) del grupo de tepehuas que viajan a la ciudad de Poza Rica atraídos por lo que se dice de ella por el desarrollo petrolero. Al llegar se encuentran en un medio ajeno y hostil, a lo lejos oyen hablar a otro grupo de personas a la distancia los identifican como

paisanos pues hablan como tepehuas, sin embargo, al acercarse y pretender hablar con ellos el entendimiento es poco ya que no se trata de tepehuas, sino de totonacos, hablantes de una variante dialectal, o un idioma separado del tepehua, pero ya ininteligible para ellos.

La lengua es un referente identitario de otro nivel. Puede caracterizar grandes conjuntos humanos, pero éstos pueden no tener otros lazos identitarios de mayor fortaleza, como los que pueden establecerse a partir de las unidades políticas administrativas, en las que, como vimos, pueden coexistir grupos de culturas y lenguas diferentes.

El problema de la lengua que se ha visto muy frecuentemente como central en la definición étnica, incluso por Bonfil, desde su propuesta de dinámica del control cultural, es que aparece como un elemento que puede transformarse, donde las sociedades pueden elegir o se les puede imponer un cambio lingüístico; he ahí las muchísimas comunidades indígenas que han cambiado por opción o por imposición al idioma español.

De este modo, un ejemplo claro de la dificultad de filiar culturalmente a un grupo social lo representa el lenguaje. Muy frecuentemente se asocia cultura con lengua; sin embargo abundan los ejemplos de grupos sociales con una carga cultural de una determinada filiación que han perdido su lengua por efectos de la influencia cultural de otro grupo, tal como la dominación militar con fines económicos u otras. Esto es claro, por ejemplo, en los grupos campesinos de clara filiación nahua que son hispanohablantes en la ciudad de México, o de los popolucas nahuatizados documentados por García de León (1976), o los huastecos nahuatizados del sur de la Huasteca que describe Stresser-Péan (1953), o en una región más cercana los nahuas totonaquizados estudiados por el propio Stresser-Péan (2013) en la sierra norte de Puebla, en un proceso observado por el investigador en pleno siglo XX.

Pero el problema de la lengua nos lleva a otros terrenos. El que se comparta una lengua ha llevado a decir que nos encontramos ante un mismo grupo

étnico, sin embargo, los rasgos de identidad dentro del grupo lingüístico pueden hablarnos de diversidad en los grupos de misma habla, tal es el caso de los totonacos de la costa y los de la sierra, por poner un ejemplo, aunque la variabilidad lingüística entre los totonacos es de mayor amplitud, como se verá en el capítulo contextual dedicado a este grupo lingüístico.

En el terreno lingüístico, como en el resto de los ámbitos culturales de acercamiento al problema, se deberá partir del reconocimiento que tienen los procesos históricos en la conformación de los grupos sociales y su cultura, en este sentido la identidad no habrá de tomarse como un elemento estático e inerte, sino todo lo contrario: la identidad será observada como un proceso de construcción de los grupos humanos, dependiente de los más profundos procesos sociales.

La dinámica sociodemográfica de la Mesoamérica arqueológica se hace evidente en las múltiples muestras de influencia cultural de unos grupos sobre otros, tanto por interacción, por contacto geográfico o por comercio a larga distancia como por conquista, ello desde las tempranas etapas del desarrollo social; ejemplo de ello es la importante influencia de la cultura olmeca en toda Mesoamérica, o posteriormente la profunda influencia nahua u otomí desde Teotihuacán o Tula, o qué decir de profunda huella maya. Es por esto que los trabajos teóricos y de caso sobre cambio cultural, aculturación y dinámicas de intercambio social son de gran utilidad para la construcción del andamiaje teórico de la identidad.

Por ello las definiciones de grupos étnicos desde la perspectiva lingüística, los mapas de identidades como fronteras políticas a partir de la lengua, deben ser vistas con cautela, dado que son estáticas imágenes de una situación social y cultural siempre dinámica, siempre en proceso. En los límites de estas fronteras delimitadas por el investigador se dan intensos procesos de cambio cultural, de creación de identidades con las que los investigadores deben ser cuidadosos a la hora de proponer los límites de las fronteras étnicas.

Habrá que plantear los problemas de identidad no sólo en el terreno de la división étnica, sino en el de la integración de regiones pluriculturales en las que diversos elementos van dando identidad regional, más allá de elementos culturales particulares, como la lengua. Quizá un caso relevante sea el de la región conocida como La Huasteca, en la que los elementos culturales que la caracterizan son compartidos muchas veces por grupos de identidad lingüística diferente, los que los hace partícipes de una cultura regional. Así tenemos grupos nahuas, teenek (o huastecos), otomís, totonacos, tepehuas y mestizos. Trejo habla asimismo de particularidades culturales compartidas por grupos lingüísticos diferentes en la región que se conoce como Huasteca sur (Trejo, 2012 y Trejo *et.al.*, 2014).

Finalmente habrá que entender el problema étnico desde un fenómeno de integración cultural mayor a las regiones lingüísticas o las regiones culturales, el problema de la unidad y la diversidad de Mesoamérica que es digno de resaltar en este análisis, la discusión ha sido reabierto nuevamente (Medina y Rutsch, 2015). Aun desde la perspectiva etnográfica, esta macroárea definida en 1943 por Kirchhoff (1960) muestra elementos comunes entre los distintos grupos culturales y lingüísticos, que hacen que la matriz mesoamericana básica siga siendo un elemento de integración por encima de las diferencias regionales o de los distintos niveles identitarios que hemos referido líneas arriba.

Esta propuesta de distintos niveles de identidad o identidades étnicas nos permitirá un análisis más allá de la mera adscripción lingüística social. Es necesario ya que incursionemos en otro importante tema que nos ayudará a desentrañar el problema identitario, nos referimos al cambio cultural.

2.7. El cambio cultural

La discusión nos lleva ahora al cambio cultural, concepto central en el análisis de la identidad étnica y de la cultura misma. Como decía Heráclito, lo único que

permanece es el cambio (Mondolfo, 1981; Eggers y Victoria, 1978). Nosotros mismos, como miembros de una sociedad extremadamente dinámica por la globalidad y la interculturalidad, hemos podido observar en sólo algunos años, a lo sumo medio siglo, un acelerado cambio en nuestras sociedades y en nuestras culturas.

Los cambios culturales tienen por motor diversas fuerzas, las económicas e ideológicas, estructurales y superestructurales, pero en el origen del cambio cultural se halla la interculturalidad, el contacto, el intercambio entre grupos social y culturalmente diferentes, aunque la evolución interna de los grupos también es fuente de cambio cultural.

Nada más para centrar la discusión, el cambio cultural de nuestra época, si bien tiene elementos comunes al cambio cultural de otras épocas, también es profundamente distinto: la llamada globalización, la ultratecnologización de la sociedad y la comunicación frenética de nuestros días dan al cambio que presenciamos en la actualidad un ritmo y características distintos al cambio cultural que se ha experimentado en épocas pretéritas, aun no muy lejanas a nuestra actualidad. Aunque algo de esto se verá en el caso particular que estudiamos, por ahora nos centraremos en el cambio cultural tradicional, por así decirlo, o más bien trataremos de desentrañar los fundamentos del cambio cultural.

En el sustento de la ciencia social misma se halla el problema del cambio, y con él obviamente el de la permanencia. Ya los clásicos cuestionamientos heraclitianos nos muestran la preocupación del pensamiento humano por este elemento de la sociedad. Para los antropólogos, a reserva de algunos planteamientos teóricos extremadamente funcionalistas y sincrónicos, el cambio es una variable que aparece constantemente en la interpretación de los datos culturales.

No cabe duda que un tema clásico de la antropología ha sido el de la tradición, noción desde la cual se ha demarcado un problema

central de la cultura: la persistencia y transmisión de las costumbres y creencias que constituyen la diversidad de formas de existencia. Aun cuando a partir de la tradición se ha destacado especialmente la continuidad que posibilita tanto la cohesión como la identidad de todo tipo de agrupación social, también se ha dejado ver la relevancia del cambio como condición de la misma permanencia (Acosta, 2010: 5).

El análisis del cambio se halla en el planteamiento de propuestas como la larga duración, en la que los análisis históricos abarcan largos periodos y ciclos de amplio espectro temporal, como bien propone Braudel (1979). En la larga duración los cambios son más lentos en algunos aspectos de la sociedad que perviven por periodos de largo tiempo, contrariamente a cambios que se realizan de manera más pronta en el tiempo.

Pero en estos periodos de largo aliento en los que se producen ciclos que muestran el cambio social, y por tanto cultural, se halla el otro importante elemento del movimiento histórico-social: la continuidad, la cual podemos observar en propuestas teóricas como las del núcleo duro, tan en boga en los estudios de la cosmovisión mesoamericana (López Austin, 2001; Broda y Baez-Jorge, 2001)

Sin embargo, es justo resaltar que los procesos de continuidad y cambio no son independientes, esto es, el cambio puede darse en aspectos en los que se da una continuidad de elementos significativos. Algunos procesos sociales o culturales pueden mantener continuidad en su estructura o su función en términos de larga duración; sin embargo, las condiciones de su producción, las formas, los materiales y los personajes que las producen pueden cambiar. Es por ello necesario entender la continuidad cultural no mecánicamente, sino situarla en su perspectiva histórica, en la que permanecen elementos que contienen cambios en su proceso. Este planteamiento se halla brillantemente

expuesto por Brumfiel (2007) en su análisis sobre la continuidad del tejido de telar de cintura a lo largo de la historia mesoamericana.

Y qué decir si hablamos de las sugestivas propuestas teóricas de análisis del cambio en la cultura, del filósofo ruso Yuri Lotman, quien lo observa desde una perspectiva semiótica, proponiendo distintos procesos de cambio y continuidad, como podemos apreciar en la frase siguiente:

Tanto los procesos explosivos como los graduales asumen importantes funciones en una estructura en funcionamiento sincrónico: unos aseguran innovación, otros, la continuidad (Lotman, 1999: 27);

La cultura, en tanto conjunto complejo, está formada por estratos que se desarrollan a diversa velocidad, de modo que cualquier corte sincrónico muestra la simultánea presencia de varios estados (Lotman, 1999: 24).

Ahora bien, hablando del cambio cultural y el problema étnico, ya mencionamos el análisis que hace Rubén (1992) del asunto, en tanto se asume que las sociedades aisladas presentan mayor resistencia al cambio cultural y en los procesos de contacto intercultural el cambio se produce de manera inevitable. Este cambio cultural en situación de contacto intercultural de sociedades nacionales dominantes confrontadas a minorías culturales se presentaba para la antropología como un inminente cambio cultural hacia la asimilación, con tendencias unificadoras de las diversas culturas en contacto, absorbidas por la sociedad dominante. Esta visión integracionista se vio desmentida por la resistencia y permanencia de las culturas subalternas a pesar de su inclusión en la sociedad industrial y urbana. Este problema de la resistencia étnica llevó a la antropología a ver el problema de la identidad no como un proceso hacia la unidad, sino como un problema de diversidad continuada, de continuidad de elementos identitarios y de grupos culturales, aunque persistiera el cambio cultural y la dominación hegemónica de una sociedad sobre otras.

Desde esta perspectiva ha quedado claro que el cambio cultural se halla indisolublemente ligado a los procesos de identidad, dado el papel de los contactos interculturales en los procesos de cambio; sin embargo, requerimos de otros elementos para caracterizar el problema étnico desde la perspectiva de un proceso social. En este sentido, la propuesta teórica de Guillermo Bonfil, que él denominó *control cultural*, se presenta como un importante aporte a la discusión.

Después del cambio paradigmático de la propuesta de Frederick Barth, las ideas de Bonfil refrescan la discusión y ponen en la mesa de la discusión el problema étnico desde una perspectiva de cambio cultural, de proceso. Hasta el momento nos parece que la teoría del control cultural ha sido poco valorada en la antropología, su aplicación empírica para casos específicos no ha sido sistemática, como proponía su autor para la validación y corrección de la propia propuesta teórica. Al respecto habría que destacar algunos estudios en los que se han interpretado diversos aspectos sociales desde la teoría del control cultural, entre ellos los de Annick Daneels (2004), Agustín García (2005) y Elena Salazar (2014).

2.8. La teoría del control cultural

Hemos tratado de bordar sobre el problema étnico, sobre el cambio cultural y sobre la identidad, temas en los que trabajamos; en este punto es necesario revisar un planteamiento fundamental en el análisis antropológico y que reviste particular importancia para el entendimiento de los procesos de identidad y de cambio cultural, nos referimos a la teoría del control cultural propuesta por Guillermo Bonfil (1988). Nos parece que la teoría del control cultural no sólo debe ser revalorada, sino que es necesario profundizar en su desarrollo, no sólo a partir de los planteamientos teóricos, sino fundamentalmente contrastando las ideas con las diversas realidades que se nos presentan en la

práctica etnográfica y, por qué no, arqueológica e histórica, como el mismo Bonfil propuso.

Esta propuesta nos permitirá reforzar nuestro propio planteamiento crítico y nos brindará elementos para el análisis y discusión de los datos etnográficos que presentamos en esta tesis. El control cultural es una herramienta heurística de gran profundidad y trascendencia y esperamos nos brinde los resultados de investigación que esperamos. Resumimos los planteamientos de Bonfil que nos serán de utilidad, en conjunto con la discusión anterior, como asidero teórico para nuestras pesquisas etnográficas.

Bonfil propone el término *control cultural* como un concepto clave para articular grupo étnico, cultura e identidad. La relación fundamental se da entre el grupo y la cultura propia, esto es, la serie de elementos culturales que son significativos para la definición del grupo; la relación entre esta cultura propia y el grupo es a la que Bonfil llama el control cultural:

Por control cultural entiendo el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales (Bonfil 1988: 5).

Establece entonces una tipología de dichos elementos:

1) *Materiales*. Son todos los objetos, en su estado natural o transformados por el trabajo humano, que un grupo esté en condiciones de aprovechar en un momento dado de su devenir histórico: tierra, materias primas, fuentes de energía, herramientas y utensilios, productos naturales y manufacturados, etcétera.

2) *De organización*. Son las formas de relación social sistematizadas, a través de las cuales se hace posible la participación de los miembros del grupo cuya intervención es necesaria para cumplir la acción. La magnitud y otras características demográficas de la población son datos importantes que deben

tomarse en cuenta al estudiar los elementos de organización de cualquier sociedad o grupo.

3) *De conocimiento*. Son las experiencias asimiladas y sistematizadas que se elaboran, se acumulan y transmiten de generación a generación y en el marco de las cuales se generan o incorporan nuevos conocimientos.

4) *Simbólicos*. Son los diferentes códigos que permiten la comunicación necesaria entre los participantes en los diversos momentos de una acción. El código fundamental es el lenguaje, pero hay otros sistemas simbólicos significativos que también deben ser compartidos para que sean posibles ciertas acciones y resulten eficaces.

5) *Emotivos*. Que también pueden llamarse subjetivos. Son las representaciones colectivas, las creencias y los valores integrados que motivan a la participación y/o la aceptación de las acciones: la subjetividad como un elemento cultural indispensable (Bonfil, 1988: 5-6).

La puesta en juego de los distintos elementos requiere de una decisión del grupo sobre ellos y entonces, según palabras de Bonfil:

El conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada, constituye el sistema global de relaciones que denomino *control cultural* (Bonfíl, 1988: 6).

Para nuestro trabajo reviste significación el valor que da Bonfil a los elementos materiales como un conjunto relevante en el análisis, a la par de los elementos de conocimiento, simbólicos y emotivos. Sin embargo, en el análisis de nuestros datos haremos una precisión crítica a esta valoración, reflexionando sobre la

integralidad de la cultura material en los elementos de los otros tipos, lo que les da un carácter diferente (ver capítulo de análisis).

Los elementos culturales pueden ser propios o ajenos. Son elementos *propios*, los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado. Inversamente, son elementos culturales *ajenos* aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido (Bonfil, 1988: 7).

Lo que según el autor puede ser visto en el siguiente cuadro:

Cuadro 2: Los ámbitos de la cultura en función del control cultural

(Bonfil, 1988: 7)

Elementos culturales	Decisiones	
Propios	Propias	Ajenas
	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
Ajenos	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

Y describe de manera sintética:

Cultura autónoma. En este ámbito, la unidad social (el grupo) toma las decisiones sobre elementos culturales que son propios porque los produce o porque los conserva como patrimonio preexistente.

Cultura impuesta. Este es el campo de la cultura etnográfica en el que ni los elementos ni las decisiones son propios del grupo.

Cultura apropiada. Este ámbito se forma cuando el grupo adquiere la capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos y los usa en acciones que responden a decisiones propias

Cultura enajenada. Este ámbito se forma con los elementos culturales que son propios del grupo, pero sobre los cuales ha perdido la capacidad de decidir; es decir, son elementos que forman parte del patrimonio cultural del grupo pero que se ponen en juego a partir de decisiones ajenas.

Sin dejar de aclarar que:

Conviene precisar algunos puntos pertinentes para los planteamientos anteriores. En primer lugar, es necesario dejar claro que los contenidos concretos de cada uno de los ámbitos de la cultura no son los mismos en todos los casos, ni están predeterminados teóricamente, *sino que pueden conocerse únicamente a través de la investigación empírica* (subrayado nuestro). En cada grupo considerado y en los diversos momentos de su trayecto histórico, la configuración del control cultural y, en consecuencia, las acciones específicas que integran cada uno de los cuatro campos, puede variar considerablemente. Se trata de un modelo analítico que busca determinar relaciones (entre elementos culturales y ámbitos de decisión - propios o ajenos), a diferencia de otros sistemas de clasificación de la cultura que son descriptivos y cuyas categorías definen en sí mismas sus contenidos concretos (tales como el agrupamiento de los elementos culturales en "cultura material", "organización social" y "cultura espiritual"; o bien, las categorías de "estructura" y "superestructura" (Bonfil 1988:8).

Pero estos elementos del control cultural muestran una situación estática, sincrónica. Entonces Bonfil propone seis procesos que dan dinamismo a las relaciones interétnicas y al cambio cultural:

Resistencia. El grupo dominado o subalterno actúa en el sentido de preservar los contenidos concretos del ámbito de su cultura autónoma.

Apropiación. Es el proceso mediante el cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos.

Innovación. A través de la innovación un grupo étnico crea nuevos elementos culturales propios, que en primera instancia pasan a formar parte de su cultura autónoma.

Imposición. Es el proceso mediante el cual el grupo dominante introduce elementos culturales ajenos en el universo cultural del grupo étnico considerado.

Supresión. La supresión es el proceso por el cual el grupo dominante prohíbe o elimina espacios de la cultura propia del grupo subalterno.

Enajenación. Mediante el proceso de enajenación el grupo dominante aumenta su control cultural al obtener capacidad de decisión sobre elementos culturales propios del grupo subalterno (Bonfil 1988: 15-16).

Estos elementos de análisis dan por resultado el entendimiento de la cultura propia, ésta es la que define al grupo social como grupo étnico, y la permanencia del grupo como tal se da en la medida en que esta cultura propia mantiene, en las relaciones interétnicas, un carácter de cultura autónoma. Esta cultura autónoma

debe incluir ciertos conjuntos articulados, ciertos sistemas que relacionen y den algún sentido al total de elementos culturales que la componen... La noción de “matriz cultural” podría ser adecuada para designar ese núcleo básico. (Bonfil, 1988: 18)

Con estos elementos de la teoría del control cultural que hemos mostrado apretadamente, Guillermo Bonfil nos brinda un instrumental teórico para el análisis de problemas de identidad y cambio cultural. Como bien dice el autor, el problema debe remitirse a la propia experiencia práctica de la investigación etnográfica. Aún hay un largo camino de análisis comparativo de casos específicos que permitan validar y desarrollar la teoría del control cultural; nuestra modesta contribución, a través del estudio de la cultura material de los totonacos de El Tajín, pretende abonar en este sentido.

2.9. Conclusiones del capítulo

Hemos expuesto las bases teóricas en las que se sustenta nuestra investigación: de un lado, la revisión del concepto de *cultura material*, elemento clave en la interpretación arqueológica y que va constituyendo una herramienta de análisis en otras disciplinas, como la historia y la antropología. La cultura material se discute desde su posibilidad heurística de contribuir al estudio de procesos de identidad y de cambio cultural.

Desde este primer concepto de apoyo, la cultura material, trataremos de observar dos elementos conceptuales más: el problema de la *identidad cultural*, en el que cuestionamos el concepto de frontera, de límite étnico, como elemento de contención y ponemos el énfasis en su sentido de espacio de tránsito o de intercambio de elementos culturales; proponemos asimismo no entender la identidad étnica como un concepto unívoco aplicable a grupos homogéneos, sino todo lo contrario: con una aplicación diferenciada a distintos niveles de organización social que tienen distintos procesos de identidad étnica.

Pero el análisis de la identidad, al tener su origen en procesos de interculturalidad, requiere de un segundo concepto para su entendimiento y para su aplicación en casos concretos, nos referimos al de *cambio cultural*. Este concepto nos permite observar el fenómeno étnico desde una perspectiva dinámica, procesual, es por ello que adquiere un carácter definitorio en el análisis; lo revisamos desde la perspectiva del cambio producido por la interculturalidad, pero también por procesos de la sociedad propia que propician innovación.

El cambio cultural no puede ser estudiado sin su complemento conceptual, la *continuidad*. Así, observamos que los cambios culturales pueden ser explosivos, en palabras de Lotman (1999), o graduales y que se pueden dar en algunos componentes de la cultura, pero también puede darse la continuidad de elementos y ocurrir cambios en las formas sociales y en los actores que realizan los procesos culturales, por ello hay que observar el cambio en su sentido social y no sólo en los elementos tecnológicos, materiales o culturales dados.

Finalmente revisamos la teoría del *control cultural* como una herramienta a través de la cual podemos observar y analizar los procesos de cambio vinculados a la identidad étnica. La propuesta de Bonfil se nos presenta como una herramienta útil para aplicar los conceptos en el análisis de los casos particulares de estudio etnográfico, para el nuestro, el estudio de la cultura material, y particularmente la cerámica, de los totonacos de El Tajín.

Con este andamiaje teórico podemos pasar a presentar los recursos metodológicos con los que nos acercamos a la realidad empírica, mediante la etnografía y su particular aplicación desde la orientación etnoarqueológica.

3. El acercamiento metodológico



3.1. La etnoarqueología

Nuestra propuesta de investigación se originó en la duda de qué grupo cultural construyó la ciudad arqueológica de El Tajín. Para intentar aportar elementos para responder a las preguntas de investigación propusimos el estudio de la cultura material contemporánea de los totonacos de El Tajín como elemento fundamental para revisar la conformación cultural de este pueblo, a partir de un diálogo de la etnografía con la arqueología.

Desde esta perspectiva, planteamos como instrumento metodológico la etnoarqueología, buscando en la comparación de la cultura material actual con la antigua elementos analógicos que nos permitieran poder inferir algunas características del desarrollo de la historia cultural de los pueblos de El Tajín.

La propuesta metodológica inicial, como todo el trabajo, sufrió modificaciones a lo largo de la investigación. En este sentido la idea original de un estudio etnoarqueológico tuvo un giro en el acercamiento al problema de estudio, arribando a una propuesta metodológica distinta y que llamamos la etnografía de la cultura material y, particularmente, la etnografía de la cerámica de El Tajín.

Si bien la idea de discutir el origen cultural de El Tajín y su desarrollo histórico permanece, la fuerza de las indagaciones en esta fase del proceso de investigación nos llevó a avanzar solamente en el estudio de la cerámica

contemporánea, con algunas referencias al proceso histórico de este elemento de la cultura material, con base en la información arqueológica, para analizar procesos de cambio cultural. Sin embargo, no logramos la creación de modelos, a partir de la información contemporánea y la arqueológica, que nos permitieran hacer analogías directas entre la cultura material de las sociedades pretéritas y las actuales, con lo cual el carácter etnoarqueológico de la investigación perdió peso. Varias veces analizamos con los asesores de este trabajo la pertinencia de que la discusión metodológica de la etnoarqueología permaneciera en el texto final, en su redacción definitiva.

Hemos resuelto mantenerla por dos razones: primera, con ello se da cuenta del desarrollo de la propia investigación y de la evolución de sus recursos metodológicos; y segunda, si bien no se realizó un trabajo totalmente etnoarqueológico, la etnografía de la cultura material sienta las bases para trabajos posteriores con este sentido y abre la posibilidad de futuras indagaciones desde la analogía entre las culturas vivas y las desaparecidas, particularmente para la zona que estudiamos.

Haremos una acotación pertinente: no generamos modelos de sociedades antigua y moderna que pudieran compararse analógicamente; sin embargo, los resultados de la analogía etnográfica con los datos arqueológicos dan pauta para abrir nuevas líneas de investigación que permitan, en la necesaria acumulación de conocimiento, acercarnos cada vez más a las respuestas que buscamos. Se sientan asimismo las bases documentales desde la etnografía para futuros trabajos de carácter etnoarqueológico.

De tal suerte que este capítulo presenta, en un primer momento, una revisión de los planteamientos metodológicos de la etnoarqueología; seguidamente se presenta la propuesta metodológica que hemos llamado *etnografía de la cultura material*, en la que destacamos a la etnografía como nuestro recurso metodológico básico, de ahí hacemos un recuento general de los estudios etnoarqueológicos y de etnografía de la cerámica en Mesoamérica y en nuestra

área de estudio. Finalmente cerramos el capítulo con la descripción del diseño de la investigación, las técnicas y los recursos empleados para la obtención y el análisis de los datos y la generación de las conclusiones.

3.1.1. ¿Qué es la etnoarqueología?

La etnoarqueología es una disciplina o subdisciplina de la antropología, la arqueología y la historia (David, 2002), su fundamental sustento se encuentra en el uso de métodos comparativos, analógicos, para tratar de interpretar las sociedades y culturas del pasado, utilizando información de las sociedades contemporáneas. He aquí algunas definiciones de algunos autores, de entre las muchas que existen en la literatura.

La Etnoarqueología implica el estudio de campo de la producción, tipología, distribución, consumo y desecho de cosas materiales, dedicando particular atención a los mecanismos que relacionan variación y variabilidad en contexto sociocultural, y la inferencia de mecanismos de procesos de cambio cultural (David, 2002: 36).

sólo considero que se llega a convertir en Etnoarqueología cuando llega a esclarecerse la utilidad de la información que obtiene para el conocimiento del pasado (Hernando, 1995: 19).

Es decir, su objetivo es establecer la relación entre el dinámico comportamiento humano y el estático registro arqueológico (Hernando, 1995: 23).

Creo que la Etnoarqueología puede ofrecernos referencias que sirvan para ir construyendo un marco de comprensión general de una cultura. Puede señalarnos qué tipo de racionalidad debió estar presente para que se formara determinado registro material: o al menos, indicarnos qué pautas de racionalidad no pudieron estar

presentes y por tanto, cómo no debe pensarse en determinados comportamientos -ideológicos, sociales, tecnológicos- como agentes de dicho registro (Hernando, 1995: 25).

Ethnoarchaeology is a strategy for reconstructing the past. It can give insight into the workings of an ancient culture: the technology of manufacture, the uses of certain forms, and the distributions of artifacts. Modern potters and their products are a valuable link with the artisans of ancient Mesoamerica (Rattray, 2005: 14).

En los diversos conceptos desarrollados para describir a esta subdisciplina aparecen generalmente elementos comunes, tal como el de centrar el foco principal en los estudios en la cultura material de los pueblos vivos, el estudio tecnológico y su contexto social y cultural y la comparación o analogía como herramienta heurística.

Analogía y cultura material son dos de los conceptos fundamentales que soportan el análisis etnoarqueológico. Veamos a qué nos referimos con estos dos conceptos:

Como señala el propio Geertz, la perspectiva interpretativa consiste, parafraseando a Aristóteles, en “decir algo sobre algo” y tiene también un apoyo analógico. La analogía se sustenta en un ejercicio de búsqueda de relaciones, en el que la descripción densa acaba siendo una composición hipotética de la cultura tal como la ve el investigador (Velasco, 1997: 30).

Una cita de Kirch es reveladora de este aspecto fundamental en el método etnoarqueológico:

El pasado, pues, no se puede estudiar en forma directa, sino mediante un razonamiento inferencial, o sea, al analizar y aislar los patrones regulares de la cultura material contemporánea, que es a

su vez, manifestación fenoménica de la conducta humana pretérita (Kirch y Klein 1978, citado por Sugiura, 1998).

Las analogías entre pueblos antiguos y contemporáneos son frecuentes en los trabajos de antropología desde sus orígenes; sin embargo, la sistematización de métodos y técnicas de investigación comparativa en lo que se ha llamado la etnoarqueología es una tendencia reciente en la investigación arqueológica, que recurre a la investigación de elementos de la cultura material de los pueblos contemporáneos para tratar de interpretar los restos de las culturas desaparecidas.

Para Vila i Mitj y Hernesto (1993), la interpretación de los datos arqueológicos de yacimientos pleistocénicos y postpleistocénicos ha estado estrechamente ligada desde el siglo pasado al corpus etnográfico. Sin embargo, en otro artículo (Vila Mitjá, *et.al.*, 1986) ataca fuertemente el uso de las analogías y busca proponer recursos metodológicos que den certeza a dicha herramienta en el análisis de las sociedades del pasado.

En su trabajo sobre las culturas lacustres, Sugiura requiere hacer uso de los datos etnográficos que se le presentan, por lo que realiza trabajos etnoarqueológicos y propone lo siguiente:

es importante hacer hincapié que la inferencia analógica es la única herramienta para reconocer el pasado como tal (Binford, 1882) y que el procedimiento para establecer esa relación entre las observaciones concretas y los campos implicados se basa en el supuesto uniformismo; esto es, por lo menos en algunas propiedades el pasado es similar al presente...La certeza con la que se infiere el pasado está relacionada directamente con el grado en que nuestros supuestos uniformistas se pueden justificar (Sugiura, 1998: 24).

Y González Rubial afirma:

Toda etnoarqueología de hecho, se funda en la idea de comparación... En cualquier caso, hay que tener en cuenta que comparación, tal como se defiende aquí, y como dice Hernando (1995: 28) no significa <comparar culturas>, sino <comprender otros órdenes de pensamiento, otras formas de identidad personal y cultural> (González Rubial, 2003: 13).

Como bien señala Gándara, la argumentación por analogía es un:

procedimiento que subyace en la expansión del conocimiento que caracteriza incluso a aplicaciones del sentido común; y que se define por la aplicación básica del procedimiento de inferencia inductiva, de proyección “de lo conocido a lo desconocido”. Es decir, la argumentación por analogía consiste en suponer que si tenemos dos contextos dados, que comparten determinadas características, podemos asumir que otra determinada característica, presente en el contexto fuente de la comparación, es también presumible en el contexto objeto de la analogía (1990: 52).

Ahora bien, como sigue señalando dicho autor:

no sólo se trata de comparar propiedades comunes, sino de poder establecer que éstas son más abundantes que las propiedades que ambos contextos no comparten; y además, es necesario establecer que las propiedades que comparten son relevantes (Gándara, 1990: 55).

En este sentido es necesario destacar que en el método etnoarqueológico destacan dos tipos de analogía la directa o continua y la indirecta. La directa es aquella que se refiere a la comparación de datos de sociedades antiguas y modernas en las que existe continuidad en la ocupación del territorio y el desarrollo cultural. Por otro lado, la analogía indirecta se refiere a la comparación de sociedades separadas en el tiempo y el espacio, pero por sus afinidades pueden ser útiles las comparaciones, tal es el caso de los estudios prehistóricos

y su comparación con los pueblos llamados primitivos; se da esta comparación “cuando las culturas pasadas no tienen descendientes contemporáneos” (Sugiura, 1998: 26).

R. Lee e I. de Vore (1968, 1976) o J. Yellen (1977) con los bosquimanos africanos, de R. Gould (1978, 1980) con los aborígenes australianos o el citado de Binford (1978), son utilizados como contextos-fuente de analogías con el modo de vida paleolítico; los de B. Hayden y A. Cannon (1983, 1984) y M. Deal (1985) en Mesoamérica o los de C. Kramer (1982) en Irán, para profundizar en el conocimiento de culturas desde el Neolítico a la Edad del Hierro, etc., etc. (Hernando, 1995: 17).

Como muchos autores coinciden, la analogía para describir o analizar aspectos culturales ha sido una herramienta heurística que se ha empleado generalmente en la investigación arqueológica. Un ejemplo ampliamente conocido es el de la analogía que se hace de la cultura azteca, ampliamente registrada por códices y cronistas, con el resto de las culturas arqueológicas mesoamericanas que carecen de registros escritos, con base en la concepción de que existe cierta unidad en las culturas de esta área geográfica.

El uso de documentos sobre poblaciones dejados por cronistas y viajeros ha dado lugar a otro recurso importante en la investigación cultural, la llamada arqueología histórica. En este caso está quedando mucha información etnográfica de pueblos que tienden a desaparecer o integrarse a la sociedad moderna, por lo que su conocimiento sólo depende de los datos que contienen etnografías de los primeros tiempos de la investigación etnográfica.

La reflexión anterior nos lleva a apuntar lo que otros autores han considerado también: la investigación etnoarqueológica debe realizarse desde una mirada interdisciplinar, incorporando al análisis los aportes realizados por otras disciplinas de la antropología, como la lingüística, la antropología física o la

ethnohistoria, o por otras ciencias, como la geografía, la geología, la biología, etcétera. Como dice Alves:

Fazer história indígena de longa duração envolve coligir resultados de um grande número de disciplinas, visto que cada especialidade contribui com elementos fundamentais para um entendimento menos essencialista e mais relacional/dialético de nosso objeto. Torna-se basal que hipóteses arqueológicas devam ser enriquecidas com dados históricos, linguísticos e etnográficos (Alves, 2013: 28).

3.1.2. La cultura material

En el estudio etnoarqueológico es fundamental el estudio tecnológico, de ello deriva la discusión de que si ciertos artefactos, como la cerámica, tienen una razón funcional o una razón cultural; esto es muy discutido fundamentalmente en los estudios cerámicos, en los que los arqueólogos tienen fuerte interés y en los que factores como la decoración juegan un papel fundamental en la descripción de los tipos. Un importante trabajo sobre el estilo y la discusión que se ha dado en la arqueología al respecto se encuentra en el texto de Pohl (2013).

Pero más allá del uso y la función, se han desarrollado otras técnicas de investigación etnoarqueológica, como la llamada cadena operativa o la arqueología experimental. En la primera se busca hacer el estudio no sólo de los elementos de la cultura material, sino del contexto cultural en el que se da la tecnología que los crea, con relación a esta nos dice Roux (2008) que los estudios etnoarqueológicos muestran que son “las maneras de ser”, las cadenas operativas, las que pueden poner en evidencia a grupos sociales; en la segunda técnica se busca replicar las tecnologías de creación de la cultura material de pueblos desaparecidos para detectar elementos que den luz sobre la sociedad que creó estos bienes materiales.

Estos procedimientos metodológicos nos dan cuenta nuevamente del valor de la cultura material en los estudios etnoarqueológicos. La preocupación prioritaria de los arqueólogos por la cultura material estaba estimulando nuevas formas de registro etnológico (Gándara, 1990).

La cultura material constituye un elemento clave y definidor de la etnoarqueología casi tanto como lo es de la arqueología... Los objetos no sólo son instrumentos sino también señales, signos y símbolos (González Rubial, 2003:12).

Es precisamente el estudio de la cultura material lo que distingue a la etnoarqueología de la etnografía general. Si bien se puede recurrir al uso de los datos etnográficos para la analogía con datos de las culturas arqueológicas, la propuesta etnoarqueológica implica la recuperación de datos etnográficos con técnicas arqueológicas para poder contar con mayor rigurosidad en el registro, la comparación y la validación de los modelos generados. Esto es, la analogía etnográfica se distingue del método etnoarqueológico en que la primera sólo compara datos de culturas pretéritas y contemporáneas, mientras que el segundo se aboca a la creación de modelos para tratar de entender las estructuras, las conductas y la vida de las sociedades del pasado.

En este sentido se ha propuesto que un requisito de la metodología de esta disciplina es que la realicen etnólogos con conocimientos de arqueología o en su defecto los propios arqueólogos capacitados en técnicas etnográficas. Se dice que la etnografía pone poco interés en la cultura material de los pueblos que estudia; sin embargo, los registros etnográficos han sido un útil recurso analógico en muchos casos de estudio de sociedades desaparecidas.

Antes de revisar la discusión teórica sobre la etnoarqueología haremos un breve recuento de sus orígenes y desarrollo.

3.1.3. Origen y desarrollo de la etnoarqueología

Las comparaciones entre las diversas culturas del mundo se deben de haber realizado desde los orígenes mismos de la humanidad, Gonzáles (2003) postula que desde el siglo XVII, a raíz de la expansión de Europa, se empezaron a realizar comparaciones de objetos de los grupos de las tierras de colonización con artefactos arqueológicos europeos.

Almudena Hernando (1995) dice que Jesse W. Fewkes fue el primero en emplear la palabra “etnoarqueología” allá por 1900, en la comparación de poblaciones hopi arqueológicas y etnográficas, así también Pitt Rivers fue el primer investigador en dar cabida a los estudios de la cultura material en la antropología (referida ésta al estudio de los pueblos contemporáneos). Julian Steward también llamó la atención en sobre la importancia de las fuentes etnográficas para los estudios prehistóricos (Hernando, 1995: 16).

Otros predecesores de la comparación entre los datos arqueológicos y los procedentes de poblaciones vivas fue Lubbock (1876) quien hablaba de los “modernos representantes de las culturas arqueológicas”, al referirse a los pueblos llamados entonces primitivos, y destaca la destreza en la utilización de las tecnologías que entonces se empezaban a registrar (Gonzáles Rubial, 2003: 16).

Para González Rubial, si seguimos “una definición mínimamente estricta”, se debe considerar como trabajo pionero al realizado por Maximine Kleindienst y Patty Joe Watson en 1959; la comparación de sus datos etnográficos en Irán, más allá de las fórmulas tradicionales, los llevó a gestar un nuevo campo de estudio: la etnoarqueología (González Rubial, 2003: 16).

Según la propia Almudena Hernando (1995) hasta los años sesentas fue cuando se empezó a hablar de la etnoarqueología como una “disciplina con identidad propia”. En su consolidación tuvo mucho que ver la corriente llamada “Nueva

Arqueología” y remite su origen al artículo de Binford “Archaeology as Anthropology” (Binford, 1962).

Del planteamiento de la nueva arqueología o procesual en general y en particular con respecto a la etnoarqueología, arribaría a un fuerte debate con la corriente de pensamiento llamada “posprocesual”, que enfrentó a los arqueólogos norteamericanos en una discusión sobre la epistemología de la disciplina. Por otro lado, se desarrollaría otra corriente etnoarqueológica basada en la tradición antropológica francesa, así como también una tradición latinoamericana de vigoroso impulso y clara tendencia descolonizadora, con un rico desarrollo en el Brasil de la posdictadura. En México ha habido un trabajo importante en la búsqueda de propuestas etnoarqueológicas, tanto desde su desarrollo en la práctica como en la discusión teórica que implica.

3.1.4. El debate teórico en la etnoarqueología

No es el objeto de este trabajo el profundizar en la discusión teórica que se ha dado en torno a la etnoarqueología; sin embargo, expondremos de manera general las tendencias de este debate y de sus principales protagonistas.

Como vimos arriba, la corriente de pensamiento llamada nueva arqueología o procesual, es la que da inicio a las propuestas de análisis etnoarqueológicas. Esta corriente de pensamiento es profundamente positivista o naturalista (David, 2002), y soportada en el análisis cuantitativo de los datos de la cultura material que estudian. El autor más representativo de esta corriente teórica es Binford. Su énfasis en la cultura material como eje central de análisis comparativo reducía su análisis sobre los procesos culturales e históricos al análisis estadístico de los objetos en sus pretensiones de encontrar leyes generales del comportamiento humano a partir de la arqueología y, por tanto, de la etnoarqueología. Sin embargo, sus conclusiones de alcance reducido y en un nivel tan amplio no alcanzaban a ser informativas (Hernando, 1995).

La posición procesualista generó una fuerte crítica de una corriente que se ha denominado generalmente posprocesual y que en general puede decirse que es posmarxista, posmoderna y posestructuralista (David, 2002). Se identifica a Hodder como el principal representante de esta corriente teórica. El sustento fundamental de esta línea de pensamiento es el de poner énfasis no en la cultura material por sí misma, sino en los contextos culturales en los que se desarrolla a través del proceso histórico. Asimismo, el planteamiento de investigación de la cultura desde adentro se oponía a la contemplación naturalista de los procesualistas; la nueva visión era una investigación más participativa (González Rubial, 2003: 21).

La posición procesual criticó fuertemente los trabajos posprocesuales, particularmente los de Hodder, por considerarlos poco rigurosos ya que la investigación parecía “intuitiva y poco sólida” (González Rubial, 2003: 21).

Mientras el debate se daba en los Estados Unidos, la tradición antropológica francesa desarrollaba una línea de investigación etnoarqueológica que se ha denominado “*techniques et culture*” y cuyas propuestas teóricas y metodológicas se aproximan mucho a la escuela procesual, sobre todo en su carácter positivista que acercan la etnoarqueología a las ciencias naturales. Roux, quien es una de los representantes de esta escuela plantea una visión diferente de la discusión teórica en la etnoarqueología, y reconoce tres tendencias teóricas: el enfoque conductista, el enfoque neodarwinista y el enfoque culturalista. Y de ello deriva que los estudios descansan en tres escalas de observación: la individual, el grupo social y la comunidad de práctica (Roux, 2008: 119).

Anotaremos aquí un elemento más del desarrollo teórico de la etnoarqueología, nos referimos a la parte ética, esto es, al compromiso del investigador con las comunidades que estudia, compromiso que ha llegado a adquirir un fuerte carácter descolonizador. Esta propuesta de investigación suele ser de profundo carácter participativo; en esta visión de la etnoarqueología los estudios brasileños son particularmente significativos. Alves dice al respecto:

essa situação levou inexoravelmente a uma dissociação entre o registro arqueológico e as populações indígenas, como se não fosse possível realizar nenhuma conexão entre estes e os seus antepassados responsáveis pelo registro arqueológico existente para o período pré-colonial (Alves, 2013: 26).

Finalmente habremos de reconocer que las distintas tendencias teóricas que se han planteado en esta somera revisión no son posiciones irreconciliables y en el avance de la investigación se realizan fusiones y complementos de los distintos puntos de vista, avanzando en la construcción teórico-metodológica de una disciplina que busca contribuir al conocimiento humano desde la perspectiva de su cultura, su historia y su sociedad, sin dejar de proponerse planteamientos humanistas para contribuir al desarrollo de las comunidades vivas las que trabaja (Hernando, 1995; Pool y Bey, 2007).

3.2. La etnografía, nuestro recurso

La pregunta sería entonces: ¿es nuestro trabajo una investigación etnoarqueológica?

En efecto, la inspiración del mismo cubre las expectativas etnoarqueológicas, esto es, trata de proponer explicaciones, de procesos o estructuras de las sociedades pretéritas, a través de procedimientos analógicos con estudios de las sociedades presentes. Este sentido original, sin embargo, ha sido severamente cuestionado.

La doctora Yamile Lira, asesora de esta tesis, desde el principio de la investigación cuestionó si lo que realmente se proponía metodológicamente en esta investigación era un trabajo etnoarqueológico. Asimismo, la doctora Sugiura, en los coloquios de doctorandos del programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos, en el que realizamos el trabajo, criticó acremente el que consideráramos etnoarqueología nuestra investigación y otra similar realizada entre indígenas chiapanecos (Puch, 2015).

La crítica fundamental estriba en el procedimiento analógico. Se sugiere que es precisamente el estudio de la cultura material lo que distingue a la etnoarqueología de la etnografía general. Si bien se puede recurrir al uso de los datos etnográficos para la analogía con datos de las culturas arqueológicas, la propuesta etnoarqueológica implica la recuperación de datos etnográficos con técnicas arqueológicas para poder contar con mayor rigurosidad en el registro, la comparación y la validación de los modelos generados.

La analogía etnográfica se distingue del método etnoarqueológico en que la primera sólo compara datos de culturas pretéritas y contemporáneas, mientras que el segundo se aboca a la creación de modelos para tratar de entender las estructuras, las conductas y la vida de las sociedades del pasado. Precisamente ahí estriba la crítica metodológica: no estamos generando modelos con los datos del pasado y del presente que nos permitan la analogía para resolver problemas de interpretación del pasado, estamos haciendo etnografía de la cultura material y analogía de estos datos etnográficos con algunos elementos de información arqueológica.

Sin embargo, no se pierde de vista la perspectiva etnoarqueológica pues centramos nuestro estudio en la cultura material, esto es, hacemos etnografía de la cultura material como propuesta metodológica central. Por el momento no podemos hacer “la analogía de modelos” de esta cultura material del presente con la cultura material de las sociedades pasadas como el método etnoarqueológico propone. Pero sí avanzamos en la documentación de estos elementos etnográficos necesarios para futuras construcciones analógicas de modelos culturales en tiempos y espacios distintos. No obstante, como se verá en las conclusiones del trabajo, se logran algunos planteamientos, así sean hipotéticos, sobre la problemática de la historia cultural antigua de El Tajín, a partir de los datos que nuestra etnografía nos arroja.

Así pues, hemos hecho una propuesta más acotada metodológicamente. No es la etnoarqueología la base de la investigación, sino la etnografía, y hemos

llamado a nuestra metodología *etnografía de la cultura material*, en este caso *etnografía de la cerámica*. Es en la etnografía donde sustentamos nuestra propuesta metodológica y en la cultura material su objeto de estudio.

Para el método etnográfico la investigación de campo es fundamental, esto se ha planteado desde los clásicos trabajos de Malinowski (1916) en las islas Trobiand. El método se ha desarrollado de manera considerable en todo el siglo XX y estos años iniciales del XXI. Al trabajo de campo complementa otra técnica, la observación participante, o la observación simplemente, ya que el nivel de participación es muy discutido, pues toda inmersión de un antropólogo en la vida cotidiana de una sociedad es un nivel de participación en ella.

Pero a pesar de que las técnicas de investigación, particularmente el trabajo de campo y la observación, han caracterizado a la disciplina etnográfica, la etnografía se ha orientado hacia una forma de ver los fenómenos sociales y culturales, la interpretación de los significados culturales como lo plantea Geertz (1973). En este sentido es pertinente la observación de Josiles Rubio:

Como he expresado más atrás, lo que permite aceptar una investigación como antropológica no es el recurrir a un procedimiento, a un campo, a una técnica o conjunto de técnicas determinado, sino el uso que de ellas hace un investigador que se ha formado una 'mirada' que consideramos antropológica y que las sitúa en una situación etnográfica (Jociles, 1999: 6).

La interpretación cultural no es un 'requisito', es la esencia del esfuerzo etnográfico. Cuando el interés por la interpretación cultural no se hace evidente en el informe de un observador, entonces el informe no es etnográfico, a pesar de lo adecuado, lo sensible, lo completo o lo profundo que sea (Jociles, 1999: 9).

Pero la etnografía, entendida ésta como un todo, ha evolucionado y los diversos análisis o preocupaciones de los antropólogos han especializado la práctica etnográfica. Así, los estudios de los mitos han adquirido su ámbito propio, las

etnografías de la economía o de los procesos y estructuras políticas tienen su propia particularidad, existe antropología de género, y así podemos desmenuzar la práctica etnográfica y antropológica en distintas temáticas o acercamientos a la realidad cultural.

Para nuestro caso, la búsqueda de respuestas a la historia cultural antigua de El Tajín y el acercamiento a la etnoarqueología como recurso metodológico nos ha orientado hacia el estudio de la cultura material del pueblo totonaco, esto nos ha llevado a la especialización etnográfica, a la *etnografía de la cultura material*.

Concebimos este tipo de etnografía como el proceso de investigación en el que, mediante la observación y el trabajo de campo, se registran los objetos materiales del grupo cultural estudiado. Sin embargo, este registro no se limita sólo a la documentación misma de los bienes culturales seleccionados para la investigación, los objetos; este registro incluye el acopio de información de los procesos de producción, consumo, uso y desecho de los bienes materiales investigados. Es por ello que no es un registro simple de los objetos, sino el de los objetos con relación a la complejidad social y cultural de sus usuarios en la relación con éstos.

La información recabada y su análisis se inscriben fundamentalmente en las técnicas cualitativas de investigación, esto es, lo fundamental no son los datos estadísticos de los objetos estudiados, por lo menos en este momento de la investigación, sino los contextos culturales en los que se producen, usan y desechan. Quizá en otros momentos de la investigación, y bajo otros objetivos, la investigación cuantitativa pueda ser pertinente para el estudio de la cultura material y aporte desde otras preguntas y otros puntos de análisis.

Y si bien no hacemos modelos culturales de sociedades antiguas y presentes para interpretarlas analógicamente con procedimientos etnoarqueológicos, no dejamos de lado la analogía etnográfica de nuestros datos de sociedades actuales con las del pasado. Así avanzamos en la búsqueda de elementos arqueológicos, a partir de los datos de la literatura, que nos permitan observar a

la cultura material dentro de procesos históricos, y con ello generamos hipótesis de trabajo y sentamos las bases de futuras indagaciones.

La etnografía de la cultura material como recurso metodológico puede avanzar en la construcción de los modelos necesarios para la analogía etnoarqueológica, a la vez que contribuye al conocimiento profundo de las culturas y sus procesos sociales en la época moderna. Así contribuimos a lo que Bonfil ha llamado “la antropología de urgencia”, rescatando información cultural que se encuentra en riesgo de desaparición por los dinámicos procesos de la modernización contemporánea.

Antes de describir los pasos aplicados directamente en la investigación, tanto en la obtención de los datos etnográficos como en el análisis de los mismos, revisaremos de manera general el estado en que se hallan los estudios etnoarqueológicos y de etnografía que implican la cultura material. Haremos un recorrido muy general desde los textos de mayor amplitud teórica y metodológica a nivel de la disciplina en general e iremos acercándonos a la investigación en Mesoamérica, a la región del golfo de México y finalmente a nuestra región y área de estudio. La descripción no es exhaustiva, todo lo contrario, es una pequeña muestra de lo que se hace en etnoarqueología y etnografía de la cultura material.

3.2.1. Estudios de etnoarqueología y etnografía de la cerámica

La bibliografía existente sobre trabajos de investigación de etnoarqueología y en etnografía con relación a la cerámica es abundante y no es aquí el lugar en el que agotemos la reseña de tan prolífica producción. Expondremos someramente la situación general de los estudios etnoarqueológicos, poniendo finalmente énfasis en los que se realizan en el área mesoamericana que son el contexto inmediato de nuestras propias pesquisas.

Primeramente habría que hacer notar que la etnoarqueología se ha desarrollado de tal manera a nivel mundial que existen actualmente en algunas universidades cátedras dedicadas específicamente a esta subdisciplina. En nuestra búsqueda en la red encontramos dos programas de estudio: uno de Jaume García Rosselló de la Universidad de las Islas Baleares (García Rosselló, 2013) con una orientación hacia la escuela francesa de etnoarqueología; el otro curso, ofrecido por la facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid (Madrid, 2013), tiene una orientación más cercana a la escuela norteamericana, particularmente a su desarrollo en España. Yamile Lira da un curso con este contenido en la Universidad Veracruzana. Estos trabajos se prestan como importantes guías para la profundización en el estudio de esta subdisciplina.

Un texto que ha pasado a ser también guía importante para quien se acerca al estudio etnoarqueológico es el de Gonzales Rubial (2003) *La experiencia del Otro* que, como bien marca en su subtítulo, es una introducción a la etnoarqueología. En él presenta además de una reseña del desarrollo de la investigación en este campo, así como las bases teóricas en las que se ha centrado la discusión académica; una importante síntesis con ejemplos de estudios directos, tanto de los principales procesos tecnológicos (lítica, cerámica, metalurgia) que estudia la etnoarqueología como de los principales contextos y procesos socioculturales (cazadores-recolectores, agricultores, ganaderos y pastores) en los que dichos procesos se desarrollan.

Los ejemplos de investigación en etnoarqueología que usa González Rubial nos muestran una intensa actividad de investigación en África (Ghana, Kenia, Mali, Magreb, Marruecos, Senegal, Sudáfrica, Sudán, Benín, Botswana, Camerún, Etiopía), Oceanía (Australia, Melanesia, Nueva Guinea, Papúa-Nueva Guinea), Europa (España, Grecia, Inglaterra, Irlanda, Chipre, Italia, Yugoslavia), América (Alaska, Brasil, Perú, Chile, Estados Unidos, México, Costa Rica), Asia (Filipinas, India, Irán, Jordania, Madagascar). Es interesante destacar la ausencia en su registro de trabajos realizados en el Lejano Oriente, ni China, Japón o la India, ni sus áreas de influencia aparecen en la literatura más común de la

etnoarqueología; se requiere sin embargo una revisión más profunda, ya que el idioma de la publicación puede ser un factor importante en este aspecto.

No es nuestro objetivo el hacer una relación exhaustiva de los estudios etnoarqueológicos del mundo; plantearemos, sin embargo, de lo general a lo particular, algo de lo que se ha realizado en la América Latina, para cerrar con los trabajos realizados en Mesoamérica y que son más cercanos a nuestro interés.

Es muy vasta la investigación etnoarqueológica en algunas áreas importantes del continente, particularmente los trabajos realizados en el Amazonas y en general en todo Brasil, tanto en poblaciones indígenas, las más, como entre población de origen africano. Una interesante revisión de la subdisciplina en este país es la que realizó Soares Poloni (2007), donde destaca los trabajos, y en particular las tesis, que se han realizado en los últimos años en Brasil. Otras de las áreas de fuerte trabajo etnoarqueológico son la de los Andes, en Perú, Ecuador y Chile, como en la Argentina.

En Mesoamérica existen importantes trabajos de carácter teórico, a la vez que estudios de campo. Un importante trabajo de síntesis del estado actual de la etnoarqueología es el de Arnold III (2000); en él hace una revisión bastante amplia de los trabajos etnoarqueológicos, particularmente aquellos referidos a la investigación cerámica, no sólo para Mesoamérica sino en general en toda la subdisciplina. El mismo Arnold anota que antes de su síntesis sólo se había realizado un trabajo similar por Kramer (1985). Habremos de destacar igualmente el trabajo realizado en este sentido por un investigador mexicano, Manuel Gándara (1990), quien, desde una posición materialista, marxista, incursiona en la teorización de los principales aspectos de la etnoarqueología, en particular el uso de la analogía. Existe otro trabajo que localizamos como referencia bibliográfica, que incursiona en el análisis teórico de la etnoarqueología a partir de sus experiencias en las salineras: Etnoarqueología:

el contexto dinámico de la cultura material a través del tiempo, de Eduardo Williams (2005).

Otro trabajo de interés que aborda el tema de la cerámica con visión etnoarqueológica es el de Fournier (2007) entre los hñähñu, en el que destaca la investigación cultural en este grupo indígena con relación a la tradición cerámica vinculada a la producción de pulque.

Hablando de investigación de campo, es necesario destacar los trabajos de Sugiura (1998) en la región de los valles del Lerma, en Jalisco, donde realiza exploraciones arqueológicas en los vasos de lagos desecados en el siglo XX, pero aún se puede contar con informantes que refieren la vida lacustre y con estos testimonios realizar analogías con los datos arqueológicos.

El propio Williams Martínez (1995), a quien ya hemos citado, realizó trabajos de etnoarqueología entre los ceramistas de Huáncito, Michoacán (1995), y posteriormente hizo una aproximación etnoarqueológica a la producción de sal, estudiando los procesos culturales y tecnológicos a través de la cultura material de los salineros contemporáneos.

Una importante contribución etnoarqueológica es la de Evelyn Rattray (2005), quien estudió la producción cerámica contemporánea de las comunidades popolocas de Puebla, buscando elementos comparativos con los contextos de producción de cerámica anaranjada delgada teotihuacana del periodo Clásico y encontró elementos de similitud entre la cerámica arqueológica y la contemporánea y ubicó los principales cambios en la producción debidos a las transformaciones sociales del siglo XX.

De la Vega Doria realizó un interesante trabajo entre los ceramistas de los Reyes Metzontla, entre otros muchos estudios etnográficos realizados por arqueólogos (De la Vega, 2006).

Hay un trabajo etnográfico muy interesante que realizó Ricardo Pozas entre los ceramistas de la comunidad purépecha de Patamban, una de las más

importantes en este rubro del estado de Michoacán, en la década de los años cuarenta (Pozas, 1949). Asimismo, tenemos la investigación de Aronson y Fournier (1993), en la que analizan desde la perspectiva etnoarqueológica, las innovaciones tecnológicas en la producción cerámica de Pino Suárez, México.

Uno de los primeros trabajos que proponen el estudio de la cultura material contemporánea como base para la analogía con los datos arqueológicos es el de Thompson, quien en 1958 realizó estudios de cerámica yucateca para hacer inferencias a estudios de la cultura maya arqueológica (Hernando.1995).

Al parecer entre los mayas es donde mayormente se ha desarrollado la etnoarqueología en Mesoamérica. La propia Hernando (1995) realiza investigación entre los kekchies guatemaltecos, tratando de realizar analogías de las tecnologías agrícolas y las formas organizativas con las de la prehistoria europea. Otros importantes trabajos entre grupos mayas de Chiapas lo constituyen los de Deal (1998-2007) en los que, además de realizar investigación sobre las áreas productivas en las casas tzeltales, incursiona en el análisis de la distribución regional de la producción cerámica de estas comunidades. También de Deal, en coautoría con Hagstrum (1995), son los análisis comparativos en los que estudian los reúsos y desechos de la cerámica en dos grupos de comunidades distantes. Dean Arnold (1971) trabaja en Ticul, Yucatán, analizando factores espaciales en la producción cerámica, particularmente lo relativo al secado.

Cerraremos esta revisión de la etnoarqueología con una breve descripción de los estudios realizados en Veracruz. Un importante trabajo precursor es el de Paula Krotser, quien es mejor conocida por sus estudios cerámicos en arqueología de El Tajín, pero quien también realizó importantes investigaciones sobre los productores de cerámica contemporánea en los entornos de la ciudad de Jalapa, para su tesis de maestría (Krotser, 1966).

Es sin duda el proyecto de investigación en la sierra de los Tuxtlas el que mayor información etnoarqueológica ha generado. Arnold III (1990, 1991) estudia los

hornos de producción cerámica y el espacio residencial. Christopher Pool (1992) investiga la manufactura y distribución de la producción cerámica respaldando su trabajo en información de pueblos contemporáneos; el mismo autor estudia entre los ceramistas de Comoapan, buscando una relación con la producción arqueológica antigua (Pool, 1993). El mismo Pool editó el libro *Pottery Economics in Mesoamerica*, en el que se incluyen textos etnoarqueológicos y en su introducción hace observaciones teóricas sobre esta subdisciplina.

El libro editado por Killon (1992) recopila textos relacionados con la producción agrícola prehispánica y en el que el propio Killon contribuye con un capítulo en el que analiza las viviendas contemporáneas en Matacapán, con el objetivo de hacer analogías con la población que ocupó esta región en la antigüedad.

Existe un trabajo de Barbara Stark (1985), en el que hace uso del análisis etnoarqueológico en sus exploraciones arqueológicas en la cuenca del Papaloapan.

Aunque no se plantea como un texto etnoarqueológico, la clásica monografía de Kelly y Palerm (1952) cuenta con importantes capítulos dedicados a la vivienda y a la producción cerámica, así como a otros rasgos de la cultura material de los totonacos de El Tajín, datos de gran importancia para futuros estudios de la cultura material de esta región y que ha servido de referente fundamental a este estudio. En este sentido, se puede hacer referencia a otros trabajos de carácter etnográfico que muestran a manera de catálogo algunos de los rasgos de la cultura material de los pueblos indígenas de habla totonaca y huasteca; éstos son de Sofia Larios (2006, 2007) y un catálogo de los materiales etnográficos totonacos del Museo Nacional de Antropología, elaborado por Alejandra Palacios (1992), buena parte de los materiales de esta referencia proceden por adquisición del museo, del área que estudiamos.

Este es un apretado recorrido por los trabajos en etnoarqueología y de etnografía de la cerámica, como se puede apreciar la investigación entre los grupos indígenas de Veracruz y en particular entre los totonacos es escasa, lo

que limita los estudios comparativos, tan necesarios en este ámbito de la investigación, al que pretendemos contribuir con este estudio.

3.3. Diseño y aplicación de la investigación

Después del recorrido por la teoría y el método en sus planteamientos conceptuales, describiremos los procedimientos que hemos seguido para la obtención de la información etnográfica y para su análisis.

Como base de la investigación hemos propuesto, de acuerdo con los planteamientos etnoarqueológicos, o más bien de la etnografía de la cultura material, el estudio de algunos elementos de la cultura de los totonacos de los entornos de El Tajín: su cerámica y la vivienda como su espacio de producción y uso, tanto la propia casa como su entorno en el huerto familiar o como se le denomina: solar. Estos elementos se observarán en tres niveles de estudio de lo general a lo particular: el regional, el de la comunidad y el del núcleo familiar.

Ya hemos mencionado que nuestro trabajo se sustenta en los métodos cualitativos, fundamentalmente la observación, la entrevista semiestructurada y la entrevista libre, además del registro en una cédula de las piezas cerámicas que fueron analizadas.

Trabajamos en varias estancias en el área de estudio durante los años 2014 y 2015 de manera intensa y regresamos por información durante 2016 y en menor escala en 2107; estos últimos años los dedicamos en mayor medida al análisis e interpretación de la información y a la redacción del texto final.

3.3.1. El nivel regional y de área

Planteamos las bases del estudio desde la perspectiva de área, esto es, no haríamos un trabajo de comunidad. Propusimos detectar las poblaciones que

producen o usan cerámicas locales y tangencialmente registrar el consumo de cerámicas externas. Para ello realizamos recorridos de campo e indagaciones entre las comunidades para ampliar nuestro campo de conocimiento regional. Tomamos como centro de operaciones, la zona de monumentos arqueológicos de El Tajín, abarcamos de ahí hacia su entorno en los cuatro puntos cardinales.

En todo momento hemos concebido la investigación ubicada regionalmente, ésta como herramienta conceptual puede ser concebida desde la perspectiva tradicional, el Totonacapan, propuesta desde los años cincuenta por diversos autores y que continúa en uso; sin embargo, nosotros hemos preferido el uso de la región centro norte de Veracruz, siguiendo a Wilkerson (1974) y a Daneels (2006), como veremos de manera amplia cuando analicemos el problema regional más adelante.

El trabajo regional en este sentido se mantiene como un concepto de trabajo en el que se enmarca nuestra investigación. Sin embargo, ésta solamente se ha realizado en una pequeña porción de esta amplísima región, por lo que llamamos a nuestro espacio de trabajo *el área de investigación*. Esta área se conformó con una serie de siete comunidades en las que realizamos investigación de manera sistemática y otras más en las que realizamos observación más superficial. Las comunidades estudiadas de manera sistemática son: Tlahuanapa, Jorge Serdán, Plan de Hidalgo, Cuyuxquihui, San Antonio Ojital, La Ceiba Tajín y Chote Coatzintla. A excepción de la última, que se ubica en el municipio de Coatzintla, el resto son del municipio de Papantla.

La determinación del área de estudio se dio a partir de recorridos tomando como punto de origen nuestro centro de operación, la zona de monumentos arqueológicos de El Tajín y de la observación y las entrevistas casuales con los pobladores. Es necesario hacer la observación de que en todas las comunidades del área se presenta una situación similar a la planteada en nuestro estudio, esto es, comunidades en las que la cerámica era una actividad cotidiana del núcleo

familiar y que a la fecha se ha reducido a algunas ceramistas aisladas y que mantienen patrones de uso de la cerámica similares a los propuestos.

3.3.2. El nivel comunitario

Las comunidades fueron seleccionadas en una suerte de azar por medio de la observación. En nuestras visitas a las comunidades, en los recorridos iniciales, detectábamos la presencia de cerámica en los patios, con lo cual iniciábamos entrevistas con los habitantes de las casas, las mujeres muy frecuentemente. Dichas entrevistas se volvían más sistemáticas y solicitábamos nos permitieran hacer el registro de la cerámica y de la vivienda misma. Por cuestiones de tiempo, algunas comunidades en las que detectamos cerámica no fueron trabajadas sistemáticamente. Así, en el proceso de observación y acercamiento al objetivo de investigación se iban definiendo las comunidades y las unidades domésticas de estudio.

En cada comunidad de producción y consumo cerámico, realizamos un mínimo registro de la vajilla tradicional, incorporando la información a una cédula (nombres, formas, decorados, materiales), así como algunas entrevistas sobre producción y consumo actuales y antiguos. La variabilidad en el estudio de las unidades domésticas también obedeció a la propia dinámica de la investigación. En comunidades compactas, como en Tlahuanapa y Plan de Hidalgo, pudimos registrar mayor cantidad de unidades domésticas, mientras en comunidades dispersas la dificultad fue mayor. Pero no sólo eso, por ejemplo, en la comunidad de San Antonio Ojital, la entrevista con doña Josefa fue de gran valor etnográfico por lo que se destinaron largas sesiones a trabajar en esta unidad doméstica; la misma situación se dio en la casa de doña Teodora González de la comunidad de La Ceiba Tajín y en la vivienda de doña Anselma Méndez en Tlahuanapa.

Valdría la pena aquí relatar un incidente, en esta última comunidad, respecto de la forma de localizar nuestros focos de investigación. Habíamos trabajado en la

casa de doña Petra González, quien nos dio una larga entrevista sobre la fabricación de cerámica, nos mostró incluso la técnica, ya que cuando llegamos a visitarla estaba haciendo un comal y se prestó a hacer una olla para que pudiéramos observar su manufactura. En su casa había pocos objetos de barro tradicionales y no hicimos el registro de la vajilla.

Sin embargo, saliendo de casa de doña Petra caminamos por la comunidad; en un solar observamos varias vasijas y pedimos permiso para observarlas. Era la casa de doña Anselma, quien amablemente nos permitió entrar a su patio. Ahí empezamos a registrar las vasijas y, al ver nuestro interés, la dueña de la casa nos preguntó si queríamos ver las otras que tenía adentro. Así fue que entramos al patio trasero de la casa, donde nos llevamos gran sorpresa al observar la cantidad de piezas que conserva en este patio; de ellas solamente registramos cuarenta, calculamos que habrá cerca de la centena y media, todas ellas fabricadas por doña Anselma.

En otro caso, un señor que pasaba a caballo por la calle nos vio platicando con una señora de ollas que tenía en el patio; él nos invitó a su casa a que viéramos las ollas de su mamá; ahí pudimos observar las donas de barro que se describen en el capítulo más adelante. En la amena plática con doña Elodia, la mamá de este personaje, nos mostró tejidos antiguos, nos relató cómo sus tías le enseñaron a tejer y a bordar, en esa plática nos mencionó el uso del dedal de barro que hacían sus tías, pieza que aparece en nuestra tipología, aunque no la hayamos visto.

Narramos estas historias para que se observe un poco cómo la investigación se gesta entre la planeación y el azar que da la propia dinámica del trabajo de campo, en que los datos pueden saltar de donde menos se lo imagine uno. Por ello la vivencia cotidiana y la observación directa de la vida comunitaria, son las técnicas fundamentales del etnógrafo.

Otra forma de acceder a la información fue la de localizar a las ceramistas en activo. En estas entrevistas se pudo observar, por lo menos en dos casos, el

proceso de producción cerámica: en Tlahuanapa doña Pácida Moreno y en Cuyuxquihui doña Petra González.

En las comunidades en las que se detectó producción o uso de cerámicas de la región, y que fueron seleccionadas para la investigación, se aplicaron entrevistas sistematizadas a las autoridades locales, agente municipal o comisariado ejidal, para poder contar con elementos generales de la población, según el requerimiento de datos. Los datos aportados por las autoridades fueron corroborados, en lo posible, con información obtenida en entrevistas con los pobladores, particularmente con quienes producen cerámica o con quienes conservan en uso cerámicas regionales.

Se registró información sobre la historia de la comunidad, su estructura social, su economía y trabajo, las diversas problemáticas que atraviesa, la situación ambiental, los servicios públicos, la migración, etcétera, con el fin de tener un panorama amplio de estas comunidades y poder dar al trabajo etnográfico en las unidades domésticas un contexto general, esto es, elementos comunes y diferentes de las distintas comunidades estudiadas.

En las comunidades se observó la vida cotidiana y los espacios en los que se utiliza la cerámica, no solamente en la vivienda, sino que también se asistió a la festividad de Todos Santos, llamada *Ninin* en totonaco, para observar tanto los altares domésticos, como las prácticas rituales en los cementerios. También se asistió a diversas fiestas patronales en las que se pudo apreciar el uso de objetos como incensarios en las iglesias y capillas o en las peregrinaciones.

La información de campo fue georreferenciada con equipos GPS, para poder manejar nuestra información en un sistema de información de datos y cruzarla con distintos planos de análisis, como el arqueológico, lingüístico, etcétera; aunque en este trabajo estos datos no se hicieron necesarios para los fines expositivos, quedaron en nuestras bases de datos para futuras investigaciones.

A continuación presentamos la lista de unidades domésticas estudiadas (cuadro 3). Como se podrá observar por el número de registros de piezas cerámicas, en

algunas unidades destinamos mayor tiempo a la investigación; no por ello la información obtenida en las otras viviendas fue menor, sino siempre complementaria del gran rompecabezas que fuimos armando en el campo y en el análisis posterior.

Cuadro 3: Comunidades y unidades domésticas estudiadas y cerámica registrada.

Municipio	Comunidad	Unidad domestica (se le asigna el nombre del informante principal)	Piezas de cerámica registradas
Papantla	Tlahuanapa	Rosalía Valencia Morales	3
		Teófila Hernández Simbrón	6
		Plácida Moreno	4
		Margarita García González	5
		Anselma Méndez	40
		Atanacio Santes	2
		Elodia	7
	Jorge Serdán	Irene Genaro García	3
		Lidia Cano Valencia	5
		Macrina Cano Pérez Juana Cruz (nuera)	34
		Petra Genaro de León	7
		María Inés Antonio Cano	12
	Plan de Hidalgo	Celia Cruz	4
		Victoria Vicente Bastián	16
		Teresa Aldana García	4
	Vista Hermosa	Irene Cano Pérez	3

	Ceiba Tajín	Teodora González Ramírez	33
	San Antonio Ojital: Tajín zona arqueológica	Abandono	10
	Papantla	Abarrotes Anabel *	8
	Cuyuxquihui	Petra Genaro	18
	Cuyuxquihui	Fernando Jiménez (abandono por fallecimiento)	31
	S. Antonio Ojital	Josefa Gutiérrez	15
Coatzintla	El Chote	Hermanos Arcadio y Wilfrido, (abandono por fallecimiento)	17
		Carmen García	7
		Luisa García	4
		Lucía Santiago	2

*Aunque no es unidad doméstica, se incluyen los datos de esta tienda de abarrotes en la que adquirimos varias piezas de cerámica, todas ellas de carácter externo a la región.

3.3.3. El nivel de la vivienda

En cada comunidad se seleccionaron unidades domésticas para su estudio: aquellas en las que registrábamos las colecciones cerámicas. Uno de los elementos de estudio fue el de la vivienda misma, por ello en la unidad seleccionada se realizó un croquis de la casa, el cual incluía el patio o huerto familiar y se registraron los elementos más importantes de la cultura material de la vivienda en los distintos espacios: solar, cocina, dormitorio, altar, troja, etcétera, poniendo especial atención en los elementos que tenían que ver con el uso de instrumentos de cerámica. Se registró también una casa en abandono en Chote Coatzintla.

Al tiempo los croquis no fueron suficientes para la documentación de la información registrada, por lo que se realizaron levantamientos a mayor detalle de cuatro unidades domésticas seleccionadas por su riqueza en la presencia y distribución de elementos de la vivienda, como espacios en los que se usa la cerámica. El levantamiento fue realizado con la ayuda del estudiante Bruno Jiménez, de la facultad de arquitectura de la UNAM; del propio Bruno son los excelentes dibujos a lápiz que adornan nuestros capitulares.

En cada unidad doméstica se realizó una entrevista para conocer el tipo de familia, su historia y problemática, para contar con elementos sociales del contexto de la descripción etnográfica de la cultura material. A este trabajo de contexto siguió el estudio propiamente de la cerámica como elemento fundamental de la cultura material propuesto para la investigación.

El uso de la cámara fotográfica fue fundamental en esta fase de la investigación, para conformar un archivo del cual se origina el material gráfico que ilustra este trabajo y que hemos incorporado de manera abundante, por aquello de que “una imagen dice más que mil palabras”. Asimismo hemos echado mano de fotografías de otros autores, particularmente de las realizadas por Kelly y Palerm en su publicación de 1952 y valiosas en especial han sido algunas inéditas del archivo Kelly, que nos facilitó amablemente Samuel Holley-Kline, así como otras fotografías que amablemente nos han proporcionado varios colegas; sus créditos están al pie de la imagen correspondiente.

3.3.4. La cerámica

Para el estudio de la cerámica se utilizaron fundamentalmente tres procedimientos: primero, se registró la cadena operativa, el proceso de producción cerámica; este registro se basó en entrevistas a las ceramistas y en la observación directa de los procesos cuando nos fue posible. En segundo

lugar, se realizó el registro de las vajillas de cada unidad doméstica, el cual incluyó medidas, decorados y otras características físicas; para ello se contó con una cédula básica. El tercer procedimiento fue la observación del papel que cada elemento cerámico juega en la unidad doméstica, esto es, su uso y por supuesto su desuso, y registrar los elementos culturales que giran en torno al instrumento cerámico en cuestión.

El estudio cerámico tuvo por objeto registrar las vajillas y otros instrumentos cerámicos de las viviendas seleccionadas, y contempló los siguientes criterios que se incorporaron a una cédula de registro: nombre (en español y en lengua indígena), uso, material (arcilla y desgrasantes), forma y dimensiones (dibujo y fotografía), decorado, reúso y desecho. Se registraron los tipos más significativos de cada unidad doméstica ya que el registro de toda la vajilla habría significado un tiempo excesivo tanto para quienes realizamos el trabajo como para la familia que hubiera tenido que soportar por días al antropólogo en su hogar.

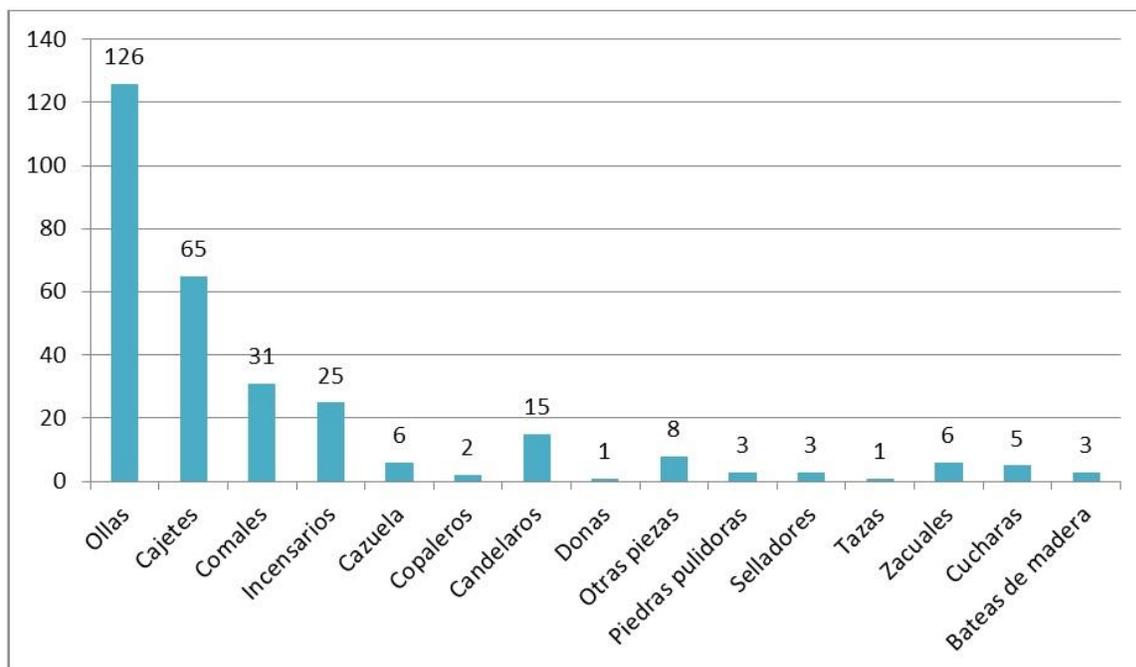
Con la información de las cédulas se realizó una base de datos en el programa Microsoft Office Access. Presentamos una gráfica de las piezas registradas en nuestra base de datos (cuadro 4).

A la par del registro etnográfico se realizó el acopio de una colección de materiales cerámicos, que nos permitieron generar una colección accesible a futuras investigaciones o a proyectos museísticos, dicha colección se concentra en las instalaciones de la zona de monumentos arqueológicos de El Tajín. La colección se conformó con materiales comprados y donados, así como recolección de tuestos o piezas abandonadas provenientes de viviendas contemporáneas. A la fecha contamos con cerca de un centenar de piezas en esta colección.

Se realizó así mismo el rescate de tres colecciones de viviendas en abandono por fallecimiento de sus ocupantes; una fue en la comunidad de El Chote Coatzintla, la casa que ocupaban los hermanos Arcadio y Wilfrido quedó

abandonada tras su muerte, la colección fue adquirida por el proyecto al dueño del terreno en el que se asentaba la vivienda. El segundo caso fue el del señor Fernando Jiménez, caporal de voladores de la comunidad de San Antonio Ojital y que habitaba en las inmediaciones del área abierta al público de la zona arqueológica; a su muerte, su familia se fue a vivir al asentamiento compacto, con lo cual la vivienda quedó abandonada y las vasijas también. El tercer caso fue el de la señora Petra Genaro, quien falleció pocos meses después de que la entrevistamos; su hijo nos donó el material cerámico abandonado, cuyo destino era la destrucción por el paso del tiempo

Cuadro 4: Piezas analizadas en este estudio



3.3.5. Análisis de los materiales

Con la investigación etnográfica realizada y el material cerámico registrado, se procedió al análisis, el cual se sustentó en los siguientes procedimientos:

Primeramente, realizamos un análisis tipológico, esto es, las distintas piezas registradas fueron organizadas según su tipo, el cual fue establecido fundamentalmente por la forma y el uso, utilitario y ritual. Por tanto se hicieron dos tipologías, la de forma y la de uso, las cuales tratamos de sintetizar en un solo cuadro, como se podrá observar adelante cuando se retome el tema en la etnografía de la cerámica.

A la tipología la acompaña la descripción de cada una de las formas, tanto en lo que respecta a su morfología como a su particular uso cultural en el espacio social de la unidad doméstica y las extensiones que se dan en especial para la cerámica ritual en el panteón y el templo; a esta descripción la llamamos *etnografía de la cerámica*.

Todo el proceso de investigación ha sido acompañado de una intensa recopilación de información documental. La amplitud de la temática que el lector verá en la tesis ha implicado el conocer, así sea someramente, diversos asuntos, tanto teóricos como temáticos, para poder presentar un trabajo documentado y basado en los últimos conocimientos de la materia, lo que ha sido el objetivo, pero dudamos que haya sido logrado de manera absoluta, pues la amplitud temática a que refiere el trabajo hace esta tarea imposible para los tiempos en los que fue realizada.

Particularmente importante fue el estudio de la literatura referida a los antecedentes históricos de la cerámica que estudiamos, especialmente los estudios arqueológicos y de fuentes etnohistóricas, que nos permitieran ubicar en términos procesuales nuestra documentación contemporánea; esta documentación nos permitió acercarnos a los procedimientos etnoarqueológicos

que en un principio guiaron nuestra investigación, aunque solamente hayamos logrado una analogía etnográfica.

Ya con estos elementos de campo y documentales, realizamos el análisis de la información para poder arribar a las conclusiones.

Primeramente, se estableció un cuadro de datos comparativos de los elementos culturales analizados aquí y su correlación con los elementos culturales de otros grupos regionales. Este procedimiento nos permitió arribar a diversas consideraciones, que no conclusiones, sobre el papel de la cultura material, más particularmente la cerámica, en el análisis de la identidad étnica del grupo estudiado.

En realidad lo que nos dejó el ejercicio fue la necesidad de profundizar en el estudio, sobre todo el de la cerámica de los grupos culturales vecinos de los totonacos de El Tajín, para lograr una mejor validación de los datos y sus interpretaciones. Con ello se avanzó en el análisis de la identidad a partir de los datos etnográficos con que contamos, así sean meras consideraciones preliminares. Para la interpretación se recurrió al control cultural como herramienta de análisis.

Seguidamente se trabajó un cuadro en el que cada tipo cerámico se correlacionó con los datos arqueológicos, lo que nos permitió hacer conjeturas sobre su desarrollo histórico entre los pueblos estudiados y adentrarnos en un análisis temporal, esto es, procesos de continuidad y cambio, de adopción, innovación, etcétera, en la cultura de los totonacos de El Tajín. Con ello se realizó un análisis del cambio cultural a partir de nuestros materiales etnográficos. En esta fase se utilizó como marco conceptual la teoría del control cultural de Bonfil, para tratar de interpretar los procesos de difusión con base en la dinámica propuesta por este autor.

Con especial atención se analiza el proceso de cambio cultural en general, y en particular en la cultura material, específicamente en la cerámica, generado por los procesos de modernización que se desarrollan en el presente, influidos por

los acelerados procesos sociales que el capitalismo contemporáneo conlleva, en el que se ven inmersos los pueblos indígenas entre los que los totonacos tienen un lugar destacado. Para ello también se utilizó un cuadro comparativo en el que se analiza cada tipo cerámico y su continuidad en la cultura local o su sustitución por elementos modernos; se destacan los elementos culturales que permiten la continuidad del objeto. El análisis del control cultural también guió este análisis, con lo que pudimos identificar elementos de cultura propia que determinan la continuidad en la cultura, desde el núcleo duro de la misma.

A lo largo de la investigación de la cerámica aparecieron elementos lingüísticos que nos abrieron perspectivas de investigación, esto es, se analizaron en un apartado especial de lengua y cultura, en el que se destaca la presencia de voces nahuas en el ámbito de la cerámica totonaca, cuyo análisis nos llevó a hacer algunos planteamientos hipotéticos sobre la posible conformación cultural del área de estudio y la importancia de recuperar la perspectiva del estudio de lo nahua en este proceso.

Finalmente se realizaron las conclusiones, tanto las conjeturas que sobre la identidad y el cambio se derivan del trabajo como las distintas líneas y perspectivas de investigación que se abren a partir del estudio que hemos realizado. Particularmente se destacan aquellas que se centran en la resolución del problema que dio origen a la investigación, esto es, la conformación cultural de El Tajín, desde su remota antigüedad.

No nos hemos quedado sin exponer algunas ideas que se desprendieron de nuestra investigación etnográfica sobre el problema de la conformación cultural de El Tajín, así que de manera somera exponemos algunos planteamientos de este problema que resultan de nuestros análisis de los datos y la problemática, esbozando algunas hipótesis o propuestas tanto en respaldo de alguna de las propuestas hipotéticas, como en la crítica de otras.

3.4. Conclusiones del capítulo

Contamos ya con las herramientas teórico-metodológicas para enfrentar el dato duro, el dato de campo. Por un lado, una conceptualización de la identidad étnica y el cambio cultural como un proceso y como una forma organizativa de las sociedades, en particular para el caso que estudiamos: las sociedades indígenas herederas de la cultura mesoamericana; dicha identidad es dinámica y por ello se halla vinculada estrechamente con los procesos de cambio cultural.

Por otro lado la identidad también es multifacética y se determina por diversos elementos: psicológicos, económicos, políticos, sociales, culturales, individuales, etcétera, de entre los que destacamos para el análisis de este trabajo aquellos que tienen que ver con la cultura material y en particular con la cerámica por su utilidad en la determinación de aspectos de las culturas desaparecidas, y en donde la investigación arqueológica puede prestarse a procesos de análisis analógico, en las propuestas metodológicas generadas desde la corriente etnoarqueológica. Es aquí donde la etnografía de la cultura material aparece como el recurso metodológico fundamental de nuestro trabajo.

Desde esta perspectiva, diseñamos una investigación de la cerámica de los entornos de El Tajín, en la que transitando de lo general a lo particular, analizamos los contextos de la región, el área de trabajo, las comunidades, las unidades domésticas y finalmente la vivienda y la cerámica como elemento central de análisis.

Contamos ya con un marco conceptual y metodológico que sirvió de guía a la investigación documental y a la de campo, que orientó la obtención y el análisis de los materiales etnográficos recabados y nos ha permitido dar un contexto analítico a la información empírica.

No queda otro camino que adentrarnos a la presentación de los datos y de su análisis para dar pie a los aportes originales de esta investigación. Continuaremos de lo general a lo particular, analizaremos así la región y el área

de estudio, elementos contextuales que aún son contruidos desde los datos de segunda mano. Seguiremos nuestro viaje hacia las comunidades de estudio, describiendo sus principales características, y con estos elementos podremos pasar a la descripción de la vivienda y, en su interior, las cerámicas, esto es, los materiales y su contexto inmediato en las unidades domésticas y las gentes que las habitan y hacen uso de ellas, capítulos contruidos desde los datos duros, de primera mano; datos obtenidos directamente en campo y que resultan nuestro aporte original.



PARTE II: El contexto

4. La región y el área de estudio



4.1. Introducción al capítulo

Este trabajo no es un estudio de comunidad, pero tampoco regional, es una investigación de área, abarca varias poblaciones del entorno de la zona arqueológica de El Tajín, todas ellas comparten un mismo bagaje cultural: son comunidades totonaca hablantes de la variante dialectal totonaco de la costa. Si bien se pretendió en un primer momento la realización de un trabajo de carácter regional, el proyecto fue ambicioso y seríamos soberbios si pretendiéramos que se concretó tal perspectiva.

Podríamos adaptar nuestro espacio o territorio de estudio a la concepción de región, decir que trabajamos una región; sin embargo, esto sería una camisa de fuerza para la propia investigación y para desarrollos posteriores. En este capítulo sólo plantaremos un esquema de análisis territorial desde la perspectiva ambiental, social, cultural e histórica que nos permita ubicar las comunidades de estudio en el espacio y el tiempo, en lo que llamamos área de investigación. Sin embargo, esta área se halla inmersa en una región, por ello abordaremos el problema de la regionalización para ubicar espacialmente, en sus justas dimensiones, nuestro problema de estudio.

De tal suerte, en un primer momento plantaremos el acercamiento a la conceptualización de región desde diversos enfoques, que proponen regionalizaciones que incluyen el espacio que hemos estudiado y al cual consideramos nuestra área de trabajo. Estos enfoques son fundamentalmente el histórico cultural, que tiene que ver con la macroárea cultural conocida como “El Totonacapan” y su expresión actual en la conformación étnico-lingüística, lo que

podríamos considerar la región totonaca contemporánea o, en una perspectiva más moderna de regionalización, en el centro norte de Veracruz, como llamaremos a esta región.

En esta perspectiva nuestra área de estudio, que tiene como punto de origen una problemática cultural antigua y contemporánea, mantiene un vínculo territorial con el presente a partir de la persistencia de población de origen indígena, a su vez vinculada culturalmente con la tradición mesoamericana de la que El Tajín forma parte y que es la población totonaca actual que estudiamos. Esta población se ve inmersa en un agudo proceso de cambio social y cultural, debido a los factores de la globalización del capitalismo contemporáneo, que en el área se manifiesta a partir de la industrialización petrolera y el desarrollo urbano que implicó en la ciudad de Poza Rica, a la par del crecimiento de la ciudad colonial de Papantla.

La matriz geográfica y medioambiental, y sus transformaciones por efecto de la actividad humana, es abordada en el cuerpo del texto de este capítulo, se describen la flora y fauna, el clima y la geografía de esta área de transición entre la meseta costera y la serranía.

El área, determinada por la mancuerna urbana Poza Rica-Papantla, es descrita de manera diacrónica, revelando el desarrollo histórico de su sociedad y cultura, para poder dar contexto, en este análisis, al problema de continuidad y cambio de la cultura material de los totonacos de El Tajín, que centra nuestro interés en esta investigación.

Se hace una breve descripción del grupo lingüístico totonaco en la actualidad para contextualizar nuestras comunidades de estudio en el ámbito mayor, étnico y lingüístico, que las caracteriza.

Se describen así mismo los municipios contemporáneos y su dinámica socioeconómica, en la que se ven inscritas las comunidades que estudiamos, las cuales también son descritas en sus generalidades, en tanto el nivel menor de contexto de nuestra investigación. Con ello se cierra el capítulo.

4.2. El análisis regional de antropología

No es nuestro interés hacer una revisión exhaustiva del problema regional en los estudios antropológicos, ya otros autores lo han hecho con mayor o menor profundidad (por ejemplo: Viqueiras, 2001; Fábregas, 1996). Pretendemos simplemente discutir algunos acercamientos a la problemática que nos permitan dar contexto a nuestras propias consideraciones sobre la región como el espacio territorial en el que se manifiestan las expresiones culturales de una sociedad.

Así, aunque el factor geográfico juega un papel fundamental en la concepción de región, el factor humano, el sujeto de la historia, llega a determinar de manera fundamental los espacios territoriales, geográficos, con lo que impone un sello indeleble a los territorios, caracterizándolos ya no por los rasgos fisiológicos, geológicos, climáticos, etcétera, sino por los rasgos culturales, económicos o sociales, ya sea por homogeneidad de característica, ya sea por lazos y redes de relaciones. En este sentido es de destacar que desde los orígenes de la geografía moderna se diferenciaron los conceptos de región geográfica y región histórica, tal como lo señaló Vidal (2015).

Así por ejemplo la geografía cultural, de amplio desarrollo en algunas escuelas norteamericanas como Berkeley, pone el énfasis en el sujeto de la historia y sus creaciones, como fuente de la configuración regional, “la región se concibe como un espacio socialmente creado” (Velázquez, 1995: 17).

Los geógrafos reúnen desde hace tiempo, las huellas de las actividades llamadas culturales, es decir de la producción cultural reconocida como tal por una sociedad (Berdoulay, 2002).

Para otros análisis, lo fundamental en la definición y delimitación de una región son los aspectos económicos y políticos como por ejemplo De la Peña (1986) afirma que la conformación regional está determinada por el sistema político regional. Otro punto de vista desde la perspectiva económica en antropología podría ser el estudio realizado en las redes de comercio tradicional; el estudio

clásico en los mercados de Oaxaca es un ejemplo de ello (Malinowski y De la Fuente, 1957).

Otro acercamiento al problema regional es la clásica obra de Aguirre Beltrán (1991), con la propuesta de las regiones de refugio; aquí la perspectiva de la conformación regional está dada por las relaciones interétnicas, las cuales son formadoras de estas regiones de refugio en las que se aíslan los grupos dominados de la sociedad nacional, particularmente para Aguirre, los pueblos indígenas, conformando estas áreas de resistencia cultural.

El problema del concepto de “región” es similar al de área, ya Steward ha discutido el problema en una obra reeditada por Jacinta Palerm (2008) donde considera que el concepto de “área” es un término inclusivo, que puede emplearse para etiquetar desde los grandes territorios que llamamos “áreas culturales”, como ejemplo Steward planteó el del área de las Grandes Llanuras en los Estados Unidos, así como espacios delimitados geográficamente, como la isla de Puerto Rico, en este caso consideró subáreas a las determinadas por características particulares que las diferencian entre sí, en su caso la producción dominante: café, caña, etcétera.

Entre estas propuestas de regionalización en grandes áreas culturales se encuentra la de Mesoamérica como el espacio cultural que abarca gran parte del actual México y parte de Centroamérica. Dentro de esta gran área cultural se ha propuesto regiones de distintas maneras, una de estas es el Totonacapan.

Hay otras regionalizaciones de carácter más administrativas; por ejemplo, en la gubernamental, la región totonaca es una de las siete regiones en que divide el estado a su territorio y que es más una regionalización de carácter político administrativa que una delimitación de carácter cultural o económico.

Escribe Marchal y Palma sobre la región:

Entonces palabra vacía, que contiene aquello que pongamos en ella... probablemente la palabra más oscura y más controvertida de la geografía.

Tenemos entre nuestras manos un término de viejo cuño que, actual por su recurrente uso en muchos ámbitos, se niega a perder sus connotaciones originales. Término vivo que nos resulta vago, oscuro, entonces temido por especialistas que prefieren darle la vuelta o saltarlo, incluso ignorarlo. Pero también un concepto espacial abarcador, luminoso como cuadro impresionista donde las fronteras precisas no existen, vocablo ahora vernáculo que cumple con la nominación de lugares dentro de la amplia gama de escalas de percepciones sociales. ¿Cómo manejar lo que lejos de ser letra muerta brota en nuestra cotidianidad en diversos sentidos? ¿Acaso su valor no crecería si la precisamos con más rigor? ¿o por el contrario, si la encapsulamos en definiciones, acaso tendría una muerte innecesaria? (Marchal y Palma Grayeb, 2006: 91).

Conformémonos entonces con la propuesta que hace Emilia Velázquez al afirmar que: “la regionalización es concebida en este estudio como un recurso metodológico que guía el análisis...” (Velázquez 1995: 17).

Región y área de estudio son conceptos de uso metodológico que empleamos como un recurso para la investigación y los adaptamos a nuestras necesidades de conocimiento en las diversas etapas del proceso de investigación, como veremos.

4.3. Nuestra región y área de estudio

Definamos entonces nuestro espacio geográfico de trabajo. Lo llamamos área de estudio, pues representa sólo una fracción de diversas regionalizaciones según la conceptualización u objetivos de estudio del territorio. La llamamos área del

entorno de la conurbación Poza Rica Papantla o del entorno de la Zona de Monumentos Arqueológicos de El Tajín. No es una región pues el fenómeno estudiado, la cultura material de los totonacos, que podría ser base para una regionalización particular, se extiende más allá del espacio territorial y los pueblos en que ahora hemos trabajado.

Nuestra área de trabajo se encuentra en diversos espacios regionales según sea el análisis que de ella se haga. Forma parte de la región cultural de El Tajín de la época prehispánica, región aún por definir y que sin lugar a dudas abarca un espacio diverso geográficamente que incluye las tierras altas de lo que hoy conocemos como sierra norte de Puebla, cuestión que puede constatarse por las ruinas de Yohualichan, la zona conocida y explorada cuya arquitectura de nichos y elementos culturales similares a los contemporáneos de El Tajín, representados por la cultura y lengua totonaca; incluye asimismo varias poblaciones antiguas de la planicie costera y su influencia ha llegado a diversos ámbitos.

Esta área cultural ha sido incluida por investigadores como Medellín (1960) y Melgarejo (1949) en el Totonacapan, concepto este de gran debate por la simplificación de los procesos culturales y la fuerte carga ideológica que dio a la cultura totonaca un importante valor de identidad y de autoafirmación política a la clase gobernante veracruzana, con lo cual el rigor de la definición regional perdió fuerza y el cuestionamiento es fuerte hacia el mismo (García Márquez, 2013).

Una delimitación regional muy similar a la de los arqueólogos de la escuela veracruzana es propuesta como región cultural para la época de la Conquista por Kelly y Palerm (1952) en su clásica obra *Los totonacos de El Tajín*. Esta delimitación territorial a partir del estudio etnohistórico de innumerables fuentes documentales, que les permite ir trazando los límites de un espacio en el que la cultura totonaca tenía una significación importante y dominante.

Este amplio Totonacapan desde el río Nautla hasta el río de La Antigua nos da paso a una delimitación más contemporánea, nos referimos a la conformación

del Totonacapan como espacio de ocupación del grupo étnico totonaco; éste es delimitado por el factor lingüístico y en él se incluyen los municipios con mayoría de hablantes totonacos. Un estudio reciente de la presencia de la lengua totonaca en el territorio (Lam, 2010) nos da la idea de una posible regionalización por factores lingüísticos, aunque, como veremos al describir al grupo totonaco, muchas comunidades han perdido la lengua pero mantienen el bagaje cultural totonaco, lo que hace difícil reducir el problema étnico solamente al idioma, sin embargo el mapa lingüístico es significativo.

Una aproximación a esta delimitación regional se halla bien expuesta en el libro de Velázquez (1995), donde describe el espacio territorial de ocupación del grupo étnico desde la conformación económica a través de los procesos de modernización capitalista del siglo XX. Existe un tercer mapa que puede ejemplificar la diversidad de delimitaciones territoriales de la región cultural del Totonacapan, es el de Victoria Chenaut (1995).

Estas regionalizaciones cuyo determinante está dado por el factor cultural fundamentalmente, aun las económicas como la de Velazquez, tienen una contrapropuesta en las regionalizaciones hechas por dos autores a quienes daremos seguimiento también, Wilkerson (1974) y Daneels (2015). Para ellos este mismo ámbito regional es considerado como el centro norte de la cultura del centro de Veracruz; si bien su regionalización también obedece a criterios culturales, ésta no está determinada por un solo grupo cultural, tal como es entre quienes siguen considerando a la región el Totonacapan. Precisamente la propuesta de estos busca delimitar una región cultural, pero en su conceptualización se denota la pluralidad de la presencia cultural desde la época prehispánica; por tanto, el nombre de la región no puede depender de la filiación cultural de un solo grupo, el cual se hizo dominante culturalmente y lingüísticamente hablando, por su fuerte presencia, pero en el trasfondo del planteamiento está que ello no siempre fue así.

En este estudio preferimos utilizar el concepto de región centro norte de Veracruz, tratando de eludir los problemas del área cultural; sin embargo, la referencia permanente al grupo lingüístico o étnico a que pertenecen nuestras comunidades estudiadas, el totonaco, no deja de referirnos a una regionalización más culturalista como lo es la del Totonacapan.

También habría que tomar en cuenta el impacto determinante en la evolución regional que tuvo el surgimiento y desarrollo de la industria petrolera hacia los años 30 del siglo pasado, lo que sin duda vino a transformar y redefinir el espacio territorial, el social y el cultural.

No conozco hasta la fecha un estudio de regionalización a partir de este aspecto. Tendría que estar incluida sin lugar a dudas la Faja de Oro en la Huasteca veracruzana, base del pozo No. 4 en Cerro Azul, el mayor productor mundial de petróleo durante la primera mitad del siglo, aún en producción, y sustento de combustible para la primera guerra mundial. De ahí provino la primera oleada de petroleros que fundaron la ciudad de Poza Rica: nuevamente la importante interrelación de nuestra región con la Huasteca. No nos esforzaremos en crear una regionalización a partir de la industrialización petrolera, solamente dejaremos establecida la importancia de este factor en la conformación regional del territorio que estudiamos.

En este ámbito regional es en el que se desarrolla nuestra investigación. Describiremos pues las características de la región en general y las particulares de nuestra área de trabajo. Esperamos que en un futuro la propuesta de investigación que ahora presentamos pueda aplicarse en un estudio de carácter regional que nos hable, a través de la etnografía, de la continuidad y el cambio cultural en este importante territorio mesoamericano, el cual aún permanece en una aguda polémica en torno a su conformación y su definición.

4.4. Los totonacos de hoy

Habría que hacer una diferenciación entre el grupo étnico totonaco y el grupo lingüístico totonaco, o los grupos totonacos. El grupo o los distintos grupos étnicos totonacos incluyen a los hablantes de esta lengua y a aquellos que, aunque ya la han perdido, mantienen los elementos culturales de la tradición totonaca. Este tema amerita una investigación aparte ya que amplias regiones de lo que antiguamente se consideró el Totonacapan han perdido la lengua originaria, sustituida por el español; tal es el caso de la región de Misantla en la que desaparece a pasos acelerados el uso del totonaco.

Por otra parte, y a pesar del proceso de pérdida del idioma originario, totonaco y sus distintas variantes dialectales continúan siendo una de las lenguas con mayor número de hablantes del país y en algunos municipios conserva su vitalidad e incluso existe aún un fuerte monolingüismo en las regiones más apartadas y de difícil acceso. Incluso en regiones como la de nuestro estudio, en donde tuvimos que enfrentarnos a informantes monolingües, particularmente mujeres de edad avanzada, aunque algunas no ancianas.

Los datos censales nos dicen que existen 250 252 hablantes de totonaco y 8 968 de la variante tepehua a nivel nacional, de ellos 120 810 de totonaco y 5 605 de tepehua se encuentran en el estado de Veracruz, 106 559 de totonaco y 232 de tepehua, en el estado de Puebla y 498 de totonaco y 1 818 de tepehua en el estado de Hidalgo. Debido a la migración aparecen hablantes de totonaco en diversos estados de la república mexicana, asunto que no desarrollaremos más en este trabajo, y nos limitaremos a los hablantes en territorio originario de la lengua (INALI, 2010).

El criterio lingüístico no es contundente para la clasificación étnica. Sin embargo es el único recurso con el que se ha contado para la clasificación de la población indígena en México, más bien con la población que habla alguna lengua

indígena. El totonaco mantiene a su vez una gran diversidad de variantes según diversos autores; recomendamos el trabajo de clasificación del Proyecto Lingüístico Necaxa, por parecernos un estudio contemporáneo de gran calidad y gráfica (Lam, 2010).

Las diferencias internas del grupo lingüístico no son solamente dialectales, sino también culturales, como lo hace ver Leopoldo Trejo (2012) cuando estudia la población sur de La Huasteca, en donde reconoce características particulares de los totonacos de esta región, más integrados a la cultura común que comparten con nahuas, huastecos y tepehuas, que a sus vecinos totonacos de la costa o de la sierra de Puebla. Otras diferencias importantes se presentan en la región de Misantla y Xalapa, así como fuertes diferencias entre la sierra y la costa. Las diferencias entre comunidades acentúan la gran diversidad cultural de este grupo lingüístico, y si a ellas suman las que tienen con sus vecinos tepehuas, con tres variantes dialectales, la complejidad aumenta.

Sin embargo, además de compartir un tronco lingüístico común, comparten características comunes en muchos aspectos, muchas de ellas originadas en la comunidad de la cultura mesoamericana, con las propias particularidades que la diversidad les aporta.

No profundizaremos mucho en las características de este pueblo, solamente haremos algunos planteamientos que nos permitan contextualizar nuestro trabajo en los referentes étnicos del grupo que estudiamos.

Las comunidades totonacas tienen un origen confuso, como hemos visto. En parte, el origen de este trabajo se remite a la presencia de los totonacos en el actual territorio de El Tajín, pero en general su historia antigua aún está por conocerse a través de la investigación moderna.

Hemos visto ya la difícil interpretación de la antigua historia de este pueblo, particularmente de su llegada a la costa, espacio que debieron compartir con otros grupos de mayor ocupación. Sin embargo, por lo menos a partir de la

llegada de los españoles, la amplia área ocupada por los hablantes de este idioma dio pie a que se le diera el nombre de Totonacapan.

La región resintió la grave crisis demográfica que la Conquista y Colonia trajeron; los datos de la reducción de población indígena de ciudades como Cempoala y Papantla son verdaderamente alarmantes grandes urbes reducidas a unas cuantas familias en tan sólo unos años. Entre los factores importantes de esta situación demográfica se encuentran las concentraciones y reacomodos de pueblos. En la región se dio también la presencia de población africana esclava, de la cual sólo queda su recuerdo en la llamada danza de los negritos, dada su integración racial y cultural.

Los totonacos mantuvieron sin embargo una fuerte resistencia cultural y política, lo que se expresó en innumerables levantamientos indígenas a lo largo del periodo colonial. De hecho, Papantla de Olarte lleva el nombre de uno de los máximos líderes independentistas regionales, Serafín Olarte, oriundo de Cuyuxquihui, comunidad incluida en esta investigación. Su hijo Manuel también lideró otra rebelión regional.

Los levantamientos se dieron por problemas de tierras, pero también por motivos religiosos y culturales Mansferrer (2008) destaca claramente esta situación, el anticlericalismo de la región se sustentaba en una religiosidad popular, sincretismo de la religión mesoamericana y cristiana, que constantemente chocaba con la iglesia oficial. Las movilizaciones indígenas derivaron en los repartos agrarios de la época de la Reforma, los cuales sin embargo no respetaron el carácter comunal e impulsaron la propiedad privada, tal como aconteció en los lotes que se dotaron en Papantla (Chenaut, 1996).

La revolución mexicana tuvo un impacto en general como en todo el país, en que se dotó de tierras a la gran mayoría de ejidos de tierras que aún son explotadas por comunidades campesinas, y han logrado defender su integridad ante los embates de los acaparadores, los cuales han despojado a las comunidades de gran parte de las tierras otorgadas de manera privada individual.

Como la mayoría de los pueblos indígenas, los totonacos son campesinos, integrados cada vez más a la economía de mercado y a la fuerza de trabajo urbana por vía de la migración, la cual para nuestra área de estudio se da hacia ciudades como Reynosa, Monterrey y la ciudad de México. Sin embargo, la producción para el autoconsumo sigue teniendo importancia en los pueblos, aunque no tengan tierras, como sucede en las comunidades del entorno de El Tajín, que han sido despojadas por los ganaderos mestizos, a los que les rentan pequeñas parcelas para la reproducción de la milpa tradicional para el consumo de maíz anual. Por otro lado, los ejidos han mantenido mejores condiciones para los productores en términos de la posesión de la tierra, como es el caso de Plan de Hidalgo en los mismos entornos de El Tajín.

La milpa es el espacio básico de producción indígena, con mayor vitalidad en comunidades de mayor resistencia. Aun se desarrolla en todas las comunidades totonacas. En ella se conserva la gran diversidad genética de los productos mesoamericanos, siendo relictos de supervivencia de variedades de maíz, chile, calabaza, frijol y diversas hierbas que constituyen la dieta tradicional mesoamericana, reducida por la modernidad y el consumo.

La producción de autoconsumo se ha complementado desde hace muchos años con una producción comercial que ha mantenido a los pueblos en las corrientes económicas nacionales. El tabaco, en época antigua, y principalmente la vainilla en la costa y el café en la sierra se convirtieron en los productos comerciales de mayor importancia en la economía indígena totonaca. En la región de Papantla el cultivo de maíz hojero ocupa un importante lugar en la producción comercial, que se destina principalmente para la obtención de totomoxtle (hoja), para artesanías y fundamentalmente para los tamales de producción nacional y de las comunidades mexicanas en los Estados Unidos. Los recursos turísticos de las regiones serranas y costeras empiezan a ser manejados por grupos indígenas con la creación de proyectos económicos de este tipo y redes de colaboración intercomunitaria.

La permanente lucha económica entre mestizos e indígenas ha propiciado sistemas comerciales de acaparamiento, tanto de la tierra como de la producción, controlada siempre por los mestizos. Pero los últimos esfuerzos de cooperativización en la sierra y algunas expresiones de organización en la costa manifiestan la búsqueda de alternativas populares en la defensa de las poblaciones indígenas y campesinas.

Un hecho indudable es que, a pesar de los cambios sociales, del permanente acoso y despojo económico y de la modernidad, las comunidades mantienen su fortaleza y unidad comunitaria, expresada en diversos elementos, como las festividades tradicionales con todas sus expresiones, como las danzas. También perviven las formas de elección por asamblea, aunque en las comunidades más importantes se ha permeado el sistema de partidos. Es de destacar la integración comunitaria a partir de unidades familiares, lo que permite la cohesión. Algunas organizaciones indígenas, como la Tosepan, han logrado integrar luchas comunitarias en un proyecto más amplio regional, que refuerza la resistencia de los totonacos junto con otros grupos indígenas, como los nahuas y campesinos mestizos.

La cultura indígena se expresa de manera importante en la cosmovisión. Los ritos y cultos tradicionales, realizados en fiestas patronales o de gran relevancia, como la de día de muertos, o en la profunda religiosidad popular manifiesta en los impresionantes altares familiares que la mantienen viva. La cosmovisión sustentada en la existencia de los dueños, entre ellos el de mayor relevancia Kiwicolo, dueño del monte, así como ritos de costumbre y de petición, permanecen con mayor o menor fuerza en las distintas regiones, aun con el fuerte avance de la cultura de la modernidad, la cual ha sido adoptada en mayor medida por los jóvenes, los que sin embargo mantienen algunas de las prácticas tradicionales.

La lengua mantiene vitalidad en comunidades más aisladas, sobre todo en la sierra, perdiéndose a pasos agigantados en muchas de las comunidades de la

costa expuestas al desarrollo industrial. El vestuario manifiesta un comportamiento similar, aunque se mantiene el uso de traje “típico” en eventos religiosos, sociales y políticos particulares. En este trabajo veremos el ejemplo de elementos tradicionales, observados a partir de la etnografía de la cerámica, y su comportamiento ante la modernidad: qué cambia y qué permanece y cómo.

4.5. El área de estudio

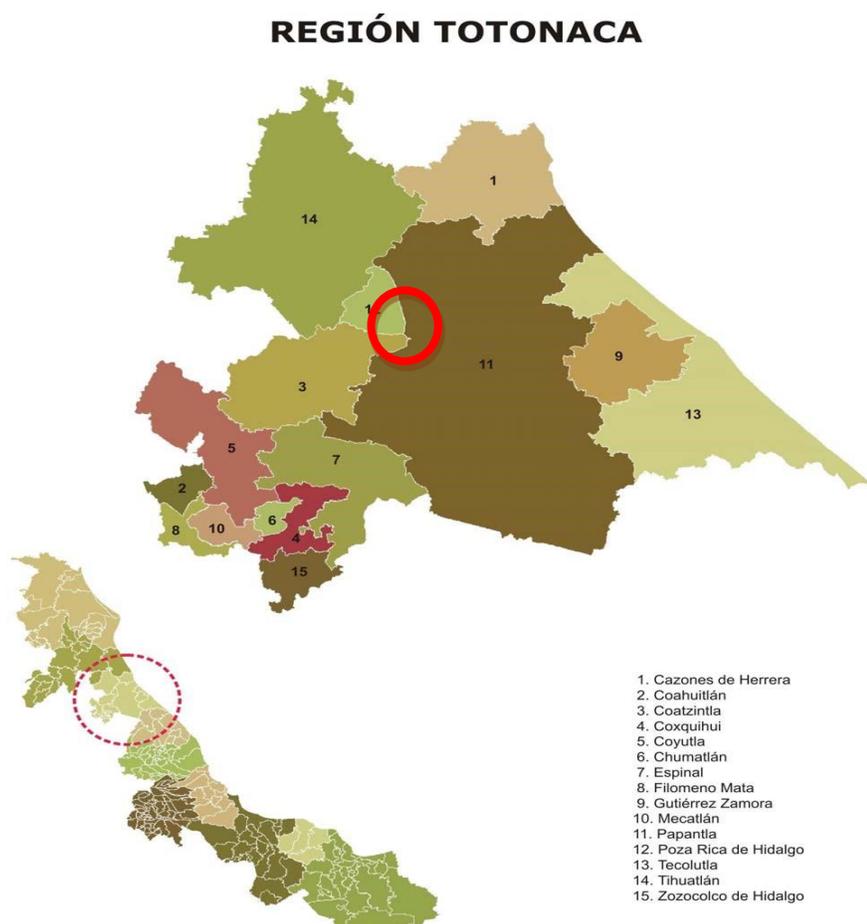


Figura 1: Región administrativa Totonaca, el área de estudio

Fuente: Elaborado por la Subsecretaría de Planeación, con base en información del Marco Geoestadístico 2010, INEGI (Gobierno del estado de Veracruz, 2011).

En esta región centro norte de Veracruz o Totonacapan, según el criterio de clasificación que se quiera adoptar, es en el que se desarrolla nuestra investigación, la cual como hemos dicho, no logró ser de carácter regional y se restringió a una reducida área de este territorio extenso. Esta área de trabajo se halla en la confluencia de los municipios de Papantla, Coatzintla y Poza Rica; para representarla gráficamente hemos utilizado la regionalización política del gobierno del estado, que continúa con el contenido de Región Totonaca, la cual nos es útil porque muestra la división política municipal y en un círculo rojo hemos destacado nuestra área de trabajo.

4.5.1. El medio ambiente

Nuestra área de estudio se halla en las estribaciones de la Sierra Madre Oriental, está ubicada en lo que se ha dado en llamar la sierra de Papantla, la cual está conformada por una serie de elevaciones que no van más allá de los 400 metros sobre el nivel del mar, escarpados en el piedemonte, pero que van suavizándose en lomeríos bajos en la medida en que la cadena montañosa se interna en la meseta costera. La zona arqueológica de El Tajín, centro geográfico de nuestra área de estudio, se halla en los últimos lomeríos que se pierden hacia la costa.

La orografía se ve cruzada por infinidad de arroyos y ríos en la cuenca principal que es la del río Tecolutla, aunque hemos trabajado algunas áreas de la cuenca del Río Cazones. Esta rica hidrografía tiene dos fuentes fundamentales de origen: por un lado, la humedad contenida por los macizos montañosos, que proviene del golfo de México y que va acumulándose hasta formar los caudales centrales de las cuencas. Por otro la acumulación de humedad en la meseta costera y en el piedemonte por la absorción de la rica vegetación que actúa como una esponja, este último elemento ha tenido transformaciones

significativas debido a la aguda deforestación de todo el territorio nacional, particularmente grave para las tierras de selva tropical de ello daremos cuenta adelante.

La humedad se convierte así en un factor climático determinante de la naturaleza regional, tanto como la temperatura que oscila entre los 10 grados y los 43 en las épocas más calurosas, con una media de 26.8 ° en el día y de 24.1 ° por la noche, tanto por los escurrimientos fluviales, como por las precipitaciones pluviales que en la región alcanzan los 1 186.4 milímetros anuales, con las lluvias más abundantes en los meses de septiembre a diciembre (Díaz Padilla, *et. al.* 2006).

Esta condición, sumada a unos suelos de tipo feozem y vertisol según INEGI, (1989), propicia el crecimiento de una abundante vegetación del tipo selva tropical siempre verde, con árboles que alcanzan los 40 metros de altura. Este tipo de vegetación mantiene una cubierta vegetal alta que impide la evaporación y permite mantener la humedad en las partes bajas en las que se desarrollan especies de menor tamaño, gran cantidad de bejucos y un epifitismo que da carácter a este tipo de selvas. Se pueden revisar algunos textos sobre la vegetación del área, como el de Ortega y Castillo (1994)

La selva aloja una gran diversidad zoológica, desde los grandes mamíferos como jaguar o puma, ya desaparecidos, hasta coyotes, los cuales se han adaptado de mejor manera a la convivencia humana, venados y mazates, mapaches y tejones y una abundancia de víboras y serpientes, así como otros reptiles y batracios. La abundancia de insectos es un tema entomológico de gran relevancia en estos medios de gran humedad; los peces, tortugas y camarones, que antes abundaban, se hayan ahora muy reducidos en población por la contaminación de ríos y arroyos y la sobreexplotación.

La transformación del medio por la actividad humana es un asunto de particular importancia en el desarrollo de la región. Es lógico pensar que desde la época prehispánica el territorio fuera despojado de su cubierta vegetal por procesos

humanos entre los más significativos, la milpa para el abastecimiento de la población, pero también algunos otros procesos de importancia que se han registrado en diversas zonas, tales como el alto consumo de madera para la construcción y en particular el cocimiento de cal para el estuco de recubrimiento de las pirámides y para las actividades cotidianas de poblaciones crecientes.

Sin embargo, al derribe de la selva seguían procesos de recuperación de la misma por el abandono de los terrenos desmontados por la actividad humana, el sistema de tumba, roza y quema que practicaban las comunidades indígenas es una muestra de ello: a pesar de la pérdida de la cubierta vegetal, existe siempre un proceso de recuperación de la misma, de resiliencia.

El proceso de resiliencia (Bellwood, 2004) que seguían las selvas tras el abandono y que permitía su recuperación a lo largo de los años, se rompe con la ocupación y aprovechamiento permanente de las tierras por la actividad humana. Este hecho se dio fundamentalmente durante la segunda mitad del siglo XX con el desarrollo de la ganadería (Barrera y Rodríguez, 1993) y el crecimiento poblacional que requirió de mayores áreas destinadas a la producción de alimentos agrícolas. Habría que considerar también el aporte a la deforestación de la industria petrolera por las instalaciones industriales entre las que se incluyen pozos, oleoductos y gasoductos.

En este medio ambiente tropical y agreste, de humedad y calor constante y una vegetación impresionante, la sociedad se ha desarrollado por lo menos desde hace cinco mil años

4.5.2. El proceso histórico

Como se ha visto en capítulos anteriores, la historia regional no es muy clara en cuanto a la filiación cultural de los distintos grupos que van conformando nuestra área de estudio; sin embargo, podemos hacer una breve revisión del proceso de

desarrollo regional con los datos que nos aportan las diversas investigaciones en distintas disciplinas.

Existe evidencia de que la planicie costera fue un importante corredor de diversas oleadas de población humana, aun desde la época precerámica, aunque este periodo se halla bastante poco conocido. Por la investigación de Wilkerson (1989), podemos saber que existe un proceso de sedentarización en el que se dejan las prácticas de caza y recolección itinerantes y se inicia el establecimiento a partir de la práctica de la agricultura y de la producción cerámica cinco mil años antes de nuestra era, esto está descrito en la columna estratigráfica de Santa Luisa.

A partir de ahí se inicia un desarrollo cultural de particularidades regionales, el cual se verá fuertemente influido por el proceso civilizatorio e integrador cultural que representaron los olmecas, los cuales imbuyen de sus estilo y concepciones a buena parte de Mesoamérica. La presencia olmeca es evidente en toda la costa del Golfo, sin embargo, los desarrollos regionales continúan con su propia dinámica aún influenciados por los olmecas.

En este momento es necesario regresar a la disquisición de la presencia mayance. Según la lingüística, es muy probable que existiese un sustrato maya en toda la costa del Golfo, el cual se vio separado hace 3 000, no sólo dialectal, sino también espacialmente, por la intrusión de otras lenguas en la parte central del Golfo, mixe-zoques y otros. Es en este momento en el que Wilkerson plantea la importante presencia huasteca para nuestra área de estudio.

El periodo llamado Clásico tendrá una dinámica fundamental en el área, el desarrollo de Teotihuacán como nueva metrópoli rectora de Mesoamérica y que sin lugar a dudas influyó sobre nuestra área de trabajo. La presencia teotihuacana se ha destacado en diversos elementos por distintos investigadores, aunque otros la desestimen fundamentalmente desde la perspectiva cerámica. Sin embargo, la influencia teotihuacana es palpable y transforma redes de producción y distribución de productos, como la obsidiana,

así como de ideas y concepciones; la discusión de las volutas entrelazadas que hemos hecho más arriba nos habla de esto último.

De gran relevancia es el desarrollo y expansión de la cultura nahua en todo el territorio mesoamericano. La propuesta de Duverger (2007), aunque sumamente cuestionada por la academia, no nos deja de plantear la necesidad de repensar estas dos fuerzas culturales que se dan en Mesoamérica: por un lado, la maya, que es abrumadora y que en gran medida se halla en el golfo de México y en nuestra región de estudio a través de la presencia huasteca, y por el otro lado, los nahuas que con una cultura norteña invaden el territorio mesoamericano con una concepción diferente. Creemos que en nuestra región de estudio esta confrontación y mezcla de las dos grandes tradiciones mesoamericanas se presenta con claridad, aunque se presta a una investigación particular más profunda de la que nuestras modestas contribuciones son parte.

Los nahuas, conocidos como pipiles, desbordan los límites de las culturas del Altiplano y se expanden a varias direcciones de la geografía mesoamericana; es reconocido su tránsito por las costas del Golfo, hacia el sur para cruzar al Pacífico y dejar su huella hasta Centroamérica. La migración se atribuye a la caída de Teotihuacán y su dialecto que carece del sufijo *TL* permanece como nahua antiguo en diversas localidades. García Payón atribuye a un sustrato antiguo de nahuas la toponimia regional y, como vimos, diversos autores han sugerido que la cultura de El Tajín es una cultura Pipil (Jiménez, 1959; Hasler Andrés 2011)

Se ha sugerido también la importante presencia mixe-zoque en la conformación cultural regional, cuestión aún discutida como el resto de las propuestas. Lo que queda claro es que se trata de un área de gran diversidad cultural que conforma un espacio dinámico para la época prehispánica.

La llegada de los españoles transformó radicalmente la región. Un estudio de gran importancia para conocer este periodo es el que elaboraron Kelly y Palerm (1952), en el describen la grave crisis demográfica de la región, la cual pasó de

sesenta mil habitantes al momento del contacto, a 1 361 pobladores para 1610 (Kelly y Palerm, 1952: 11).

La dominación colonial se dio en algunos puntos centrales de poder, como Papantla para nuestra área de estudio; sin embargo, la población indígena mantuvo cierta autonomía en las áreas en las que se mantuvo resistiendo cultural y económicamente, como áreas de refugio, según el concepto de Aguirre Beltrán (1991). La resistencia sin embargo se expresó mucho más allá, así la región de Papantla fue un permanente foco de rebeliones indígenas, la mayoría de ellas producto de la lucha contra el despojo de tierra, pero también contra el dominio cultural de la religión católica oficial.

La revolución transformó la región en materia agraria al crear infinidad de ejidos, particularmente durante el periodo cardenista; no obstante se mantuvieron los pueblos con estructura agraria basada en propiedad privada que fueron dotados durante la Reforma en el siglo XIX.

Sobre esta estructura agraria dominante fue imponiéndose un fuerte proceso de monopolización de las tierras indias en un neolatifundismo que tuvo como objeto fundamental la ganadería, la cual ha cubierto gran parte de nuestra área de estudio; junto a este sistema productivo dominante permaneció la producción vainillera, naranjera o agrícola tradicional.

Paulatinamente en el siglo XX se fue instaurando en toda nuestra área de estudio un nuevo sistema productivo, nos referimos al petrolero, en sus fases de exploración y producción en toda el área rural, recordemos que aún en la zona arqueológica de El Tajín hay pozos en producción. Mientras que la refinación generó el crecimiento de una de las ciudades más importantes del estado: Poza Rica.

Es indudable el gran motor transformador y modernizador que significa la urbanización industrial para nuestra área de estudio, en la que si bien Papantla se conserva como una ciudad administrativa y comercial, más vinculada a la esfera rural, no deja de sentir la influencia de Poza Rica, con quien tiende a

conurbarse, cuestión que se ha realizado entre Poza Rica y Coatzintla cabecera municipal, la cual ya forma parte de esta gran urbe del norte del estado de Veracruz.

4.6. Los municipios

La propia dinámica de trabajo en campo nos restringió a realizar nuestras labores en solamente dos municipios de la región, Papantla de Olarte y Coatzintla, de los cuales daremos cuenta en este capítulo. Incluiremos asimismo datos del municipio urbano e industrial de Poza Rica por las implicaciones de desarrollo regional que tiene y la influencia importante en el devenir de las comunidades de su entorno.

4.6.1. Municipio de Coatzintla

Coatzintla se encuentra dentro de la región denominada el Totonacapan, entre los paralelos 20° 21' y 20° 30' de latitud norte, los meridianos 97° 23' y 97° 39' de longitud oeste; altitud entre 10 y 400 m. Colinda al norte con el estado de Puebla y los municipios veracruzanos de Tihuatlán y Poza Rica de Hidalgo; al este con los municipios de Poza Rica de Hidalgo y Papantla, al sur con los municipios de Papantla, Espinal y Coyutla y al oeste con el municipio de Coyutla y el estado de Puebla.

Este municipio cuenta con una población total: 43 106 habitantes según el Censo de Población (2005), distribuidos en 23 comunidades, la cabecera municipal y los fraccionamientos nuevos y en construcción.

En otro documento (Gobierno del estado, 2011) se consigna una población de 45 560 habitantes, de los cuales 3 132, (el 6.9%) es hablante de una lengua indígena, presumiblemente el totonaco de manera mayoritaria. Esta baja proporción obedece a que la población mayoritaria del municipio está

conformada ahora por migrantes fuereños que se han incorporado a la ciudad, de la que Coatzintla cabecera forma parte.

Es justo aquí destacar el importante proceso de conurbación de la cabecera municipal de Coatzintla con la ciudad y municipio de Poza Rica, el pueblo antiguo se ha incorporado a la gran urbe, rodeado de nuevos fraccionamientos e instalaciones industriales ubicadas en su territorio, y el crecimiento continúa en el territorio coatzinteco, ahora a partir del nuevo auge de la producción petrolera a partir de los nuevos proyectos.

Su clima es cálido subhúmedo con lluvias en verano, de mayor humedad (47 %), cálido húmedo con abundantes lluvias en verano (27 %) y cálido subhúmedo con lluvias en verano, de humedad media (26 %).

Dentro de su de distribución productiva tenemos que la agricultura ocupa el (33 %), la zona urbana (2 %), aún se conserva la selva con 12 % y la producción ganadera pastizal (53 %), con lo que la vuelve la ocupación mayoritaria en el municipio. (Coatzintla, 2009)

Este municipio muy amplio no ha sido tocado por nuestra investigación más que en una comunidad, la más cercana a la zona arqueológica de Tajín, pero que también, dada su dispersión, colinda con la cabecera municipal, ya conurbada con Poza Rica, nos referimos a la comunidad de El Chote Coatzintla.

4.6.2. Municipio de Papantla

El municipio de Papantla de Olarte es uno de los de mayor tamaño en el llamado Totonacapan veracruzano, sus límites se extienden desde el vecino estado de Puebla hasta la costa del golfo de México, de él nos dice el anuario estadístico municipal:

Se halla entre los paralelos 20° 09' y 20° 41' de latitud norte, los meridianos 97° 06' y 97° 32' de longitud oeste, altitud entre 10 y 300 m. Colinda al norte con los

municipios de Poza Rica de Hidalgo, Tihuatlán, Cazones de Herrera y el golfo de México; al este con el golfo de México y los municipios de Gutiérrez Zamora, Tecolutla y Martínez de la Torre; al sur con los municipios de Martínez de la Torre, y Espinal en el estado de Puebla; al oeste con los municipios de Espinal, Coatzintla y Poza Rica de Hidalgo. Ocupa el 2.02 % de la superficie del estado. Cuenta con 442 localidades y una población total de 152 863 habitantes.

Papantla ha tenido una importancia fundamental en el desarrollo histórico de la región desde la época de la colonia, como la ciudad de control colonial más importante, sede de los poderes políticos, militares y eclesiásticos, desde donde se controló una parte considerable del territorio del norte del estado de Veracruz. Papantla perdió importancia como centro rector a partir de mediados del siglo XX cuando el desarrollo de la ciudad petrolera de Poza Rica compitió con el tradicional centro de control político.

De los 149 581 habitantes que se reportaron para 2010, 32 201, esto es el 21.6 % son hablantes de alguna lengua indígena, presumiblemente de manera mayoritaria de totonaco.

A pesar de la importancia política y económica de Poza Rica, Papantla sigue siendo un importante municipio por su tamaño y por su actividad económica y social. El turismo, fundamentalmente basado en la zona arqueológica de El Tajín, que recibe alrededor de medio millón de turistas al año, tiene una importancia significativa en su economía (Papantla, 2009).

4.6.3. Municipio de Poza Rica

La ciudad de Poza Rica se encuentra entre las coordenadas de los paralelos 20° 29' y 20° 36' de latitud norte, los meridianos 97° 24' y 97° 29' de longitud oeste; altitud entre 40 y 200 m. Colinda al norte con los municipios de Tihuatlán y Papantla; al este con el municipio de Papantla, al sur con los municipios de Papantla y Coatzintla, al oeste con los municipios de Coatzintla y Tihuatlán.

Representa el 0.09% de la superficie del estado. Cuenta con 52 localidades y una población total de 181 438 habitantes.

Tiene un clima cálido subhúmedo con lluvias en verano y una temperatura de 22 – 24°C en promedio, tiene una precipitación que van desde los 1 100 – 1 300 mm.

Poza Rica está distribuido en la zona urbana que abarca el 66 % del territorio, y la agricultura el 20 %, así los pastizales ocupan el 8 % y tiene una conservación de selva del 6 %. Su principal actividad productiva es la del petróleo por la cual la ciudad crece a pasos acelerados hasta fecha (Poza Rica, 2009).

El pequeño municipio de Poza Rica cuenta con más población que el gigante Papantla. Ello obedece a que en el primero se halla la ciudad de Poza Rica una de las concentraciones urbanas más importantes del estado de Veracruz y que ocupa más de la mitad del territorio municipal. En esta ciudad se hallan las principales instalaciones petroquímicas del norte del estado, así como las oficinas administrativas de PEMEX, lo que la vuelve la actividad fundamental de la ciudad, así como el intenso comercio que se da en su zona de mercados.

Para 2010 se registraron de los 178 923 habitantes, 3 328 hablantes de una lengua indígena, sólo el 1.9 % de la población total, ello por la predominancia de población urbana procedente de distintas partes de la república.

4.7. Las comunidades

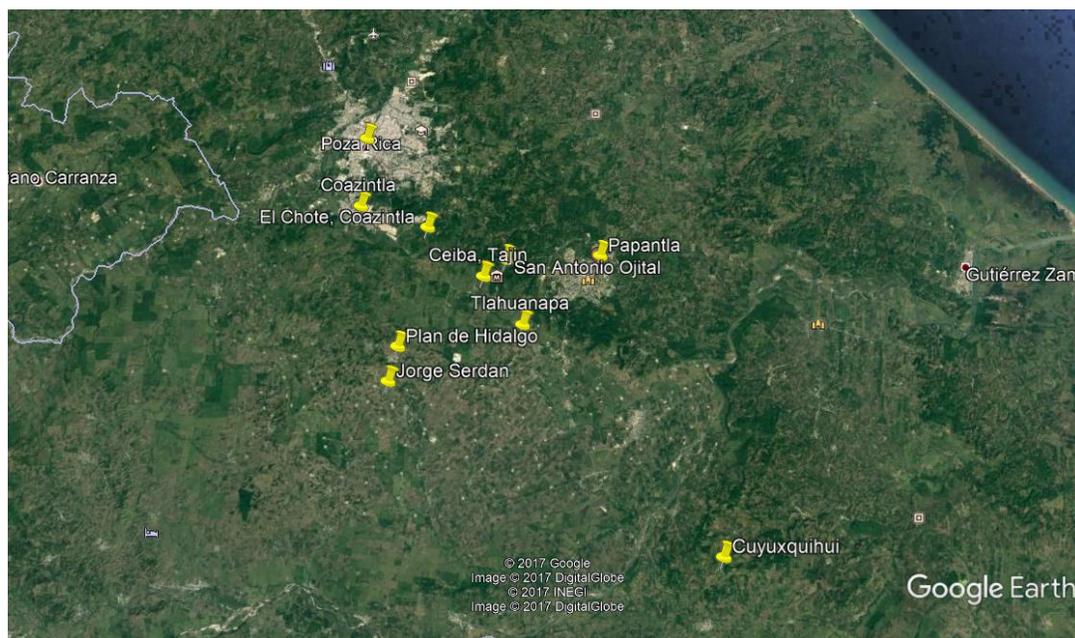


Figura 2: Vista satelital de las comunidades estudiadas.

Haremos una breve reseña de los pueblos en los que trabajamos a través de los datos de medio ambiente, sociedad, economía y cultura, que obtuvimos de manera muy general en las entrevistas introductorias al trabajo, realizadas fundamentalmente a la autoridad que se encontraba en el cargo en ese momento. Básicamente entrevistamos a agentes y subagentes municipales y comisariados ejidales, en algunos casos participaron más de un informante, con lo que se enriqueció la entrevista, la cual se basó en una encuesta, que con preguntas abiertas buscó tener los mismos datos en todas las comunidades para permitir su sistematización. Esta información pretende describir las comunidades en las que se estudió de manera detenida la cerámica, aportando los elementos generales de contexto para el conocimiento de la población en la que desarrollamos la investigación.

4.7.1. Tlahuanapa

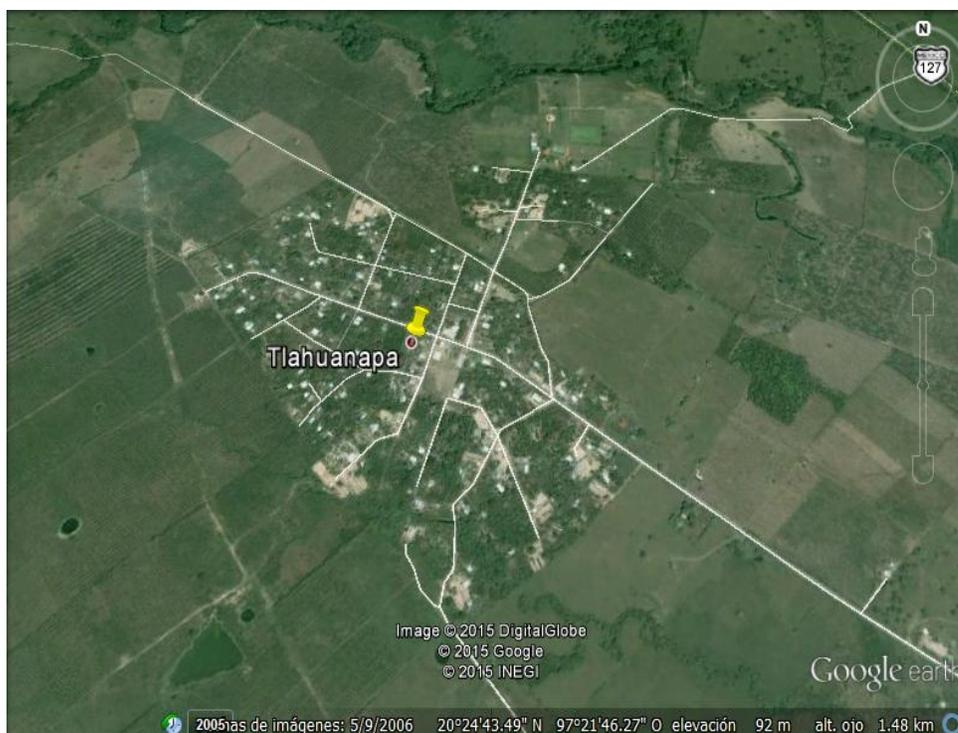


Figura 3: Vista satelital de Tlahuanapa.

Tlahuanapa es una comunidad compacta que se halla en la cima de una ladera, es visible desde el libramiento que une a Papantla con El Tajín, se halla en las coordenadas longitud -97.363333 , Latitud 20.411667 . La localidad se encuentra a una mediana altura de 80 metros sobre el nivel del mar. Es un pueblo bien trazado, en cuyo centro se encuentra como edificio más visible el Auditorio de techo tubular; junto a él, la iglesia, y los acompañan la escuela preescolar, la primaria y la telesecundaria, también hay algunas tiendas. Todo en torno a una gran explanada de tierra que es empleada como cancha de fútbol.

El entorno de la comunidad se caracteriza por pastizales de las propiedades privadas y los grandes sembradíos de maíz hojero de los ejidos. Se pueden

observar en los cerros cercanos, en sus mayores alturas, los acahuales que se han regenerado sobre terrenos abiertos en otro tiempo a la actividad agropecuaria. Al sur de la comunidad, en sus linderos, se halla el rancho Larissa, de los propietarios de la farmacia París; en este rancho se encuentran canchas deportivas, de fútbol principalmente y áreas jardinadas.

Se entra a la comunidad por una desviación de la carretera Poza Rica-San Andrés, a la altura de El Chote Papantla. Junto con esta última comunidad y otras del área, Tlahuanapa es gran productora de ladrillo se ven las fábricas por dondequiera, los anuncios de venta de ladrillos y los transportes que llevan estos materiales de construcción en época de gran producción.

En Tlahuanapa las principales ladrilleras se encuentran a la entrada del pueblo, en la parte baja de la ladera, aunque hay una muy cerca del centro. Otra evidencia productiva importante del entorno es la producción petrolera, algunos pozos están en las cercanías de Chote Papantla, donde existe uno que muy frecuentemente quema gas y se puede observar su flama ardiendo día y noche. En Tlahuanapa pudimos observar un gran hoyo en la tierra para realizar reparaciones a un oleoducto de los muchos que cruzan la región.

La condición de pueblo ladrillero caracteriza la vivienda, la cual es predominantemente de este material por lo accesible. Muchas de las casas son de ladrillo sin recubrimiento, aunque no dejan de verse construcciones de maderas rollizas o de tablones, siendo las primeras fundamentalmente cocinas.

Está registrado un sitio arqueológico de gran tamaño en las inmediaciones de Tlahuanapa. No pudimos visitarlo, sin embargo, apreciamos concentraciones importantes de cerámica y obsidiana en la parte más alta de la pendiente y en las márgenes del arroyo que atraviesa la población. Detectamos incluso una punta de cuchillo de obsidiana que dejamos en el lugar.

4.7.2. Jorge Serdán

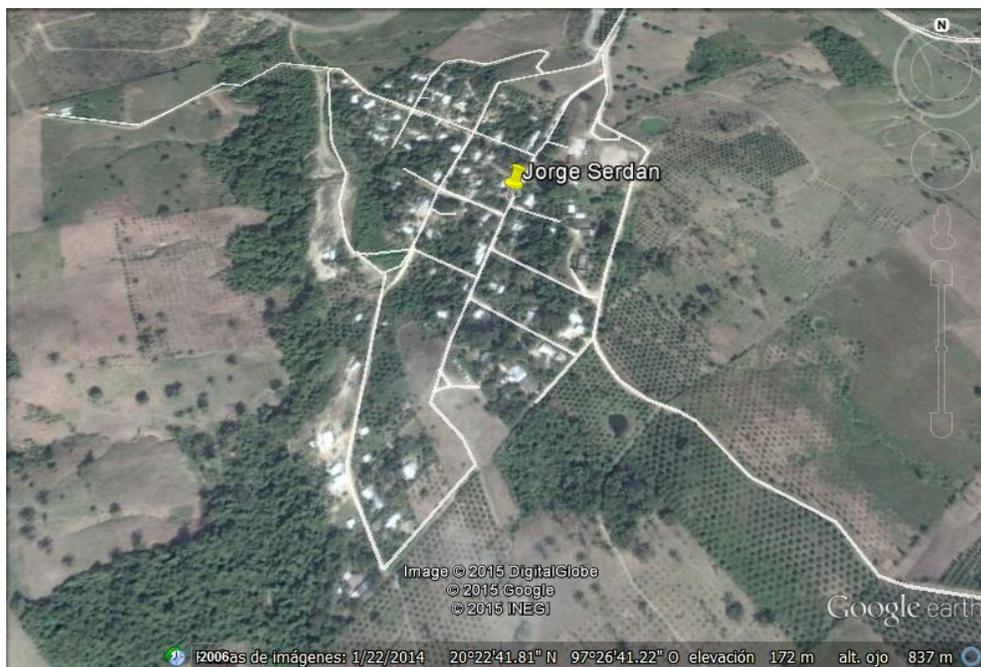


Figura 4: Vista satelital de Jorge Serdán.

La comunidad de Jorge Serdán lleva nombre en honor un gobernador de Veracruz, no pudieron recordar nuestros informantes el topónimo antiguo. Esta comunidad cuenta con 300 habitantes distribuidos en 59 familias, la comunidad es perteneciente al ejido de Vista Hermosa.

La comunidad cuenta con 1800 hectáreas del ejido que fue dotado en el año de 1942, este ejido está caracterizado por la repartición de tierras de manera igualitaria.

Las familias de la comunidad tienen un rango de cuatro hijos como máximo. Las personas mayores de edad son quienes aún conservan la lengua materna que es totonaco, aunque sigue siendo de empleo común entre los habitantes. Algunas mujeres son monolingües, particularmente las de mayor edad.

La autoridad máxima en la comunidad es el subagente quien es elegido mediante la asamblea. En este lugar aún se realiza faena como trabajo obligatorio de los vecinos, por parte de del ejido no hay obligación de faena, los ejidatarios tienen la obligación de asistir a las reuniones a Vista Hermosa y sólo se les otorgan permisos si están enfermos. En la comunidad de Jorge Serdán se establece que dejan de dar faena las personas que han cumplido 50 años, por lo cual ya solo asiste a las reuniones comunitarias.

En la comunidad, como en muchas otras de la región, también se da la migración de jóvenes. Según la información obtenida en campo se distribuye de la siguiente manera: Guadalajara, Monterrey, México, Reynosa y sólo uno que está en Estados Unidos, algunos que se han ido vuelven de visita para ver a sus padres y otros más ya se han casado por allá.

También se encuentran dos religiones en la comunidad: la de testigos de jehová con el 2 % de la población, la religión católica es la que aún cuenta con mayor cantidad de creyentes, siendo el 98% de integrantes en la comunidad.

Se festeja la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, Todos Santos es también una fiesta muy importante para la comunidad, la fiesta patronal es organizada por un comité integrado por tres individuos. Hay un volador que está integrado a la unión de voladores, pero ya no hay grupo de voladores, se desintegró. También había un grupo de guaguas y un flautero, pero se fue a vivir a Celaya, Guanajuato.

En la comunidad sólo se cuenta con preescolar con 20 alumnos y la escuela primaria con 28 estudiantes los demás niveles educativos se estudian en las comunidades aledañas como Vista Hermosa y Plan de Hidalgo. Los servicios médicos se dan en Plan de Hidalgo, existía una rica tradición de medicina indígena, había un huesero muy bueno, ahora solo quedan algunos que le hacen la lucha, pero ya no son iguales. Muchos se curan en la clínica Coplamar de Papantla.

La producción que se da más en la comunidad es el maíz ocupando el 75 % de los cultivos, el otro 25 % es de cítricos tales como limón, naranja y toronja. Lo que más se comercializa es la hoja de maíz, el grano de maíz como tal sólo se utiliza para el consumo de la familia y para los animales de patio. Antes había maíces criollos, ahora puro maíz hojero, no se sabe cómo surgió este tipo de maíz. Algunas familias conservan maíces criollos, principalmente morados para hacer atoles.

Desde hace como doce años cobró importancia la producción de hoja de maíz, la cual rinde entre 400 y 450 kilogramos por hectárea, por una tonelada de grano en la misma extensión de tierra. La hoja es acaparada por comerciantes de fuera que vienen en la temporada, el producto adquiere un precio entre los 8 y los 35 pesos, con un promedio de 20 pesos. Se comercializa a San Luís Potosí, Jalisco, la ciudad de México y los Estados Unidos.

Sólo una familia se dedica a la cría de ganado, la cual tiene 18 cabezas de ganado. Hay como doce personas que llevan a vender su producto a Papantla: tomatillo, camote, hoja de maíz, plátano, cebollina, naranja y toronja cuando está escasa.

Otra parte importante y necesaria de la producción en la casa son los productos obtenidos en los huertos familiares: cebollina, epazote, albahaca, yerba buena, duraznos, yuca, piñón, plátano y naranja. Todos en la comunidad siguen ocupando la leña para cocinar, otros más combinan leña y gas y los olotes del maíz son también una fuente energética de consumo casero.

Hay cada vez mayores problemas para la producción, porque se necesitan más fertilizantes y agroquímicos, se agota el suelo. También la producción petrolera ha afectado las tierras y aguas de las comunidades por contaminación.

En la comunidad quedan como tres hectáreas de montaña, esto es, de selva original, y hay también como tres hectáreas de acahual, casi desaparece la vegetación original. No hay animales de monte, sólo algunas ardillas y chachalacas también los productos de la pesca como el camarón y el pescado

se han disminuido, por los agroquímicos que han contaminado las aguas, aunque quedan algunos en los arroyos menos contaminados y en ellos se siguen pescando, acamallas, huevina y camarón; básicamente se usa la atarraya, solo se pesca para el consumo.

La carretera entró a la comunidad hace como cuarenta años, hay corrida de camión cada hora desde Papantla. No hay agua potable, se aprovisionan de pozos en las inmediaciones del río, el cual se hay mantiene medianamente limpio. También hay algunos manantiales, uno muy importante en la zona arqueológica.. Sólo se cuenta con tres molinos para nixtamal y tres tiendas, donde se surten de los productos básicos para la casa.

Existe una impresionante zona arqueológica llamada Vista Hermosa en el registro arqueológico regional (información oral de Patricia Castillo). Se encuentra en la parte alta del cerro que se ubica frente a la comunidad, aunque en el propio pueblo los restos arqueológicos son abundantes, los hornos contruidos con lajas trabajadas, afloramientos de cerámica, etcétera.

4.7.3. Plan de Hidalgo

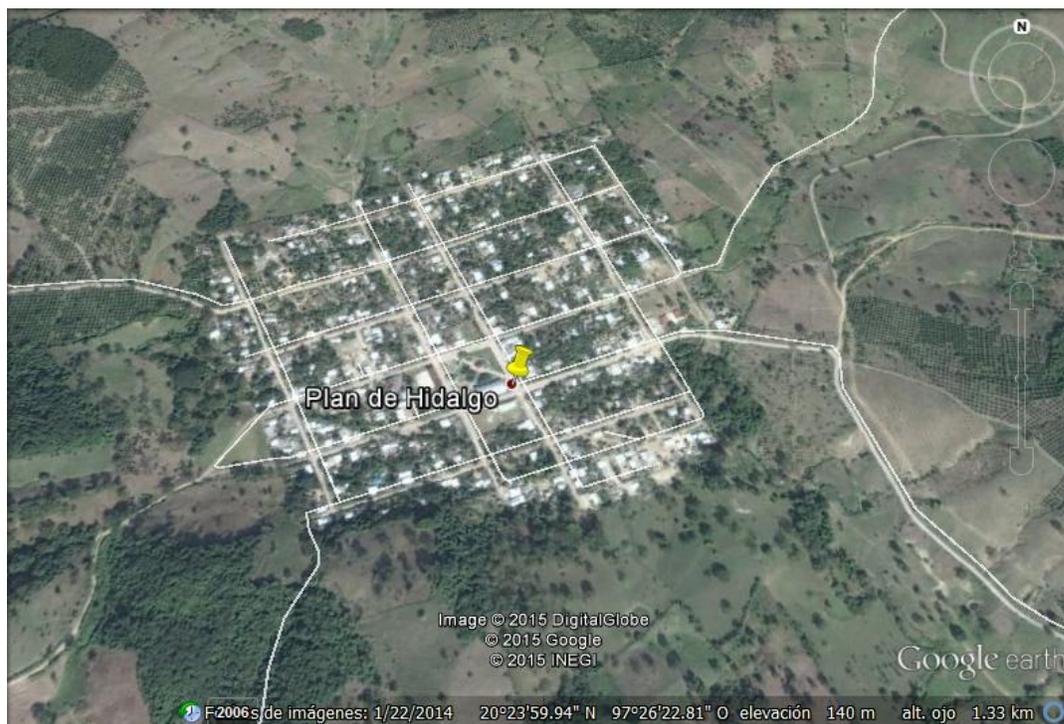


Figura 5: Vista satelital de Plan de Hidalgo.

La comunidad de Plan de Hidalgo anteriormente se llamaba San Miguel el Grande, cuenta con 1 060 habitantes distribuidos en 122 familias, esta comunidad es un ejido, cuenta con 1 568 hectáreas distribuidas en 161 ejidatarios.

En esta comunidad se conserva la lengua materna, el totonaco, además de preservar aun el trabajo conocido como la “mano vuelta” trabajo que se realiza sin pago económico alguno, la forma de retribuirlo es apoyando cuando la otra persona lo necesite. Además la faena ejidal se realiza en grupos de 10 personas para trabajar un terreno comunal de donde se obtienen los recursos económicos para las necesidades de la comunidad.

Aquí se cuenta con un agente municipal y el comisariado ejidal, aunque las funciones de cada uno son diferentes los dos trabajan de manera unida para el bienestar de la comunidad; asimismo, cada bimestre se realizan las reuniones donde se informa a la comunidad las necesidades y avances que hay.

En comunidad la gran mayoría son católicos y muy pocos son de la religión de testigos de Jehová. La fiesta patronal del pueblo es en septiembre en honor a san Miguel Arcángel, gran festividad regional, en la que se siguen practicando las danzas tradicionales, como voladores, guaguas y negritos, que tienen gran arraigo y participan en procesos regionales, como la escuela de las artes indígenas en el parque temático de Tajín.

Esta esta comunidad, al igual que la de Jorge Serdán, se dedican a la producción de maíz y a la venta de la hoja, hay también producción citrícola, aunque en menor medida. Asimismo, la leña se sigue utilizando como principal combustible y el gas como segundo.

Las familias están integradas por dos o tres hijos como máximo, la comunidad solo cuenta con los niveles educativos de preescolar, primaria y secundaria, para seguir estudiando los jóvenes se van a la comunidad de Plan de Palmar y al municipio de Papantla.

La comunidad cuenta con el servicio de energía eléctrica introducida en el año de 1984 y con el sistema de agua entubada traída del río Remolino, otros más se abastecen de los pozos comunitarios, al igual que la comunidad de Jorge Serdán, no cuenta con sistema de drenaje el cual se sustituyen con letrinas o fosas sépticas.

4.7.4. El Chote Coatzintla

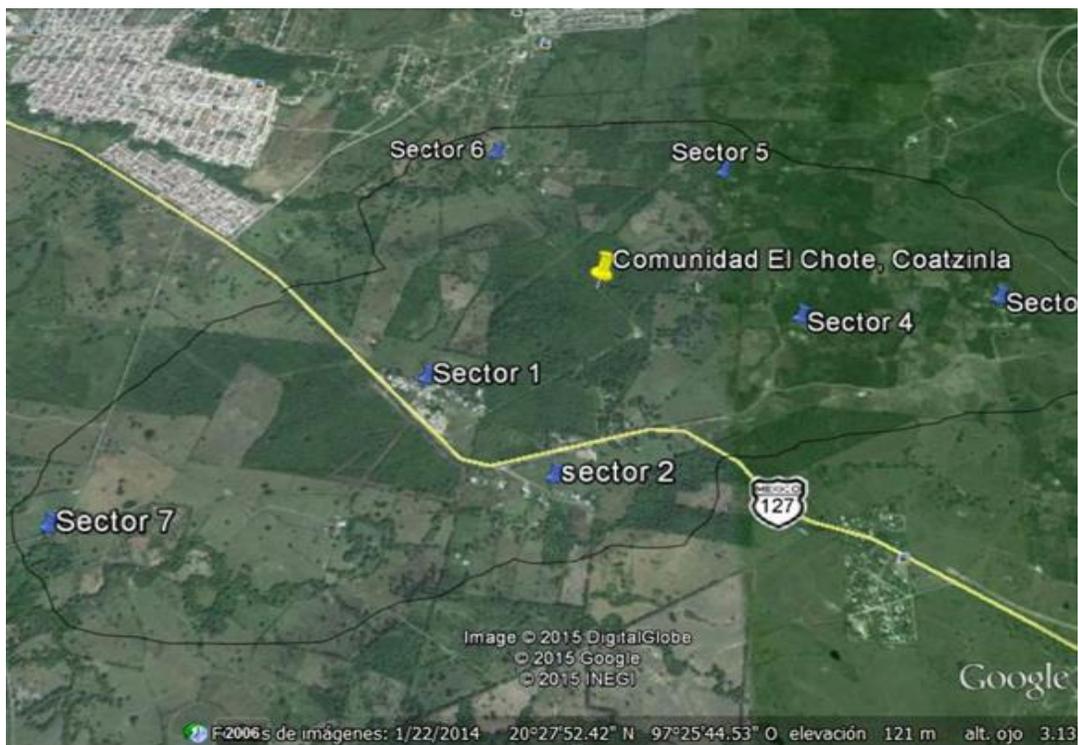


Figura 6: Vista satelital de El Chote Coatzintla.

La comunidad de El Chote perteneciente al municipio de Coatzintla, cuenta con 500 habitantes distribuidos en 100 familias, en 7 sectores, al ser una población de asentamiento disperso, cada sector agrupa a un grupo familiar y aun en los sectores el aislamiento entre las unidades familiares es amplio. La extensión territorial del ejido con que cuenta es de 554 hectáreas dotadas en el año de 1947.

Esta comunidad está en el fondo legal de ejido sin embargo también se encuentran algunas propiedades privadas. La comunidad cuenta con las autoridades de agente municipal encargado de las situaciones y gestiones necesarias para la comunidad y el comisariado ejidal. La elección es mediante el

voto secreto cuando hay más de dos candidatos, en la elección para el comisariado ejidal es mediante asamblea.

Las familias de esta comunidad están integradas por tres hijos como máximo. Se cuenta con los niveles educativos preescolar bilingüe con ocho alumnos y escuela primaria con 55 alumnos. Los jóvenes que quieren seguir estudiando los demás niveles educativos, se trasladan a la comunidad vecina de Ojital Viejo o a los municipios de Coatzintla y Poza Rica.

En la comunidad se empieza a perder la lengua materna el totonaco, ya que sólo las personas mayores aún la hablan así también la única faena que se realiza es la de la escuela, puesto que la comunitaria ya no se está realizando. La migración es recurrente en esta comunidad, los principales destinos son: Reynosa para trabajar en las maquiladoras y muy pocos son los que se van a los Estados Unidos, sólo se tiene conocimiento de uno que está en Los Ángeles California.

En la comunidad se realiza la fiesta patronal en honor a san Antonio de Abad el 17 de enero, 50 % son de la religión católica, 30 % testigos de Jehová y 20% son sabatistas.

Actualmente la comunidad cuenta con los servicios de energía eléctrica y de agua entubada en todos los sectores, aspecto de gran relevancia en la gestión de estos recursos por la dispersión de la población. Sin embargo, el sistema de drenaje no se ha introducido, así que la mayoría de los habitantes cuenta con letrinas o fosas sépticas.

En la comunidad se cuenta con cinco molinos y ocho tiendas distribuidas en los siete sectores. El servicio de salud lo tienen en la cabecera municipal de Coatzintla ya que en la comunidad no se cuenta con centro de salud.

La principal producción agrícola es el maíz y en su mayoría es para el autoconsumo, sin embargo, el rendimiento de la tierra ha bajado debido al uso de herbicida y de las plagas que caen en la siembra.

En la comunidad se conserva muy poco de selva y de acahuales; sin embargo está bajo presión pues la mayoría de las familias aún siguen utilizando la leña como principal combustible y el gas como segunda opción. Asimismo se conservan muy pocos arroyos limpios en la comunidad debido a factores como la derrama de petróleo y por la contaminación que realiza el fraccionamiento vecino de Geovillas cuyo su drenaje desemboca en el arroyo que pasa por un sector de la comunidad.

4.7.5. San Antonio Ojital

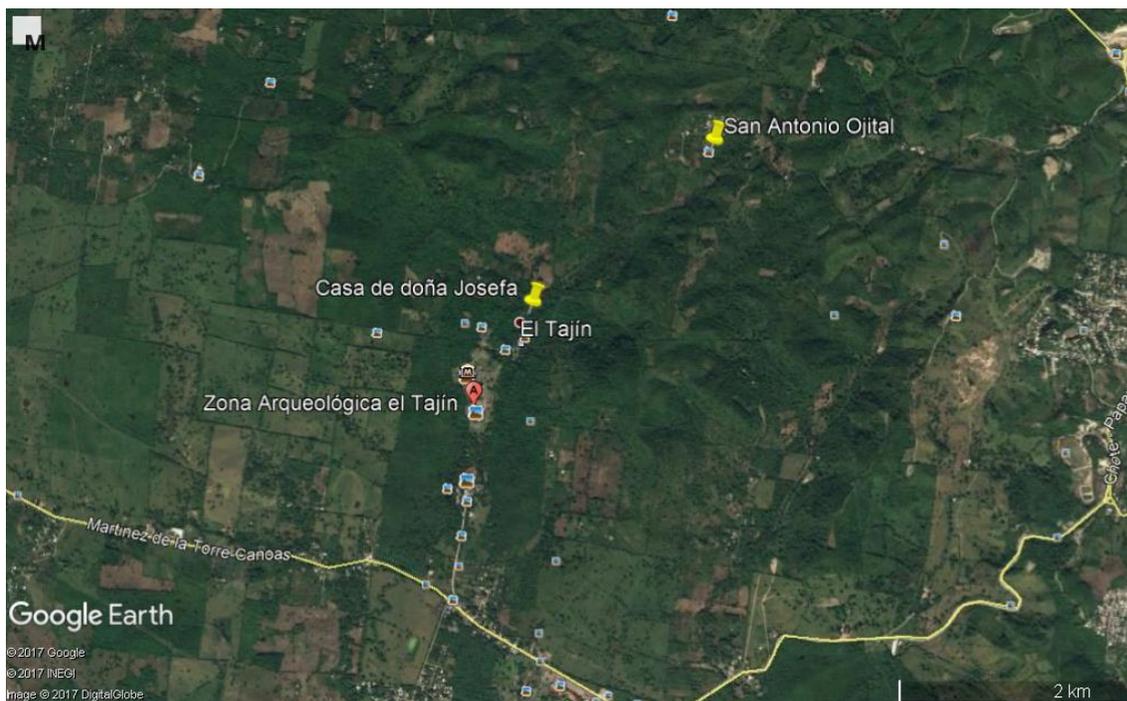


Figura 7: Vista satelital de San Antonio Ojital.

La comunidad de San Antonio Ojital se ubica al noreste de la zona de monumentos en la parte alta y montañosa. Cuenta con 390 habitantes, integrados en 44 familias en la congregación de reciente formación y seis más en el área de la poligonal de monumentos arqueológicos, asentadas de manera dispersa. En la vida de la comunidad participan algunos personajes externos a la misma que viven en Papantla y han comprado tierras para producir vainilla y naranja. Su participación se da en la faena, la fiesta y ahora en los procesos políticos.

Eran más de 80 las familias que integraban la congregación, sin embargo, con la compra de terrenos de 11 propietarios por parte del Gobierno del estado a fines del siglo XX, se vieron desintegradas varias familias extensas que dependían de manera directa de los jefes de familia o propietarios afectados. De estas familias

muchos tuvieron que emigrar a otras localidades y otros más esperan la determinación del Gobierno Estatal y del INAH para abandonar sus propiedades, las cuales siguen ocupando y utilizan los predios para la producción, aunque ya no les pertenecen. La gente que perdió sus tierras se fue a vivir a Escolín, a El Tajín, a Papantla e incluso a Poza Rica.

La comunidad se encontraba dispersa de acuerdo con el patrón de asentamiento tradicional de la región. Sin embargo, a partir de las compras de tierra realizadas por el Gobierno del Estado, en la gente surgió un fuerte sentimiento defensivo y se empezó a impulsar la idea de congregarse en una comunidad que diera respaldo a las familias dispersas. Así fue que, a iniciativa del Agente Municipal Sr. Manuel González Blas, se obtuvo el predio que ocupa actualmente la comunidad como fundo legal. Con el apoyo de la Presidencia Municipal de Papantla, se congregaron las familias y se obtuvo apoyo fundamentalmente del Sistema Integral de la Familia (DIF) para la construcción de las viviendas, sobre todo con la dotación de láminas de zinc y de materiales para la fabricación de letrinas secas.

La comunidad carece de agua potable, las familias se aprovisionan de pozos y manantiales siendo difícil su traslado desde las partes bajas de los lomeríos a la parte alta en que se encuentran las casas, recientemente se ha introducido un sistema de captación de agua de lluvia moderno. El servicio de transporte no existe a pesar de haber camino de terracería, por lo que para trasladarse a Papantla lo tienen que hacer a pie o en taxi, y hacia El Tajín cruzando la zona arqueológica y de ahí en transporte público a los centros urbanos. Los servicios médicos son proporcionados por un doctor que visita la comunidad esporádicamente, o tienen que ir a Papantla.

Según los informantes, San Antonio Ojital es una comunidad muy antigua, la gente que forma parte de Ojital Viejo salió de esta comunidad, al igual que la de San Lorenzo Tajín y Ojital Nuevo, que también le pertenecían.

Cuando vivían de manera dispersa, “los abuelos” compraron un predio en el que se construyó la escuela primaria, la agencia municipal, la cárcel y el palo volador. Con el tiempo, allí, se construyó la escuela preescolar y la pequeña capilla. En los entornos de esta área se ha congregado actualmente la comunidad en el nuevo fundo legal. Hay sistema escolar preescolar y primaria bilingüe.

El problema de la tenencia de la tierra es uno de los más agudos como en el resto de la región. El acaparamiento por despojo, engaño o venta por parte de los ganaderos, así como el minifundismo propiciado por la herencia, han ocasionado que la comunidad carezca de tierra para la producción agrícola; actualmente, sólo siete vecinos tienen tierras. Las extensiones de la propiedad van de una y media hectáreas a diez, sin embargo, como se puede observar en el caso del informante, su padre tiene diez hectáreas y están divididas entre siete hermanos y una hermana que las heredarán, esto habla de un agudo minifundismo.

En las propiedades que aún se conservan, la pequeña producción agrícola que se realiza se dedica a la naranja, plátano, vainilla, pimienta, limonaria (ornato), tepejilote (ornato), durazno y papaya (estos dos últimos productos se hacen en conserva). Los productos son comercializados en la ciudad de Papantla a escala mayor, y en menor escala se venden en la zona arqueológica a los visitantes, también llegan a la comunidad compradores, por ejemplo para las plantas de ornato.

La milpa que se produce es reducida, casi todos compran el maíz para el consumo humano y animal; se pueden ver algunas milpas con maíz, calabaza y chile en los solares de las casas; sin embargo, su producción no satisface las necesidades anuales de las familias.

Algunos campesinos obtienen tierras en préstamo de los ganaderos para que limpien el terreno. En ellas siembran milpa durante dos años con el sistema

tradicional de roza, quema y siembra, obteniendo tres cosechas o cuatro (en la región se hacen dos cosechas anuales); las tierras limpias por la milpa se dejan empastar para la ganadería. Son los jornaleros agrícolas los que mayormente participan de este sistema de préstamo.

Toda la comunidad está rodeada por terrenos de potrero que llegan a ser latifundios de 300, 500 y mil hectáreas. Los ganaderos no ocupan óptimamente estas tierras ya que muchas las tienen con acahual. Se ha dado el caso de tierras con naranjales en producción que han sido adquiridas por los ganaderos y se encuentran abandonadas y enmontadas.

El maíz y frijol que se consume en la región proviene de los distintos ejidos aledaños, que siguen manteniendo la producción agrícola, a diferencia de las comunidades con propiedad privada sobre la tierra. El tema de la propiedad y la producción diferenciada entre propietarios privados y ejidatarios es digno de una investigación particular.

La ganadería bovina no es una actividad de los habitantes de San Antonio, porque no está en su tradición y por la escasez de tierras para poder practicarla; en su caso, consumen carne de res que traen de los mercados regionales muy esporádicamente. También la falta de tierras para producir maíz limita a la comunidad para que puedan producir ganado porcino, ya que no hay excedentes para su alimentación; son solamente algunos pocos cerdos los que se crían en la comunidad y son sacrificados en ocasiones especiales. Sin embargo, la crianza de gallinas y guajolotes en el solar familiar sigue siendo una actividad común y la principal fuente de proteína animal en la comunidad.

Las artes y las artesanías son un recurso valioso para la actividad económica de la comunidad. Existen seis bordadores (hombres y mujeres) y cuatro artesanos que realizan figuras con la vainilla. También hay diez hombres que bordan el traje del volador y el de guaguas, son los propios danzantes quienes hacen sus trajes.

El volador y los guaguas son dos danzas tradicionales de la región totonaca. De San Antonio, dice el informante, “hay casi puro volador aquí” en efecto hay tres grupos de la Unión de Danzantes y Voladores, que se dedican a la danza del volador y de los guaguas de manera independiente. Cada grupo está integrado por cinco hombres (aunque se ha dado el caso de mujeres que suben a “volar”), pero también hay hombres que participan en grupos de otras comunidades. Cuando salen a sus giras, en sus tiempos libres se dedican a bordar los ricos trajes de las danzas que alcanzan altos precios en el mercado, hasta tres y cuatro mil pesos cada traje. De esta comunidad es el grupo de voladores que actúa en el Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México.

La mayoría de los productos que necesita la comunidad son adquiridos en los mercados de Papantla y Poza Rica. En la comunidad únicamente existen dos tiendas y un molino de nixtamal, estos establecimientos pequeños sólo satisfacen las necesidades urgentes de la población, pero significan una fuente de ingreso para sus propietarios, sobre todo con la venta de aguardiente.

Los proyectos productivos en marcha representan una alternativa importante en la economía local, así se han iniciado proyectos apoyados por el Gobierno del Estado a través de la Secretaría de Desarrollo Regional (SEDERE) uno de producción de hongos (setas) que agrupa a ocho productores y ha tenido bastante éxito; y un proyecto más en gestión para un taller de bordado.

La situación económica descrita con anterioridad, ha propiciado la migración de varias personas de la comunidad para mejorar su situación económica. Los lugares a los que han ido a residir son Poza Rica, Reynosa y México. A Poza Rica van a trabajar durante la semana y regresan el sábado a estar con la familia, a los lugares más lejanos han emigrado casi definitivamente, aunque cada cinco o seis años vienen a visitar a la familia. Los trabajos que desempeñan en las ciudades son fundamentalmente en la construcción y como obreros en la industria o como voladores.

Un recurso importante lo constituye la venta de productos en la zona arqueológica, treinta y tres habitantes mayores venden sus productos en ella cerca de Tajín Chico. Los fines de semana y en tiempos de vacaciones y Semana Santa se suman a estos los niños, con lo que el número de comerciantes crece sustancialmente, venden fundamentalmente frutas en bolsa, tamalitos, refrescos, así como con sus artesanías.

El uso del totonaco es común en la comunidad siendo reforzado por la educación primaria bilingüe; incluso el manejo del español es defectuoso en algunos individuos, en particular en las mujeres.

La comunidad es católica en su totalidad, solamente hay un catequista y el cura viene esporádicamente a dar misa. Celebran su fiesta patronal el día 17 de enero, día de san Antonio de Abad. Para las actividades de la iglesia existe un comité el cual se encarga de todo lo relativo al culto, salen a los pueblos vecinos con el santo a recoger un poco de limosna; pero la carga fuerte del gasto recae sobre los propios creyentes quienes adornan la capilla, organizan torneos deportivos, bailes y misas. Las danzas acompañan a la celebración, así como el aguardiente; a la fiesta asisten las demás comunidades del área.

El subagente municipal es la autoridad superior, el cual es electo de manera democrática en una asamblea general tradicional de pobladores. El cargo es considerado como un servicio. Además, existe un juez electo de la misma manera. Los representantes de cada comité que son autoridad en su ámbito de competencia. Hay dos instancias de gobierno local: la asamblea general y la reunión de comités.

La faena que es el trabajo obligatorio y gratuito para todo jefe de familia en obras de la comunidad, se sigue llevando a cabo como una actividad importante en la vida comunitaria. Ésta es obligatoria y si no se puede dar se tiene que cubrir una

cuota en dinero para resarcir la falta. La faena se realiza en obras sociales como mantenimiento de escuelas, capilla, caminos, calles, panteón, etcétera.

La comunidad reciente como un impacto el que se hayan comprado tierras de sus habitantes a bajos precios y bajo presión, con lo cual casi desaparece, pero no solamente es el hecho de la compra, sino que ellos se consideran legítimos poseedores históricos de la zona, más que los habitantes de El Tajín y consideran que se les ha despojado de ella y no reciben ningún beneficio a cambio.

4.7.6. El Tajín

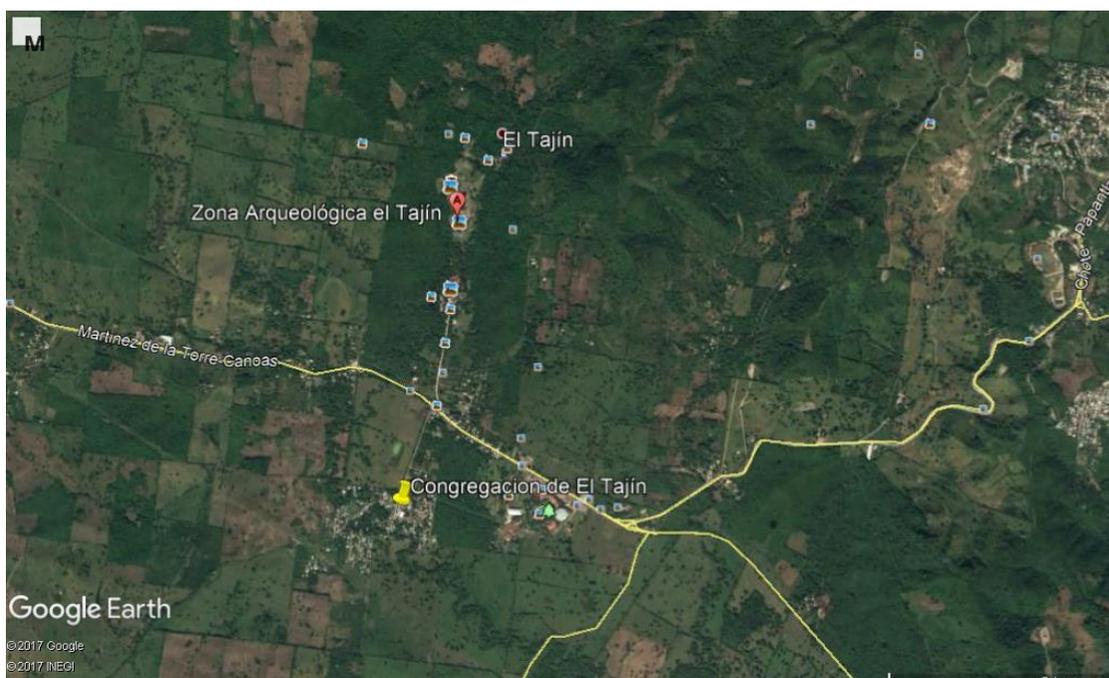


Figura 8: Vista satelital de El Tajín.

La comunidad de El Tajín tiene categoría de congregación, cuenta con 1 500 habitantes de los cuales 350 son jefes de familia. Se ubica al sur de la poligonal en la planicie, colinda con las comunidades de San Lorenzo, Tlahuanapa, Gildardo Muñoz, Plan de Hidalgo, Lagunilla, Ojital Viejo y San Antonio. La

comunidad se encuentra dividida en la zona centro, la colonia el Palmar y La Ceiba y la Nueva Ampliación. Antes dependían política y socialmente de El Tajín las comunidades de San Lorenzo y Zapotal, las cuales han obtenido su categoría política y por tanto su autonomía en fechas recientes. El área abierta al público de la zona arqueológica es considerada dependiente de El Tajín.

El Tajín tiene agua potable en un 70 %, existe un comité que promueve la introducción del servicio al resto de la población. Cuenta con energía eléctrica en un 100 %, hay drenaje en un 50 % y una planta de tratamiento de aguas.

En cuanto a servicios de salud, la comunidad cuenta con un Centro de la Secretaría de Salud, también recibe asistencia de los servicios de Papantla y Poza Rica, siendo significativo el servicio del ISSSTE y los servicios médicos del Estado por la gran cantidad de trabajadores gubernamentales que viven en la comunidad.

Cuenta con una escuela de nivel preescolar del sistema bilingüe, una escuela primaria, secundaria y el telebachillerato de muy reciente creación. Los servicios educativos no sólo atienden a los habitantes de El Tajín, sino que asisten alumnos de las comunidades cercanas.

La concentración de tierras en grandes ganaderos de fuera de la comunidad ha dejado al pueblo casi nada más con el fundo legal, como ejemplo nos mencionaron que hay un ganadero que tiene cerca de 2 000 hectáreas, es dueño incluso del viejo panteón en donde prohibió las inhumaciones y hubo de conseguirse tierra para un nuevo panteón. Originalmente había 100 propietarios con 31 hectáreas cada uno, en la actualidad hay 12 propietarios que en total cuentan con 100 hectáreas. El proceso de acaparamiento de la tierra y el minifundismo son fenómenos que han reducido sustancialmente la actividad agrícola de la comunidad.

En agricultura, el cultivo de la naranja es la actividad más fuerte; la vainilla es un producto que se está reintroduciendo fuertemente y la pimienta. Aunque se produce algo de maíz, éste no alcanza para satisfacer las necesidades de la comunidad. El maíz que se consume proviene de los ejidos de los alrededores: Arroyo del Arco, Plan de Hidalgo, El Triunfo y Gildardo Muñoz. Siendo la agricultura de poca importancia en la economía local otras son las fuentes de mantenimiento, así tenemos que existen dos ladrilleras que trabajan a nivel familiar, cada una de ellas ocupa entre 10 y 15 personas según la demanda de producto y la intensidad de la producción. Se emplea trabajo infantil en esta industria. Otra importante fuente de trabajo es la industria de la construcción: existen entre 50 y 60 trabajadores entre albañiles, plomeros, fontaneros y electricistas; dos carpinteros y un herrero; también dos mecánicos automotrices aunque no se encuentran establecidos. Sus lugares de trabajo son básicamente Papantla, Poza Rica y la propia localidad.

Una fuente de empleo son los trabajos en el gobierno, así hay 35 custodios y administrativos del INAH y varios jubilados de la misma Institución; 15 maestros de la propia comunidad que ejercen en ella o en comunidades cercanas, dos promotores de Culturas Populares y cinco trabajadores del Instituto Veracruzano de la Cultura (IVEC).

Tajín tiene varios profesionistas que aunque trabajan fuera de la localidad siguen manteniendo estrechos lazos de pertenencia con la misma. Hay dos antropólogos, un abogado y un doctor, tres administradores y dos ingenieros, cuatro profesionistas desempleados, varios abogados, un pedagogo, un profesor y un arquitecto.

El comercio representa otro importante rubro en la economía local. Se cuenta con doce tiendas de abarrotes y cinco molinos; en la carretera una fonda, un restaurante y se prevé la apertura de más comercios con el crecimiento del afluente turístico. Sin embargo, el comercio vinculado a la zona arqueológica significa un valioso aporte a la economía local. Parte de este comercio está

integrado por la producción artesanal, siendo actividades complementarias. Así, hay grupos de comerciantes que agrupan artesanos y hay grupos de artesanos independientes.

Un recurso cultural que también permite ingresos a las familias lo constituyen las artes, entre las que se destacan las danzas y la música. Existen dos bandas de música de viento, así como una orquesta de música popular que tocan en la comunidad y en las congregaciones cercanas lo que representa ingresos para sus integrantes.

El pueblo cuenta con recursos económicos que dan sustento a un considerable sector de la población; sin embargo, esto no ha impedido la migración de la comunidad para buscar mejores condiciones de vida. Esta migración comenzó desde hace aproximadamente veinte años; según el agente municipal, una cuarta parte del pueblo se ha ido de la comunidad, Los destinos más socorridos son la Ciudad de México, Monterrey, Reynosa, Puebla, Guanajuato y las actividades a las que se dedican son el comercio, la industria de la construcción y de obreros; también una a los Estados Unidos. Sin embargo esta migración no es realizada solamente por gente sin recursos pues se observa un interés de superación más allá que el de mera supervivencia.

En la comunidad se sigue aprovechando de manera importante la economía de solar con la crianza de puercos, gallinas y guajolotes que representan fuentes proteicas y recursos económicos en momentos de necesidad. Asimismo, las plantas medicinales, alimenticias y de ornato son otro recurso económico familiar que se obtiene del solar. Aunque el crecimiento poblacional ejerce presión sobre los lotes urbanos, reduciendo las áreas de huerto.

La comunidad es católica en un 90 % siendo la fiesta patronal es el día 31 de mayo. Existe una capilla católica a la que asiste el sacerdote de Papantla esporádicamente a dar misa. También hay adventistas, pentecostés y Testigos de Jehová.

La elección de agente municipal se hace por medio del voto en asamblea; para ello sale una convocatoria. El mecanismo tradicional de elección de autoridades y del cargo como servicio comunal se ha venido alterando por la presión de las autoridades municipales, que buscan el nombramiento de aliados políticos en el cargo de agente municipal dada la importancia de la comunidad en el municipio, para ello se ha introducido el sistema de partidos, esto ha confrontado a los sectores tradicionales de la comunidad, dada la presión política para imponer Agentes Municipales.

La estructura de autoridad en el municipio se encuentra conformada por la Agencia Municipal, el Juez de Paz y los representantes de los Comités los cuales son los siguientes: Junta de Mejoras (Pavimentación), Comités de padres de familia 4 (preescolar, primaria, secundaria y bachillerato), Agua Potable, Electrificación (ampliación), Prosalud, Drenaje, Piscicultura, Porcicultura y Procapilla y Dos comités de ampliación del fundo legal.

La faena es una actividad social que sigue desarrollándose en la comunidad, tanto la general, convocada por la autoridad municipal, como la que hace cada comité; se emplea en obras de mantenimiento y construcción de servicios públicos, escuelas, calles, panteón, etcétera. Antes la faena era obligatoria, "ahora es de conciencia" ya que constitucionalmente no se puede obligar a trabajos forzados y la autoridad municipal la está prohibiendo.

Así como se han dado cambios significativos en la organización social comunitaria, también se pueden apreciar en muchos otros aspectos de la vida de El Tajín. El lenguaje es un ejemplo claro de cómo se han ido perdiendo elementos culturales ante el acelerado cambio cultural. Si se compara esta información con la que dan dos informantes de aproximadamente 45 años de edad, que cuentan que cuando ellos eran niños, esto es hace unos treinta y cinco años, en la comunidad no se hablaba el español, solo se hablaba el totonaco, el español era para comunicarse con los fuereños, datos más antiguos de Kelly y Palerm (1952) revelan la misma información

Otro aspecto del cambio cultural se observa en la cultura material. La pérdida del vestido tradicional es fuerte, solo los adultos mayores lo usan. Los adultos mayores siguen desarrollando una vida cotidiana en el hogar más apegada a la tradición rural totonaca como la casa tradicional campesina de palma con el solar y varios recursos tradicionales, el fogón de leña, la planta tradicional para lavar con ceniza, etcétera, mientras que la población joven vive al estilo occidental cada vez más, con casas de ladrillo, la cocina moderna con licuadora y estufa de gas, si bien se conservan elementos culturales como el solar con plantas alimenticias, de ornato, medicinales y rituales y la crianza de animales de corral, así como la cocina tradicional.

Un aspecto importante de la preservación de la tradición cultural lo representan la conservación de las danzas, las fiestas tradicionales y patronales, la de la Virgen de Guadalupe, Día de Muertos, etcétera, las artesanías, la comida tradicional y un orgullo de ser totonaco que comienza a reavivarse por distintos procesos, entre otros muy importante el levantamiento zapatista de 1994 y la consecuente lucha por la autonomía indígena.

Es un tema apasionante y antropológicamente muy significativo el del cambio cultural en El Tajín, más aun contando con el valioso material etnográfico de la Dra. Kelly y Palerm (1952) como precedente de investigación para usos comparativos, pero será también productivo ver los procesos de recuperación de la tradición cultural que están teniendo lugar en la comunidad.

4.7.7. Cuyuxquihui

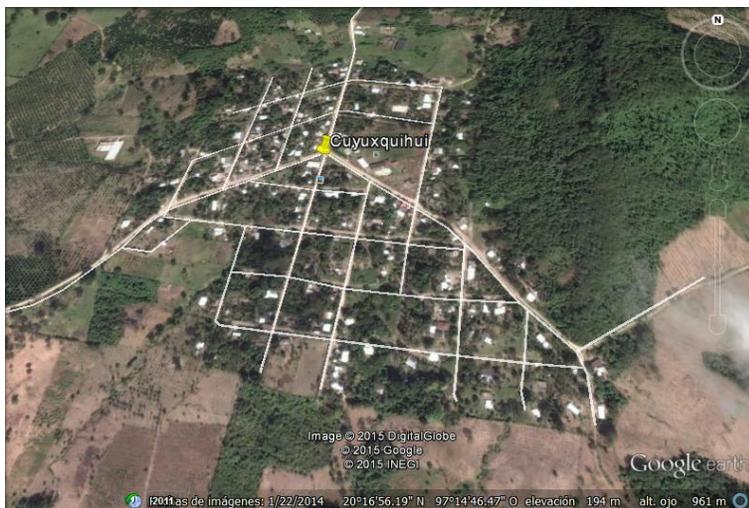


Figura 9: Vista satelital de Cuyuxquihui.

La comunidad de Cuyuxquihui se encuentra en la estribación de la Sierra Madre Oriental, en un territorio escarpado, en la cuenca del río Tecolutla. Su nombre quiere decir “árbol armadillo” en lengua totonaca, su antigüedad puede apreciarse en la abundancia de materiales arqueológicos en superficie, incluso hemos ubicado una fuerte concentración de restos de obsidiana, lo que probablemente nos hable de un taller de estos materiales.

Cuyuxquihui es el lugar de nacimiento del líder indígena independentista Serafín Olarte, una estatua en el centro del poblado lo recuerda. Olarte ha dado nombre también al municipio: Papantla de Olarte. La gran participación de los totonacos encabezados por Serafín Olarte, y después por su hijo Mariano en otra serie de rebeliones, atestiguan el fuerte enfrentamiento comunitario con el régimen colonial.

Cuyuxquihui cuenta con 650 habitantes de 125 familias, con un fundo legal urbano cercano a las cien hectáreas. La extensión del ejido es de 1 000 hectáreas en una dotación y dos ampliaciones. La propiedad de la tierra ha originado un agudo problema a partir de la certificación agraria. Un grupo de ejidatarios había acaparado buena parte del ejido, el resto de ellos se negó a que se certificara en la situación existente y luchó por una redistribución equitativa, el conflicto concluyó con el nuevo reparto de las tierras, 12 hectáreas por ejidatario.

La principal producción es el maíz, particularmente el maíz hojero para la comercialización del totomoxtle y el grano para el consumo familiar, se produce además cítricos, particularmente la naranja y el limón, también se produce lichi, pimienta y hay dos grupos de productores de vainilla, la cual se vende verde pues no se beneficia. Solamente cinco ejidatarios se dedican a la producción ganadera a escala menos el mayor productor de ellos tiene 20 cabezas. Se crían puercos y gallinas en los solares para el consumo o esporádicamente para la venta comunitaria; los puercos son de granja, ya casi no existen puercos criollos que abundaban en épocas pasadas.

Hay primaria completa y telesecundaria, los jóvenes tienen que ir a estudiar la preparatoria a la comunidad de Paso del Correo o a Papantla. Hay varios profesionistas que han salido de esta comunidad: un ingeniero ambiental, un médico que radica en Veracruz y varios profesores que trabajan en comunidades cercanas, hay también varios militares. La falta de trabajo y de tierras ha propiciado que varios jóvenes emigren a las ciudades, principalmente a Reynosa y algunos a los Estados Unidos.

Existe un centro de salud pero no tiene médico que lo atienda, por ello tienen que acudir a los centros de salud de Pueblillo o Paso del Correo o al hospital Coplamar de Papantla. Hay dos personas que se consideran médicos tradicionales y un huesero, “pero ya no de los que había antes”, nos dice nuestro informante.

La religión mayoritaria es la católica con un 80 % de practicantes, el resto es de grupos evangélicos, no hay problemas religiosos. La fiesta patronal es el 19 de marzo, dedicada a san Juan; la organiza el comité de capilla y la junta de mejoras. Viene el cura y se realizan misas en las casas particulares. Antes había grupos de voladores, de guaguas y de negritos, ahora solamente hay un grupo de negritos que se encuentra en organización para recuperar la tradición.

En los años ochenta la comunidad solicitó la exploración de su zona arqueológica, la cual se realizó con el apoyo del INAH y el INI, y con trabajo comunitario se logró abrir al público. La zona actualmente administrada por el INAH conserva un área de reforestación comunitaria certificada por el PROCEDE. También cuenta con un área ecológica que conserva el cerro en el que se hallan las cuevas donde según la tradición se escondía Serafín Olarte.

Durante los ochentas también se impulsó un museo comunitario, el cual permaneció cerrado por los conflictos agrarios, sin embargo, en el año 2010 fue reestructurado y reabierto con el apoyo del INAH y PEMEX. Existe también un grupo de abuelos como proyecto cultural y recientemente se ha constituido un grupo de ceramistas para conservar la tradición y aprovechar este recurso. También se impulsó un proyecto de turismo comunitario, el cual se encuentra suspendido, a pesar de la fuerte inversión en infraestructura que aportó la CDI.

La carretera se introdujo hace como treinta años y está parcialmente pavimentada. Cuenta con luz eléctrica. No hay agua potable, se aprovisionan con pozos, afortunadamente es una zona de muy buenos mantos freáticos, no hay drenaje y se utilizan fosas sépticas, ahora se han introducido los baños secos, ecológicos, que han tenido muy buena aceptación.

4.8. Algunas consideraciones sobre el patrón de asentamientos

Las grandes concentraciones urbanas son la excepción y no la regla en lo que a patrones de asentamiento se refiere, si bien conocemos las grandes ciudades

prehispánicas como El Tajín, o sabemos de la concentración urbana en Papantla que a la llegada de los españoles alcanzaba unos sesenta mil habitantes (Kelly y Palerm, 1952). Es ampliamente reconocido (Daneels, 2005) que una de las formas principales de ocupación territorial de las comunidades indígenas es el patrón disperso de vivienda, aunque cada unidad doméstica dependa de un centro político.

Este esquema de dispersión territorial fue duramente combatido por la corona española a través de las políticas de concentración de indios. Con ello, la población dispersa en los territorios era concentrada en pueblos con el fin de controlar política y económicamente a estos grupos (Solano, 2002; Fernández y Urquijo, 2006). Estas concentraciones de pueblos cumplieron con su objetivo en la Colonia; sin embargo, muchas regiones aisladas y de bajo control estatal mantuvieron la dispersión de su patrón de asentamiento y los pueblos ocuparon las tierras que podían laborar ya que en general el territorio tenía carácter comunitario.

Esta fue la situación de la población de nuestra área de trabajo. Ya Kelly y Palerm (1952) destacan este carácter disperso para la población de El Tajín hacia los años cincuenta; la concentración mayor en ésta obedeció fundamentalmente al despojo de tierras por los ganaderos mestizos de Papantla que obligó a la comunidad a congregarse; así mismo otros conjuntos familiares de viviendas fueron aumentando tanto por el crecimiento natural de la población, como por el asentamiento de familias en ellos, tal es el caso de El Zapotal y San Lorenzo Tajín, originalmente dependientes del propio Tajín y que ahora han logrado su autonomía al ser reconocidas legalmente como congregaciones y tener sus propias autoridades municipales (agente municipal), no es así con otras concentraciones que han venido creciendo separadas territorialmente de El Tajín pero aún dependen políticamente de este pueblo, los casos son La Ceiba y El Palmar, aunque hay intentos de ser reconocidos legalmente como congregaciones independientes. Podemos decir que esta conformación de congregaciones es un constante proceso en todo el siglo XX.

Un caso aparte es el de San Antonio Ojital. Dicha comunidad, dependiente en su momento también del El Tajín, se hallaba de manera dispersa en gran parte del territorio, ocupando muchas áreas de monumentos arqueológicos de la zona, esto motivó al Gobierno del Estado de Veracruz a realizar una “compra” de terrenos, adquirió cerca de 300 hectáreas, para la conservación de los monumentos arqueológicos. La compra fue realizada sin embargo bajo presión y a bajos precios, lo que generó descontento e incluso movilizaciones y ha sido uno de los temas de mayor conflicto entre el gobierno y las comunidades en la zona arqueológica (Nahmad y Rodríguez, 2002).

Este asunto generó una concentración de pobladores de San Antonio Ojital como un proceso de resistencia a las políticas del gobierno en su territorio. La comunidad gestionó la adquisición de un predio en las cercanías de su centro político y administrativo y ahí creó su nuevo fundo legal conformando una comunidad compacta. Esta concentración es un ejemplo cercano de un proceso que, iniciado en la Colonia, continúa hasta nuestros días.

Habremos de hacer una observación más sobre las características de estas comunidades dispersas: su centro administrativo se integra por la agencia municipal, la capilla o iglesia y la escuela, en el centro de ellos el palo volador, elemento fundamental de la ritualidad comunitaria; en torno a estos elementos se puede congregarse la nueva población compacta, tal hecho sucedió en El Tajín y en San Antonio Ojital, por lo que no existe un centro diseñado al estilo español, con una plaza central y en su entorno las principales edificaciones colectivas civiles y religiosas. Otro caso son las comunidades de asentamiento compacto, al parecer de larga tradición; el caso que ejemplifica esta situación es Plan de Hidalgo: la comunidad presenta un modelo urbano más parecido al que impusieron los españoles, la traza en cuadrícula y los principales edificios cívico-religiosos entorno a una plaza central.

El caso de Jorge Serdán parece ser similar a las congregaciones de El Tajín que poco a poco han obtenido su independencia política del pueblo matriz y se han

conformado como comunidades autónomas. Jorge Serdán es una comunidad que depende, agrariamente hablando, de Vista Hermosa, al formar parte de las tierras ejidales de esta población; sin embargo, conforma una comunidad con autoridades propias.

Como quiera que sea, las comunidades tienen ahora un patrón predominantemente compacto, a excepción de El Chote Coatzintla que es el único ejemplo de población dispersa que hemos trabajado hasta ahora, así que su desarrollo se da en los límites de los fundos urbanos que cada comunidad ha creado, muchos de ellos ya certificados por el PROCEDE, con lo que se dan problemáticas generales de falta de predios para el crecimiento natural de la población, por lo que se tiene que fraccionar cada vez más el solar familiar para alojar a las nuevas familias que van surgiendo.

El caso más severo de esta situación se da en la comunidad de El Tajín, la cual ha crecido en la subdivisión de sus solares entre los hijos que forman nuevas familias; sin embargo, ha llegado a un límite y han buscado nuevas alternativas, por lo cual la comunidad adquirió un predio, conocido como parcela 126, según denominación de la parcelación del siglo XIX que poseía PEMEX y que fue cedido a la población para su crecimiento urbano. Este predio se halla parcialmente en la poligonal de protección de la zona de monumentos arqueológicos de El Tajín, por lo que se ha impedido la construcción de vivienda, lo cual genera un severo conflicto.

4.9. Conclusiones del capítulo

No hay mucho que concluir de un capítulo que solamente es de contexto; sin embargo, habremos de decir que no es éste un estudio regional, que se inscribe sí en una región llamada Totonacapan por unos y centro norte de Veracruz por otros. En ella realizamos trabajos etnográficos en lo que llamamos nuestra área de estudio, un conjunto de siete comunidades del entorno de la zona

arqueológica de El Tajín que comparten su filiación al grupo lingüístico totonaco, un espacio geográfico y una historia común que hemos descrito.

Las comunidades son comunidades rurales, insertas en un proceso agrario que ha conllevado a límites en la propiedad de la tierra, lo cual a su vez ha generado procesos migratorios y cambios en las actividades económicas. Se mantiene la producción de autoconsumo, aunque la producción comercial de hoja de maíz, cítricos, vainilla, etcétera, tiende a ser predominante.

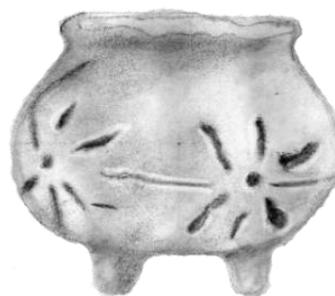
Los pueblos avanzan en la dotación de servicios para buscar salir de la marginación histórica en la que se encuentran; sin embargo, conservan importantes elementos tradicionales de su cultura, como la cohesión comunitaria, las fiestas tradicionales, la organización comunitaria que incluye la elección por asamblea de sus autoridades y el trabajo obligatorio conocido como “faena” en la región.

En este contexto se desarrolla la cerámica indígena que estudiamos, misma que describiremos ampliamente en el siguiente capítulo, el cual contiene nuestros datos de campo, nuestra etnografía de la cultura material.



PARTE III: Etnografía de la cultura material

5. Los datos etnográficos



5.1. Introducción al capítulo

En este capítulo se presentan los datos de campo que nos arrojaron nuestros trabajos de investigación en las comunidades de estudio; se han organizado a modo de llevar al lector por los espacios de la vida totonaca, describiéndola a partir de los usos de la cerámica en la vida cotidiana; este material es de gran importancia el eje que guía la estructura y contenidos del trabajo.

En un primer momento se describe el espacio fundamental de la producción, uso, reuso y disposición final de la cerámica, la vivienda, aunque se reconocen espacios externos a ésta en los que también tienen uso, principalmente de carácter ritual, como la iglesia y el cementerio.

En este inciso detallamos el proceso de producción cerámica, desde la obtención de los materiales para su fabricación, principalmente el barro, la arena como principal desgrasante y la leña, las técnicas de elaboración de las piezas y su cocción. Se busca no sólo dar cuenta en forma descriptiva de los procesos de fabricación y uso de la cerámica, sino de los factores que influyen en la continuidad y cambio en la producción y uso de estos bienes, tales como la dificultad en la obtención de los materiales o la influencia de materiales nuevos como plásticos y metales para la cocción de alimentos. También se analizan factores de carácter culinario, como el gusto de los alimentos cocidos en barro y con leña, o factores de carácter ceremonial, para dar cuenta de la permanencia en el uso y por tanto producción de piezas cerámicas.

Se describe a continuación los usos de la cerámica, a través del análisis de las distintas formas que se da a los materiales cerámicos, particularmente las de carácter utilitario, como comales, cajetes y ollas, y las que se destinan al uso ceremonial, particularmente incensarios, candeleros y contenedores de incienso. La descripción de los usos está asociada a los espacios en los que se realizan, así se van describiendo el solar, la cocina, el altar, como los principales espacios de la cerámica en la vivienda totonaca.

Cada forma y sus usos son analizados de forma analógica con información de carácter arqueológico o histórico para darles un contexto procesual o ubicarlas en relación con el desarrollo de forma y función en Mesoamérica.

Se describen también los procesos de especialización de la producción cerámica, así como su inserción en los canales de mercantilización, que ha adoptado actualmente una forma comercial, de carácter artesanal, y más allá del carácter de producción familiar para el autoconsumo.

5.2. La vivienda totonaca

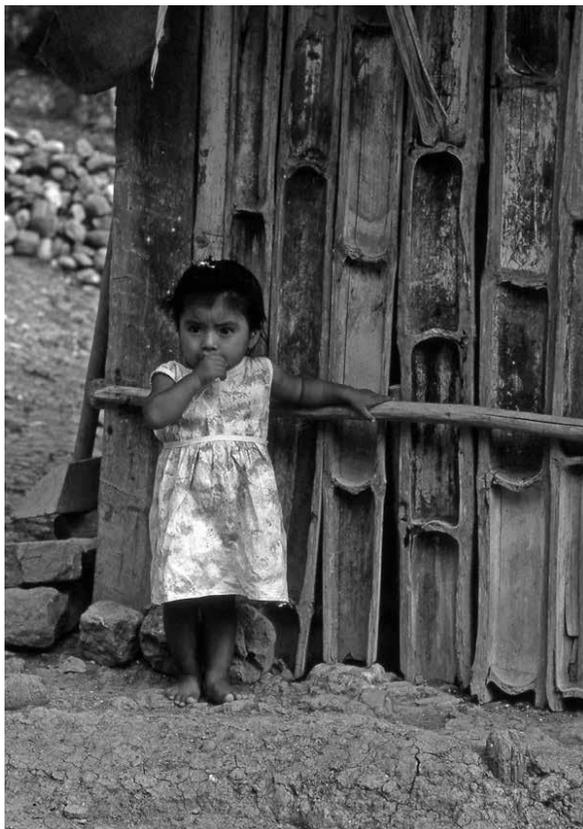


Figura 10: Isabel Kelly: *Niña totonaca con vestido industrial*, El Tajín, Veracruz, 1948
Tomada de Masferrer y Vázquez, 2013.

Destacamos a la niña descansando en el muro de tarro de la vivienda tradicional.

No podemos hablar de la cerámica sin describir los espacios en los que se desarrolla este elemento de la cultura material, tanto en su construcción como en sus principales usos. La vivienda es el espacio fundamental de la cerámica, aunque también los espacios rituales externos, como el panteón y el templo.

También existió el uso para el acarreo de agua hacia la vivienda, así como los usos de la cerámica en los campos, ya como portador de alimentos para el trabajo en la milpa, ya como parte integrante de las ofrendas depositadas en las parcelas, en los rituales agrícolas propiciatorios de buenas cosechas, usos que ya han desaparecido.

La investigación sobre la vivienda totonaca es escasa, situación grave ya que se observa una pérdida acelerada de elementos tradicionales, por lo que sería invaluable una investigación más profunda en este sentido; no nos fue posible desarrollarla por escasez de tiempo y por no ser el objetivo principal del trabajo. Algunos autores han abordado el tema. Maldonado (2015) en su tesis de doctorado hace una excelente relación de los estudios que hay sobre la vivienda indígena en el área huasteca-totonaca. Sin lugar a duda, el principal texto etnográfico de la vivienda totonaca de El Tajín lo constituye el clásico *The Tajin totonac* (Kelly y Palerm, 1952).

Describiremos la vivienda totonaca y sus principales espacios, a saber: el solar, el patio o huerto familiar, la cocina, la troja, el altar y el espacio dormitorio. En la vivienda se halla gran cantidad de objetos que forman parte de la cultura material de los totonacos de El Tajín, se hará referencia a ellos en la medida en que refuercen la descripción de este contexto de la cerámica, pero no se hará ni una descripción detallada ni un análisis de este conjunto de elementos de la cultura material, por no ser el objeto central de este texto.

Este acercamiento general a la vivienda y sus espacios será reforzado en los capítulos propios de la etnografía de la cerámica con una descripción más fina de ellos y su relación con el ajuar cerámico; en este capítulo pretendemos dar una idea de conjunto de la vivienda campesina.

5.2.1. El solar

El solar es el espacio no construido de la vivienda y el sustrato sobre el que se levantan las edificaciones. Es fundamental y adquiere diversas condiciones a lo largo del tiempo, pero sin duda es el espacio básico de todas las viviendas indígenas. Aún con la modernidad y el hacinamiento urbano, la gran mayoría de las casas cuentan con un espacio de patio o huerto familiar que les da el solar.

El solar ahora se encuentra delimitado por cercas o fronteras físicas que separan un solar familiar de los demás, ello por la congregación de las familias en pueblos y la creación de los fundos legales de los mismos. En épocas antiguas, en las que la población vivía dispersa o en las comunidades en las que aún lo hacen, el solar se encuentra menos delimitado, hay una mayor integración de la vivienda con el medio natural circundante.

En los pueblos compactos, ya con resolución de propiedad de PROCEDE para los predios urbanos, se encuentran delimitaciones entre los solares que generalmente son cercas vivas, construidas con especies vegetales, tales como tulipanes, cactáceas, tarros, etcétera, muchas veces los solares tienen comunicación entre si y los vecinos tienen autorización para cruzar el solar de junto para acceder a alguna calle contigua a su propiedad

En este espacio se encuentran las principales edificaciones mayores: dormitorio, cocina, troja, y altar; así como edificaciones menores como o el horno de pan, el temascal (elemento ya desaparecido como construcción permanente), los baños, los lavaderos, los corrales de gallinas, guajolotes y puercos.

El solar es el espacio del huerto familiar que incluye una gran variedad de especies comestibles de fundamental valor nutrimental (fundamental aporte de vitaminas), maderables, medicinales, de ornato o ceremoniales y son manejadas agroecológicamente por la familia, también ahí se crían las abejas melíferas. El acomodo de las especies útiles no es regular ni en los solares de población dispersa, ni en los de población compacta, se hallan las especies al gusto y acomodo de cada familia en particular de las mujeres quienes se encargan del cuidado del solar, con la ayuda de los niños y del marido en las tareas más pesadas, como la limpieza de malezas, la poda de árboles y el cuidado general de las plantas, las cuales incluyen medicinales, alimenticias, de ornato y para el culto.

En el solar se crían además los animales domésticos que requiere la familia, tales como gallinas, guajolotes, algunos patos y puercos, que son de carácter

alimenticio, también se mantienen los animales de carga burros, mulas y caballos, la población de estas especies han disminuido drásticamente con la introducción de caminos y de vehículos para el transporte de los productos a largas distancias, ahora los animales de carga son empleados para el traslado de productos en distancias cortas, por ejemplo de la parcela a la casa. Los animales de carga permanecen en los solares para proporcionarles alimento como maíz, pero son soltados en los potreros para que deambulen libremente.

Abundan los perros que son los guardianes del solar y avisan a sus habitantes de la llegada de personas ajenas al predio, también en el solar se encuentran las ollas en las que se produce miel de abejas meliponas, antes muy extendido su uso en las familias totonacas y cada vez más reducido, de este aspecto hablaremos al estudiar los usos de la cerámica.

El patio es el espacio de sombra para reposar de los intensos calores del día, lugar de juego de los niños y espacio en donde se guardan las cerámicas mientras no se usan.



Figura 11: Conjunto de viviendas tradicionales en la comunidad de Plan de Hidalgo.
Fotografía: Daniel Nahmad.

5.2.2. La construcción de la vivienda

La vivienda ha venido sufriendo transformaciones en su construcción, fundamentalmente por los cambios ambientales y la pérdida de materiales que ello implica, pero también por la introducción de nuevos materiales por la modernidad.

Comunidades tradicionales, como Plan de Hidalgo, aún conservan casas de hechura tradicional en sus solares, muchas de ellas son cocinas, esto no sólo por cuestiones materiales, sino por la resistencia cultural del pueblo en general, mientras Tlahuanapa construye con ladrillos porque ahí los producen y El Chote Coatzintla se transforma en concreto por la cercanía a la ciudad.

La pérdida de elementos de la casa tradicional se hace mayor con la muerte de los conocedores de la técnica constructiva, con ellos muere la socialización de los conocimientos y las jóvenes generaciones están condenadas cada vez más a contratar albañiles o hacer autoconstrucción de concreto o láminas, además de que se pierden importantes elementos de cohesión social como la mano vuelta o trueque, nombres que se les da al trabajo voluntario para la construcción de casa, la cosecha u otras actividades.

Se tiene la referencia de que las construcciones principales tenían una disposición con respecto a la salida del sol, la puerta principal se orientaba en esa dirección; sin embargo, la misma tendencia a la concentración de las casas en los pueblos, la pérdida de espacios amplios para la edificación y la de la tradición han hecho que se olvide el sentido de la orientación en la vivienda, pudiéndose ubicar de cualquier forma, muchas veces determinada por el predio y su ubicación hacia la calle.

La estructura de la construcción tradicional se basa en cuatro horcones enterrados en lo que serán las esquinas que soportarán a la casa, éstos se hallan amarrados entre sí por cuatro horcones más que cierran la estructura en

la parte superior, sobre ellos se levanta el techo de cuatro aguas, con una estructura también de maderas rollizas y recubierto de zacate colorado o de palma, ya sea real o redonda. Toda la estructura y el techo están amarrados con bejucos, esto es, lianas de las selvas y acahuales del entorno. Finalmente las paredes pueden ser de madera (aunque ya casi no se construyen), de tarro (bambú local) o de maderas rollizas, estas dos últimas pueden estar recubiertas de un embarre, enjarre en la expresión local, tecnología de la cual sólo quedan algunas muestras menores. Mostramos una fotografía antigua del archivo de Isabel Kelly donde se puede apreciar esta tecnología de la vivienda (figura 13).

La construcción con techo de zacate se acabó. No hemos encontrado ningún ejemplar actual, aunque tenemos reporte de algunos pero no pudimos acceder a ellos. La importancia antigua del zacate en la construcción puede observarse en la toponimia hay un pueblo cuyo nombre es Zacate Colorado cerca de Poza Rica. Uno de los restaurantes de la zona arqueológica conservaba un techo de zacate; sin embargo, a nuestro arribo para hacer esta investigación había sido sustituido por palma al cumplir su ciclo de vida el cual es de entre quince y veinte años, si está bien hecho y con mantenimiento adecuado.

El techo de palma se conserva de manera importante en algunas comunidades como Plan de Hidalgo, en donde hay palmares suficientes para su mantenimiento y nuevas construcciones. La existencias de palmares es fundamental en la conservación de este elemento de la casa tradicional, el cual también ha sido incorporado en algunas estructuras comerciales vinculadas al turismo de la zona, fundamentalmente los restaurantes. Su importancia también se manifiesta en la toponimia, existe en nuestra área de trabajo una comunidad de nombre Plan del Palma; la cual, aunque no forma parte de esta investigación, pudimos observar la persistencia de este material y por tanto de casas tradicionales.

La teja se sigue usando, mayormente en comunidades ladrilleras, como Tlahuanapa y El Chote Papantla, en donde existe una fuerte producción de estos

materiales desde el siglo XIX. Quizá estas comunidades los proveyeron a la ciudad de Papantla en su edificación; desconocemos con que antigüedad se dio esto; ahora la teja se produce poco y es un elemento de lujo en la construcción residencial de las ciudades.

Dominan sin embargo cada vez más los techos de lámina de cartón o de zinc éstos pueden soportarse en las estructuras tradicionales, y por supuesto los techos planos de concreto colado, los cuales ya irremediablemente implican la construcción de casas de concreto, las cuales son más abundantes en comunidades con mayor integración al mercado y en las que sus miembros pueden adquirir los materiales y pagar la mano de obra que se requiere para levantarlas. Muchas veces se trata de autoconstrucción, ya que muchos hombres de las comunidades trabajan como albañiles en las ciudades cercanas, tal es el caso de El Zapotal Santa Cruz y El Chote Coatzintla.

Las casas de paredes de madera aún se pueden observar en varios conjuntos habitacionales, ello fundamentalmente por la durabilidad del material, ya que en la actualidad se construyen muy poco pues no existen los grandes árboles que antes abundaban para la obtención de los tablones que conforman la estructura de la casa. Los conjuntos de viviendas de grandes tablones nos hablan de las épocas de los magníficos bosques tropicales que desaparecieron ante la producción moderna.



Figura 12: Casa de madera y teja de doña Isabel Villanueva, Zapotal Santa Cruz.
Se observa el sistema de recolección de agua por goteo.
Fotografía: Jesús Trejo

Las construcciones de maderas rollizas (ramas gruesas), de tarro (bambú local) o costaneras (los costados de los troncos maderables convertidos en tablones) son las más abundantes, con techos de diverso material; fundamentalmente las cocinas son construidas de esta manera ya que muros de esta naturaleza operan como chimeneas y permiten la ventilación del espacio donde se hacen los alimentos.

Los muros de embarre o enjarre, hechos con una estructura de ramas, tarros y bejucos y recubierta de lodo han desaparecido, no sabemos cuál es la razón, pero de lo que registró fotográficamente Isabel Kelly en los años cincuenta, no quedan más que algunos elementos aislados en la comunidad de El Palmar y en Chote Coatzintla (véanse las imágenes publicadas por Masferrer y Vázquez 2013: 57). Doña Josefa nos dijo que los espacios construidos de su vivienda, en

tiempos pasados eran de embarre, pero que ya no se siguió construyendo así, no supo explicar por qué se dejó de hacer esta práctica.

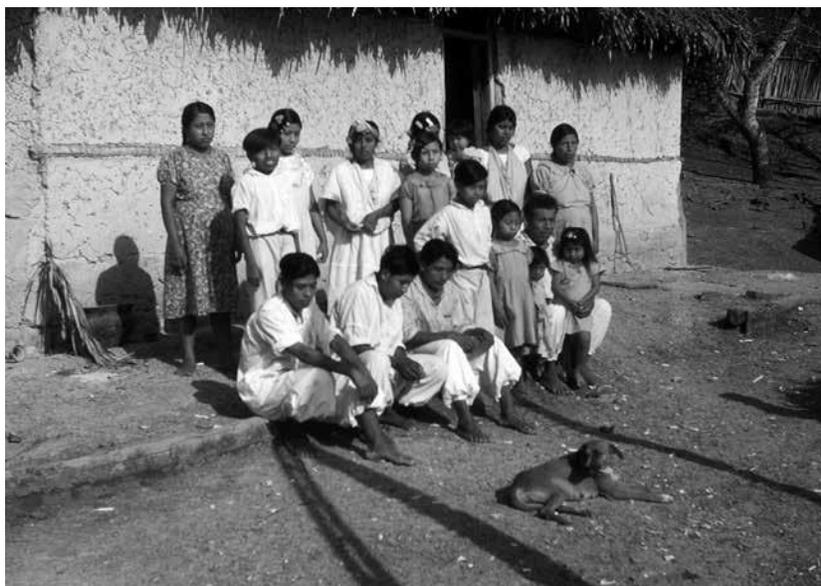


Figura 13: *Isabel Kelly*, Familia totonaca, El Tajín, Veracruz, 1947
Tomada de Masferrer y Vázquez, 2013. Fotografía empleada para ejemplificar el uso del enjarre o embarre en la vivienda, técnica ya en desuso.

Lo que ahora aumenta son las construcciones de “material”, el concreto avanza apresuradamente en el paisaje de los pueblos y junto con él los techos de lámina de cartón o lámina de zinc.

No existe un patrón de distribución espacial de los conjuntos en las viviendas. Muchas veces se hallan conjuntos de unidades de vivienda en torno a un patio donde se desarrolla la actividad fundamental, otras se trata de conjuntos agregados entre sí. Las principales unidades de la vivienda son el dormitorio, que frecuentemente incluye el altar, aunque también suele construirse un espacio exclusivo para éste, la cocina, lugar central y fundamental en la vida familiar, la troja, lugar de almacenamiento de maíz y otros productos agrícolas o de herramientas para las labores agrícolas o domésticas.

Es interesante hacer notar que las unidades construidas con materiales modernos son equipadas con muebles también modernos, como salas y

comedores, computadoras, televisores y estéreos se construyen también cocinas integrales de gran actualidad. Sin embargo la persistencia de la cocina tradicional es de gran relevancia, ésta se ubica muy frecuentemente en la parte posterior de las casas modernas y ahí es el centro de la actividad familiar. La cocina de maderas rollizas sigue permitiendo el uso del fogón de leña y así la gastronomía tradicional perdura en muchos de sus aspectos. Asimismo, las cocinas tradicionales son durables debido a que el humo del fogón ahuyenta al comején que apolilla la madera y la palma.

En el solar también se levantan dos importantes construcciones menores: el horno y el temazcal. El temazcal atrás de la vivienda y lo ocupan las mujeres para ayudar a cicatrizar lo que fue la labor de parto, así también para curar algunas enfermedades, tales como el espanto, o en su caso, cuando se realiza algún ritual. En el temazcal totonaco las piedras calientes se colocan adentro y se utilizan para el baño hojas aromáticas, tales como acolló, pimienta, cedro, limonaria. También se mantiene un tambo con agua tibia para ir remojando la cara y poder estar más tiempo dentro. Desafortunadamente ya no pudimos localizar ningún temazcal construido en las comunidades estudiadas, ahora los temazcales se hacen temporales con estructuras de tarro (bambú) y cubiertos con cobijas o telas. Los temazcales de embarre dejaron de construirse y se han perdido, aunque conservamos la esperanza de que alguno quede en alguna comunidad para poder hacer el registro

El horno sin embargo sigue siendo un elemento importante en la vivienda. Se construye de piedras unidas por argamasas de barro, muchos de los hornos observados están hechos de piedras de reuso de las zonas arqueológicas por la ubicación de las familias sobre los antiguos asentamientos prehispánicos. Este elemento está colocado en el patio de la casa, se utiliza para elaborar pan, generalmente en la celebración del día muerto. Frecuentemente se aprovecha el espacio y el fuego para realizar la cocción de alguna cerámica que pueda colocarse dentro de él.

Anexamos a este capítulo los levantamientos arquitectónicos y fotográficos de cuatro viviendas en donde estudiamos los usos de la cerámica (figuras 14, 15, 16, 17). Las viviendas son de algunos de nuestros principales informantes y pueden dar al lector una idea de lo que estamos describiendo, en los planos de levantamiento arquitectónico hemos destacado los elementos más importantes, así como la distribución de la cerámica en el espacio, así como otros elementos que describimos en nuestros textos.

Es en estos espacios de la vivienda en donde se realizan las principales actividades relacionadas con la cerámica, desde su fabricación hasta su uso y su desecho. Pasaremos ahora a la descripción de cada una de ellas yendo por los distintos espacios de la vivienda indígena.



Fotografía 1
Cocina. Muro bajo de bajareque, carrizo y bejuoco,
estructura de madera, techo de lámina a dos aguas.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 2
Cuarto. Muro bajo de bajareque y carrizo, estructura
de madera, techo de palma a cuatro aguas.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 3
Horno. Estructura de madera en cubierta, techo de
lámina.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



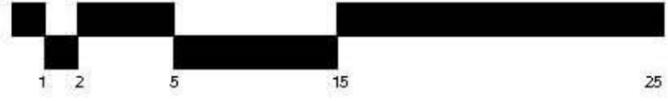
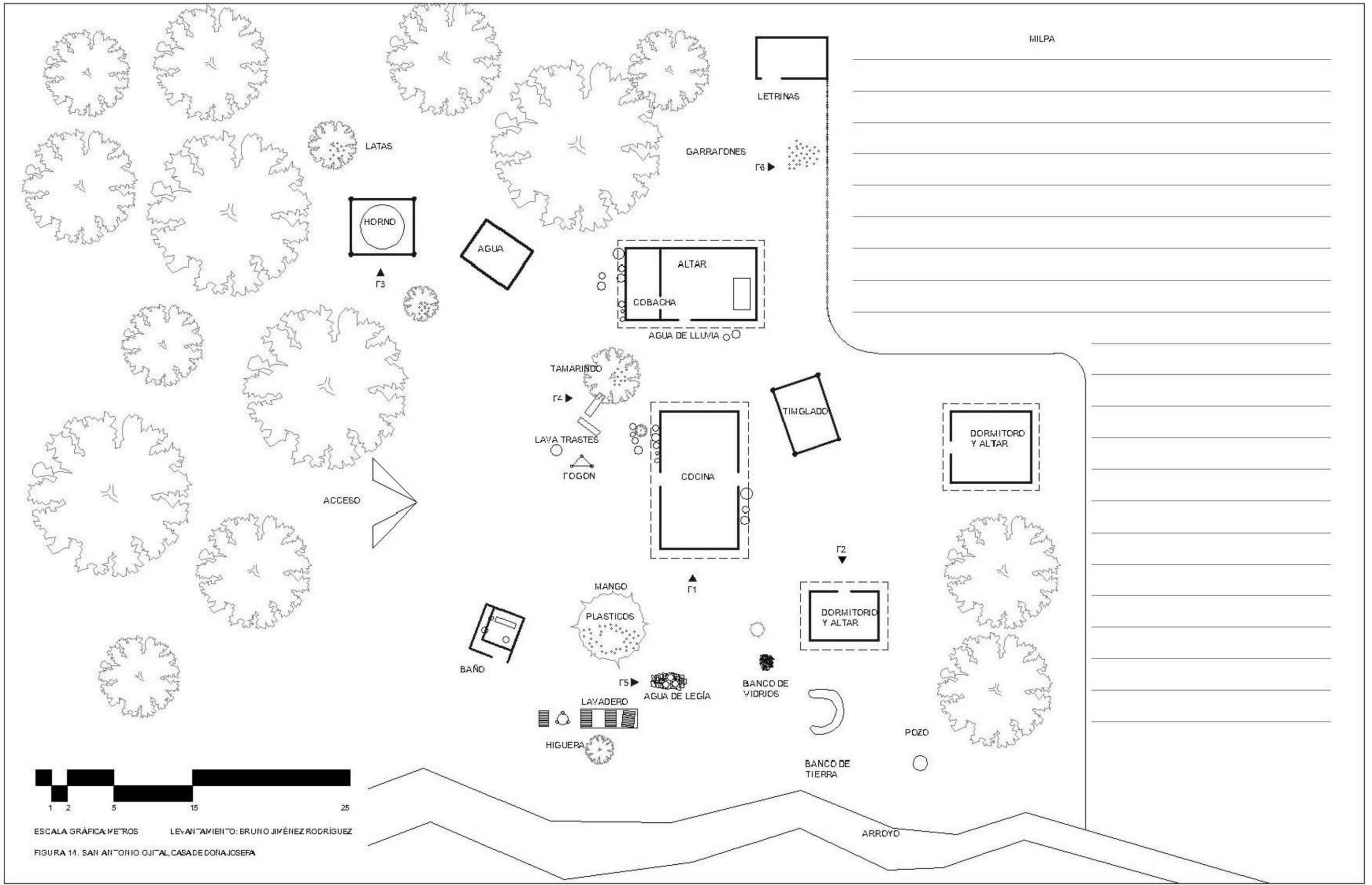
Fotografía 4
Cocina. Muro bajo de bajareque y carrizo, estructura
de madera, techo de lámina dos aguas. Diferentes pie-
zas cerámicas. Doña Josefa observando.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 5
Agua de legía sobre estructura de piedras
crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 6
Depósito de agua en garrafones
crédito: Daniel Nahmad Molinari



ESCALA GRÁFICA METROS LEVANTAMIENTO: BRUNO JIMÉNEZ RODRÍGUEZ

FIGURA 11. SAN ANTONIO OJITAL, CASA DE DOÑA JOSEFA



Fotografía 1
Cocina. Muro de carrizo, estructura de madera, techo de lámina a dos aguas.

crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 2
Cocina. Muros de carrizo, madera y ladrillo rojo recocido, estructura de madera, techo de lámina tipo teja.

crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 3
Cuarto. Muros de ladrillo rojo recocido, techo de teja a dos aguas.

crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 4
Exterior.

crédito: Daniel Nahmad Molinari



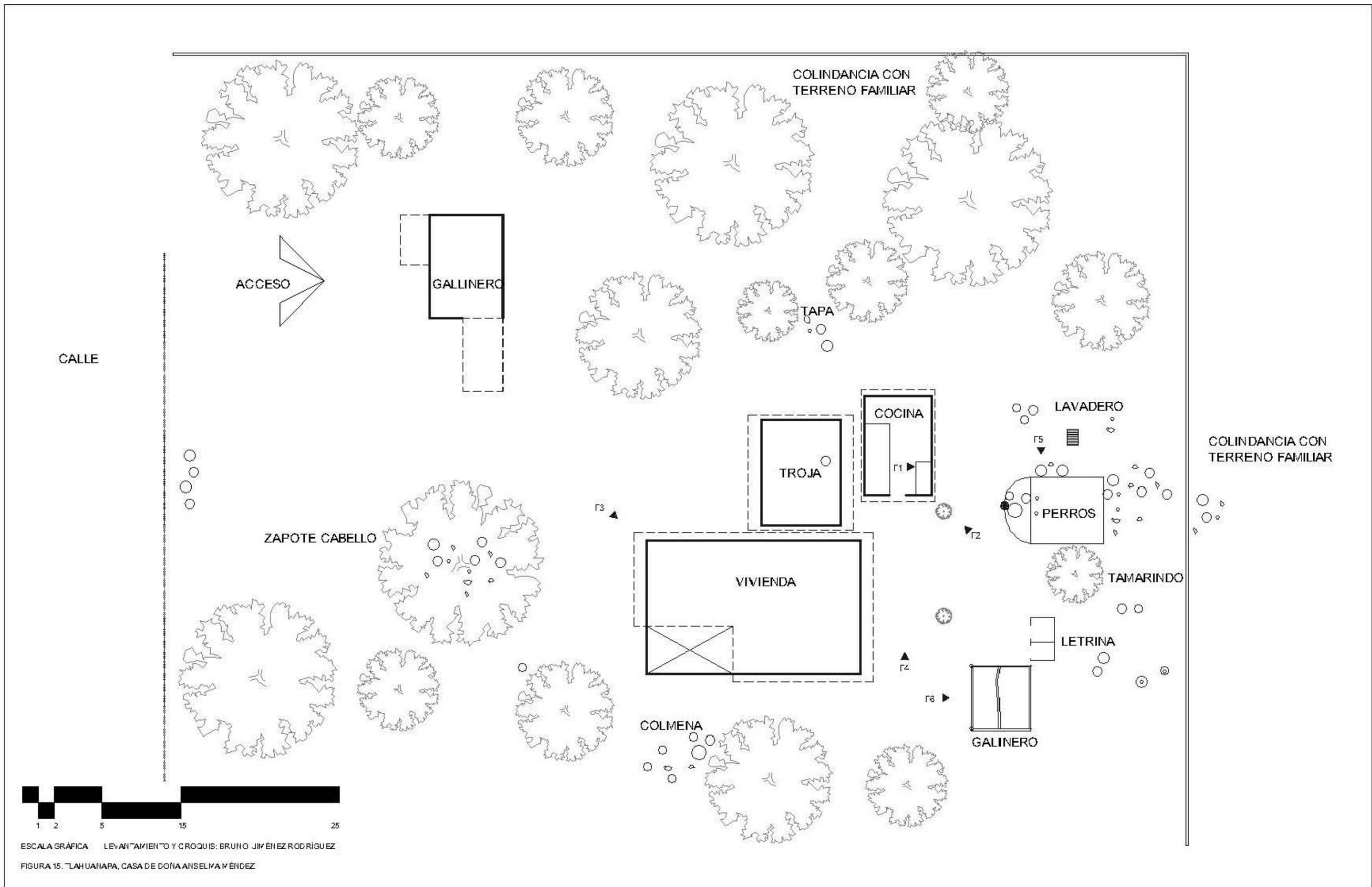
Fotografía 5
Estructura para animales.

crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 6
Gallinero.

crédito: Daniel Nahmad Molinari



ESCALA GRÁFICA LEVANTAMIENTO Y CROQUIS: BRUNO JIMÉNEZ RODRÍGUEZ

FIGURA 15. TLAHUAPA, CASA DE DOÑA ANSELMA MÉNDEZ



Fotografía 1 y 2
Cocina. Muros de carrizo y bejuco, techo de palma a cuatro aguas, estructura de madera. Doña Teodora en altar.



Fotografía 3
Depósito de leña. cuartos con muros de carrizo, techo de lámina a dos aguas. En el fondo construcción de concreto.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 4
Altar. Construcción de ladrillo rojo recocido, techo de lámina con estructura de madera a dos aguas.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



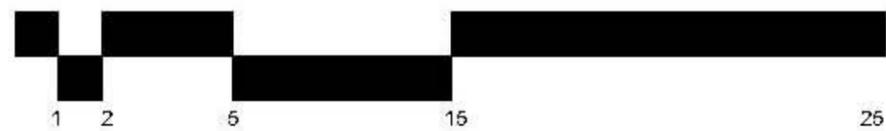
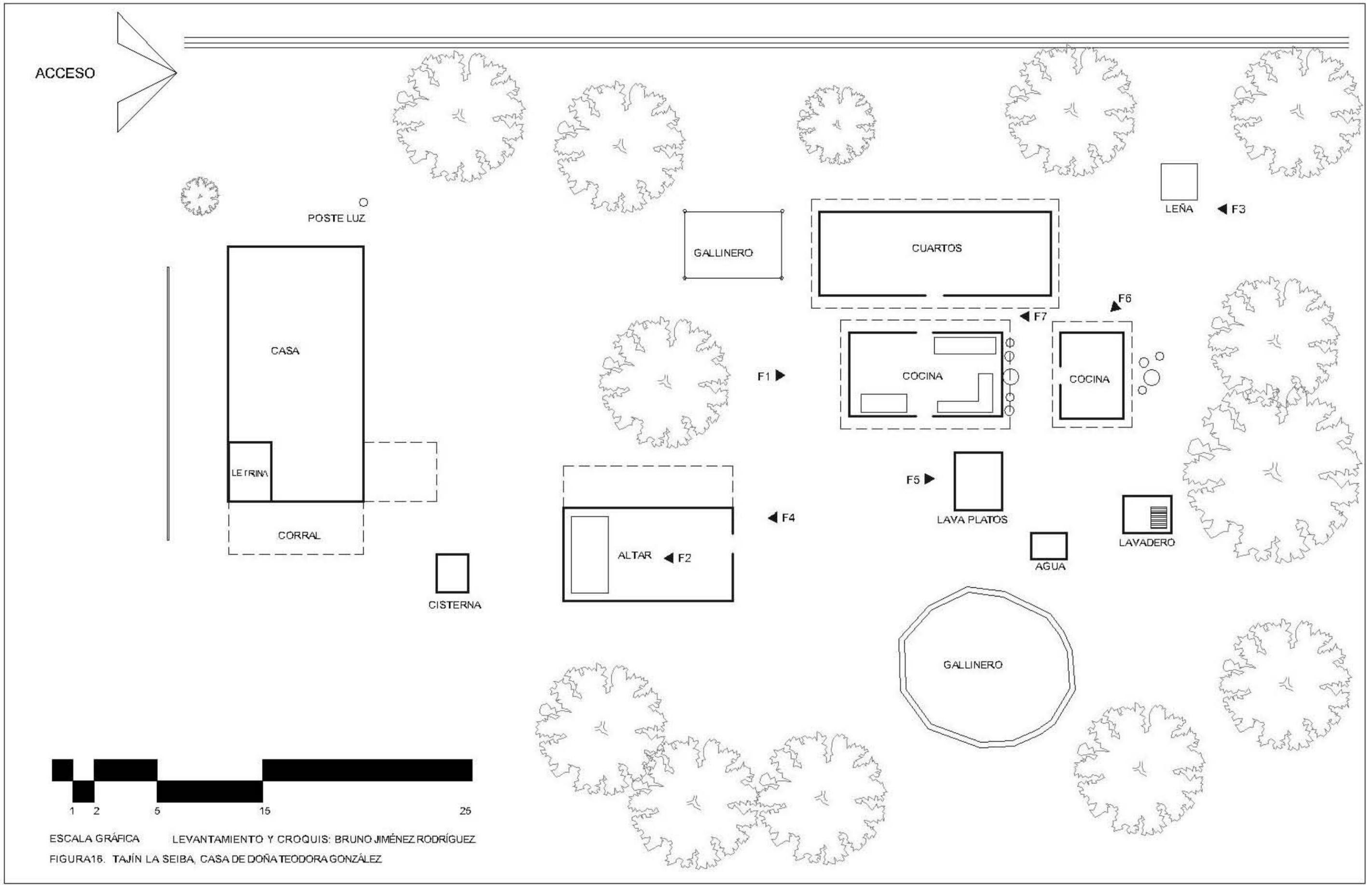
Fotografía 5
Lava platos. estructura de madera, techo de lámina a una agua.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 6
Cocina. Muros carrizo, techo de palma a cuatro aguas.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 7
Pasillo de cocina y cuartos. Muros de carrizo y bejuco, techo de palma y lámina. Estructura de madera.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



ESCALA GRÁFICA LEVANTAMIENTO Y CROQUIS: BRUNO JIMÉNEZ RODRÍGUEZ
 FIGURA16. TAJÍN LA SEIBA, CASA DE DOÑA TEODORA GONZÁLEZ



Fotografía 1
Gallinero
crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 2
Apiario. Estructura de madera, techo de palma y bejuco a dos aguas. piezas cerámicas.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 3
Cuartos, lámina para recolección de agua pluvial.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



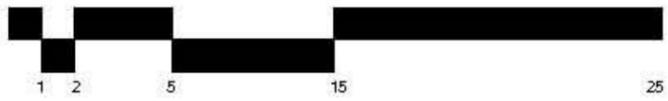
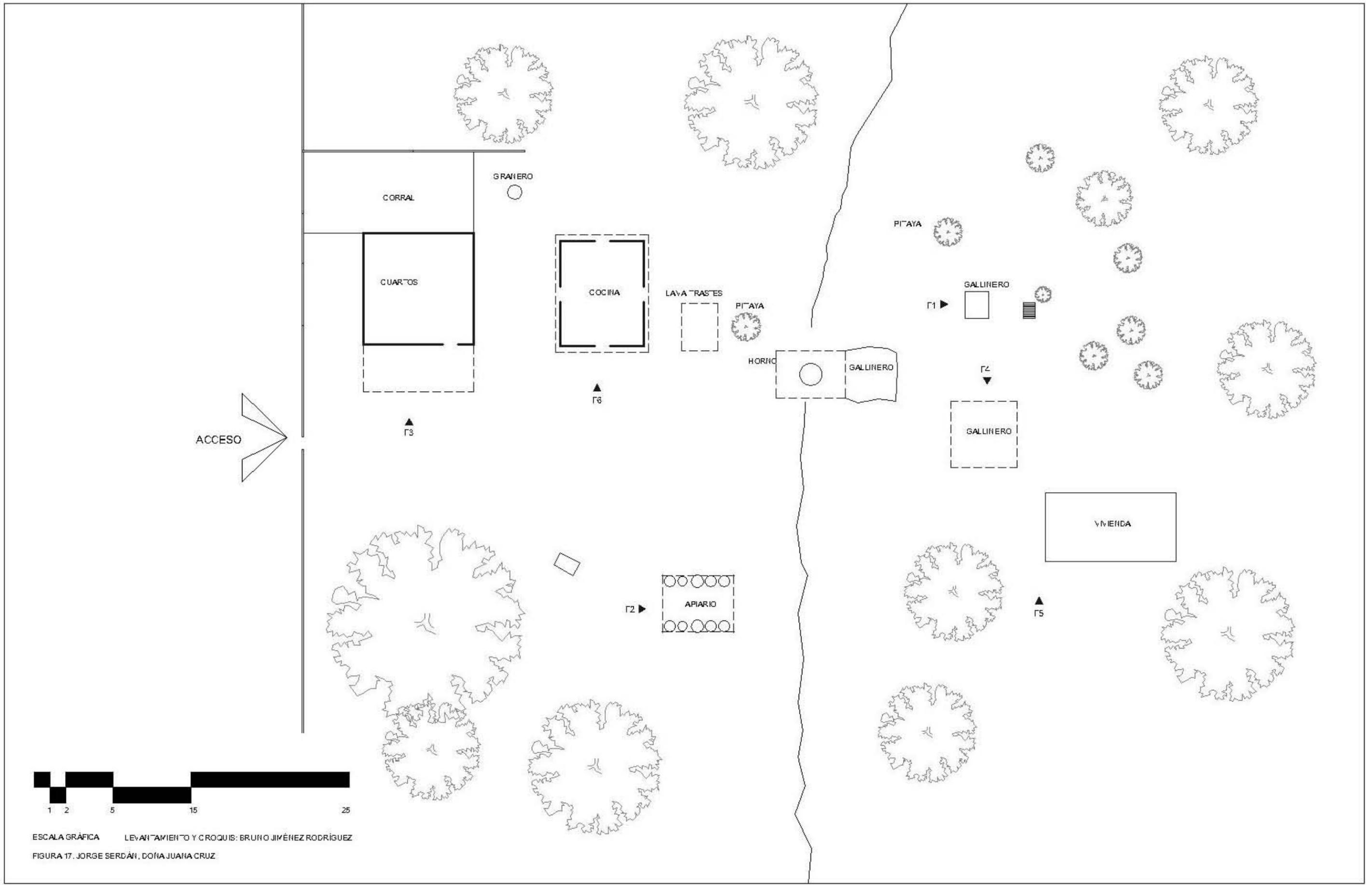
Fotografía 4
Gallinero. Muros de carrizo y madera, techo de palma a cuatro aguas.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 5
Gallinero y cuartos.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



Fotografía 6
Cocina.
crédito: Daniel Nahmad Molinari



ESCALA GRÁFICA LEVANTAMIENTO Y CROQUIS: BRUNO JIMÉNEZ RODRÍGUEZ
 FIGURA 17. JORGE SERDÁN, DOÑA JUANA CRUZ

5.3. La producción cerámica



Figura 22: Ceramista Plácida Moreno elaborando un comal, Tlahuanapa.
Fotografía: Alejandrino García.

5.3.1. La ceramista

A la cerámica en la región se le conoce como “el barro”, dando el nombre del material con que se fabrica al producto que se obtiene. Es una actividad que se ha realizado durante siglos en el nivel doméstico, esto es, no existe evidencia de la existencia de un grupo especializado en la comunidad o la región que produzca para satisfacer las necesidades de las familias a través del mercado. La producción por tanto se ha realizado de manera familiar: cada unidad doméstica produce las piezas de cerámica que requiere para su vida diaria. Sólo ahora con la modernidad y el abandono de la producción familiar, algunas ceramistas se han especializado y producen para comercializar.

La producción de la cerámica ha sido hecha tradicionalmente por las mujeres, registramos algunos casos en los que los hombres saben hacer cerámica, pero no se dedican a ello en la especialización del trabajo familiar por género. En la comunidad de Tlahuanapa un hombre realizó algunas vasijas de juguete para sus nietos; en esta comunidad un hombre aprendió a trabajar el barro, posteriormente emigró a trabajar en Puebla, en San Miguel de las Cazuelas (véase capítulo de las cerámicas externas) donde aprendió la técnica de las cerámicas vidriadas y posteriormente, a su regreso, ejecutó estas técnicas en la comunidad; las que no se difundieron entre los productores locales de cerámica, sin embargo sus hijas fueron quienes iniciaron los talleres de producción cerámica con técnicas modernas en El Chote, cuestión de la que hablaremos adelante.

Es muy interesante hacer notar que, a pesar del contacto por largo tiempo con cerámicas de factura diferente, a través del comercio, esto es, con otras formas y otras técnicas, la elaboración alfarera permanece con las antiguas técnicas de producción y las formas tradicionales de la cultura totonaca. No existe un proceso de adopción de técnicas ni de formas cerámicas, aunque se utilicen las vajillas de producción foránea.

Los hombres contribuyen en la producción cerámica con la dotación de leña, actividad que incluso es paralela al aprovisionamiento de leña para la cocina. Pueden también apoyar a la mujer en la extracción y acarreo del barro de los yacimientos, pero es ella la portadora de los conocimientos y la práctica para la elaboración de las vasijas. Los niños ayudan a las mujeres ceramistas, de ahí que algunos hombres conozcan de la técnica, ahí van aprendiendo y las niñas se van especializando como lo hicieron sus madres y abuelas en el manejo del barro para la construcción de las piezas de la vajilla, necesarias para la vida diaria de la unidad doméstica. Desafortunadamente esta cadena de socialización de los conocimientos de la producción cerámica se va rompiendo y ahora muy pocas mujeres jóvenes realizan alfarería y casi ninguna niña la está aprendiendo.

Por esta especialización de la mujer en la producción cerámica es que los espacios dedicados a esta son los fundamentales de la actividad femenina. Las piezas son fabricadas principalmente en la cocina, en la que la mujer habilita espacios y herramientas para producirlas. También se extiende la producción al solar donde, bajo una sombra, puede instalarse la mujer ceramista a modelar sus piezas de barro, las cuales serán quemadas en el propio solar a cielo abierto. La actividad cerámica es realizada a la par de otras actividades en el hogar, como el cuidado de los niños, la preparación de los alimentos y el cuidado y arreglo del solar.

El solar junto con la cocina son espacios de actividad preponderantemente femenina; la milpa, la selva y los acahuals son espacios esencialmente masculinos, aunque no son exclusivos, ya que la mujer puede participar en las actividades de la milpa o la recolección de plantas o leña en la selva y el acahual y el hombre puede participar en la actividad necesaria de la vivienda, como las reparaciones y cambios de techumbre, o en la limpieza del solar.

Tomamos conocimiento de un abandono de vivienda por fallecimiento. Era una vivienda aislada en la punta de un cerro en la que habitaban dos viejos viudos, ahí se encontraban todos sus enseres domésticos, los dos hombres realizaban las actividades femeninas sin ningún problema y mantenían el ajuar doméstico, el cual fue adquirido por el proyecto al dueño actual del terreno e incorporado a la colección etnográfica. El dato nos habla de la capacidad de los hombres para realizar actividades femeninas; sin embargo, la separación de roles es marcada en la cultura totonaca, aun actualmente cuando las mujeres también participan en actividades económicas fundamentales de la familia, como el trabajo en el comercio en la zona arqueológica o la producción de artesanía para la venta comercial.



Figura 23: Doña Placida Moreno elaborando una olla de barro en su cocina de la comunidad de Tlahuanapa.
Fotografía: Alejandrino García.

5.3.2. Aprovechamiento de materiales.

La fabricación de cerámica comienza con el aprovisionamiento de los recursos, fundamentalmente barro o arcilla, arena que sirve de desgrasante y leña para la cocción de las piezas.

La descripción del aprovisionamiento de los recursos para la fabricación cerámica tendrá que verse en un sentido diacrónico, ya que los cambios en la vida de la sociedad totonaca por el desarrollo de la modernidad se han reflejado sin lugar a dudas en el control, manejo y disposición de los recursos naturales en

general y particularmente en los destinados a la producción cerámica. Veamos entonces cómo se da este proceso en la línea del tiempo.

En la época antigua, el aprovisionamiento de recursos se dio de manera comunal, pasando por diversas formas de tenencia, pero fundamentalmente se daba en un concepto de acceso a las tierras para toda la comunidad, aunque algunas fuesen consideradas de usufructo de unidades domésticas particulares, tal es el caso de las milpas. Sin embargo, había una redistribución por vía de la ayuda en el trabajo, como las ayudas mutuas o mano vuelta que fueron de gran importancia para las sociedades antiguas y que aún tienen significación en las poblaciones rurales de nuestra área de estudio.

Esta estructura de tierras comunitarias es característica de las sociedades preindustriales, rurales y comunitarias; es contra ellas que se dan los embates de las fuerzas del desarrollo capitalista, que buscan la apropiación de recursos y la liberación de fuerza de trabajo para el ejército industrial de reserva, tal como lo describió Carlos Marx en el capítulo XXIV de *El Capital* (Marx, 1982).

Esta situación de nivel mundial se da en nuestra región con características propias y que provienen del desarrollo del capitalismo, con las particularidades que ha adquirido en la lucha de clases de nuestra nación. Primeramente, las estructuras comunitarias fueron la base de las sociedades prehispánicas, de hecho éstas se constituyeron en la forma de gobierno a través del *calpulli* y el *altepetl* (Carrasco y Broda, 1980). La ruptura viene con la Conquista, este movimiento poblacional, económico y político no es más que una empresa del incipiente capitalismo que se desarrollaba en Europa.

Es así que durante la Colonia se imponen los modelos de apropiación de tierras y trabajo a partir de las instituciones de la encomienda y el repartimiento, lo que deja a los indios a merced de españoles acaudalados. Sin embargo, la explotación se da también por cargas tributarias a las comunidades, situación que violenta a los pueblos pero les permite mantener la estructura comunitaria de producción y organización social. Se imponen nuevas formas, como la vida

en pueblos concentrados, que como hemos visto, no se aplicaron sistemáticamente entre los totonacos de la región y de nuestra área de estudio, lo que permitió el asentamiento disperso hasta nuestros días; los procesos de concentración más recientes han sido motivados por otros factores.

Durante el siglo XIX las fuertes movilizaciones indígenas se dan por la lucha por la tierra, pero también por la resistencia contra la imposición de nuevos patrones sociales y los atentados contra la cultura y tradiciones comunitarias. Los gobiernos de la Reforma reparten a mediados del siglo XIX grandes extensiones de tierra entre los indígenas de Papantla, con lo que se crea un nuevo modelo agrario; sin embargo estas tierras no son entregadas en comunidad para las poblaciones, sino que se otorgan como propiedad privada, al dotar de lotes a los indígenas, agrupados en los predios y parcelas a cada campesino en forma individual (Chenaut, 1995).

Aun sobre esta estructura de concepción privada de la propiedad de la tierra, las comunidades siguieron manteniendo estructuras sociales de apropiación comunitaria sobre el territorio, lo que se hace evidente en el uso libre de accesos y veredas por entre las tierras de usufructo particular de unidades domésticas, y en la utilización de las selvas y acahuales del territorio para el aprovisionamiento de leña y productos alimenticios, medicinales y rituales de recolección, así como la cacería en el monte, situación similar se daba con el acceso a fuentes de agua, como los manantiales y arroyos. Así, aunque había un sistema de propiedad privada de las tierras, por el sistema de lotes y parcelas, la concepción y uso del territorio permanecían en un modelo comunitario.

La misma situación ocurría para el acceso a fuentes de aprovisionamiento de barro y arena para la fabricación de cerámica: los yacimientos eran aprovechados de manera comunitaria por la población, independientemente de la propiedad en que se hallasen. Un caso relevante lo constituyen los yacimientos de barro de los que se proveía la comunidad de Cuyuxquihui, los cuales incluso no se encuentran en las tierras de la propia comunidad, sino que

en la de Pueblillo, lugar al que llegaban pobladores de diversas comunidades a aprovisionarse de barro, el cual es de la calidad necesaria para la fabricación de buena cerámica. Creemos que este carácter de yacimiento de importancia para la producción cerámica lo conserva Pueblillo desde la época prehispánica, cuestión que investigaciones arqueológicas futuras probablemente resuelvan.

La situación permaneció más o menos de la misma manera hasta el desarrollo del neolatifundio a mediados del siglo XX, donde nuevos pobladores, fundamentalmente españoles y mestizos, desarrollaron un intenso acaparamiento de tierras desde la ciudad de Papantla, para el desarrollo de una actividad que transformó el rostro del área de estudio, de la región y de la nación: la ganadería.

Los intensos procesos de privatización de la tierra para la implantación de la ganadería, significaron el despojo de tierra por distintas vías a las comunidades, que habían conservado el modelo de la propiedad privada por lotes y parcelas. La compra y el despojo han dejado a varias poblaciones sin el recurso y los límites de las propiedades ganaderas han llegado a absorber incluso espacios de importante carácter ritual comunitario, tal es el caso del panteón de El Tajín, ahora los difuntos tienen que ser enterrados en un nuevo panteón.

Las comunidades que lograron la dotación ejidal de sus tierras durante el periodo revolucionario, y que cuyo reparto fue intenso durante el cardenismo, han logrado mantener una mayor integridad de sus territorios ante la voracidad de la ganadería de los terratenientes, esto está documentado de manera brillante en el texto de Ramírez Melgarejo (2002).

La situación del uso particular y privado de las tierras se vio agravada durante la segunda mitad del siglo XX por dos factores fundamentales: por un lado el aumento demográfico que repercutió en la presión poblacional sobre el recurso tierra, situación que en parte hemos visto para los terrenos urbanos o solares: esto se dio de manera similar para los predios de producción rural, dividiendo la

tierra entre los herederos o propiciando la salida de la mano de obra excedente que la comunidad no puede ocupar, para trabajar en las ciudades.

Por otro lado, las reformas al artículo 27 constitucional fueron un nuevo embate a la estructura agraria comunitaria tradicional; con estas reformas la privatización de la tierra de los ejidos se consolidó y extendió al aplicarse la certificación de títulos de propiedad entre los poseedores de tierras, a través del programa conocido como PROCEDE (Programa de Certificación de Ejidos).

Este hecho generó una fuerte modificación en el control de recursos que habían sido considerados comunes durante mucho tiempo. Así los propietarios legitimados por el Estado podían cercar sus predios y limitar el acceso de la comunidad a sus propiedades sin sanción social, lo que afectó los caminos y veredas tradicionales, el acceso a fuentes de aguay, lo que a nosotros nos interesa, el acceso a los yacimientos de barro y arena para la fabricación de cerámica.

La situación fue similar a lo ocurrido con el acceso a las fuentes de aprovisionamiento de combustible, los reductos de selva o los acahuales, en donde se puede encontrar madera para la combustión para el cocimiento de los alimentos o de la misma cerámica: quedaron en las propiedades particulares de los pobladores, muchos de los cuales prohíben el acceso a la gente, ya que conservan el recurso para el uso de su unidad doméstica o de sus familiares.

Las mujeres continúan produciendo sus piezas de barro al obtener la materia prima de manera subrepticia en los antiguos yacimientos de acceso ahora prohibido, o yacimientos de menor calidad como en Cuyuxquihui, o trasladándose largos tramos, quizá a otras comunidades, como es el caso de Jorge Serdán, donde las mujeres buscan el aprovisionamiento en los terrenos de familiares en la vecina población de Vista Hermosa.

La comunidad de La Ceiba-Tajín recolecta su barro en algunos espacios cercanos, aunque uno de los mejores yacimientos ha quedado atrapado en los predios urbanos de El Tajín y su acceso ha sido eliminado por la propiedad del

solar en el que se encuentra: incluso se han construido casas sobre los yacimientos de barro de esta comunidad. Similar situación sucede en Jorge Serdán, Tlahuanapa y El Tajín, en donde la construcción de viviendas recubrió yacimientos cercanos de barro de buena calidad, obligando a las ceramistas a buscar el aprovisionamiento a mayores distancias.

La tierra amarilla para la construcción de fogones puede encontrarse fácilmente en los propios solares de las comunidades, pero el barro gris y negro con el que se fabrican las ollas, comales, cajetes, incensarios, etcétera, es de difícil obtención, sólo se halla en lugares específicos como hemos visto.

En la comunidad de Jorge Serdán el principal yacimiento de barro se encuentra en un predio que fue certificado como propiedad a favor de su posesionario antiguo, quien ahora ya no quiere que se le hagan hoyos pues es terreno ganadero y las vacas pueden sufrir un accidente. Queda un yacimiento bueno en un predio con sembradío de naranjas, aunque más lejos que el anterior, donde el propietario permite la extracción y a éste siguen acudiendo las señoras para la obtención del material. También se obtiene barro de un yacimiento que se encuentra en el solar de una casa de la comunidad de Vista Hermosa, cabecera ejidal de Jorge Serdán, pero a gran distancia de la comunidad.

Los yacimientos sustitutos del más importante al que fue prohibido el acceso están lejos, lo que implica un largo traslado de un material pesado. Existe uno cercano a la comunidad donde se obtiene tierra roja para hacer un engobe poco común en la cerámica local y regional, pero del cual obtuvimos un ejemplo.



Figura 24: Juana Cruz extrayendo barro en la comunidad de Vista Hermosa. Fotografía: Daniel Nahmad.



Figura 25: Mujer totonaca extrayendo barro en la comunidad de Cuyuxquihui. Imagen tomada durante una ceremonia de petición, del recién creado grupo de ceramistas. Fotografía: Daniel Nahmad.

En Plan de Hidalgo se obtiene barro de manera comunitaria de un yacimiento en la orilla del arroyo, en la propia comunidad; sin embargo, en otro yacimiento de gran calidad está prohibida la extracción por el propietario; existe otro yacimiento que se encuentra en un terreno enmontado y al que es difícil llegar de manera cotidiana, ya que hay que limpiar el acceso cada que se requiere material para la fabricación de cerámica.

En la comunidad de Cuyuxquihui se obtiene el barro de yacimientos cercanos, en la cima del cerro. Sin embargo, no es de tan buena calidad como el del yacimiento de la comunidad de Pueblillo, que aunque su acarreo significaba más trabajo, era apreciado por sus características y por obtener piezas de mejor calidad.

La obtención del desgrasante, la arena, se realiza en los arroyos cercanos a la comunidad. En yacimientos de barro, como los de la comunidad de Cuyuxquihui, el material arcilloso ya viene mezclado, con arenas que le dan la plasticidad que se requiere para su manejo y maleabilidad; sin embargo se debe de contemplar el acceso a fuentes de arena para los yacimientos en los que el barro arcilloso se encuentra en estado puro.

Algunos yacimientos de arena, como los de Jorge Serdán, se encuentran en la propia comunidad, a orilla de camino, donde aparecen vetas de arena que son aprovechadas. La obtención de arena representa un problema menor que el de la obtención de la arcilla, al haber más fuentes, como los arroyos, por ejemplo.

Un ejemplo singular de la obtención de arena como desgrasante lo representa la comunidad de Tlahuanapa, la cual se ha dedicado desde tiempos remotos (quizá desde el siglo XIX) a la producción de ladrillos y tejas. Actualmente la arcilla y la arena son traídas de yacimientos lejanos en camiones de volteo para la producción ladrillera, las ceramistas locales suelen utilizar misma arena en la elaboración de sus piezas.

El acceso a los recursos para la alfarería frente al desarrollo de la propiedad y del sistema económico dentro de la modernidad es un elemento fundamental en la conservación y cambio de la tradición alfarera de los totonacos de la costa; la regularidad con la que se presenta este factor en las comunidades estudiadas nos permite afirmar que es determinante. El problema energético que representa la obtención del combustible, la leña, y la introducción de nuevos materiales que sustituyen al barro son factores que contribuyen a la pérdida de la tradición cerámica, de ellos hablaremos enseguida.

5.3.3. El combustible



Figura 26: Leña, San Lorenzo.
Fotografía: Jesús Trejo

Existe un segundo elemento fundamental en la fabricación cerámica y en su uso, nos referimos al combustible. Éste debe verse desde la óptica de los factores fundamentales para la reproducción de la vida social comunitaria de los pueblos. El factor energético ha adquirido una gran relevancia en las investigaciones socioambientales, algunas tendencias de estudio con relación a la utilización energética en la vida de los pueblos pueden observarse en las propuestas de Rappaport (1975), donde el análisis energético llega al grado de la medición del consumo de la energía.

En las sociedades campesinas semiautárquicas, el consumo de combustible se da fundamentalmente con la leña que se obtiene de las áreas arboladas. Fundamentalmente para nuestra área de estudio, estas áreas eran en la época antigua las grandes arboledas de los bosques tropicales, una fuente que parecía

inagotable y de acceso comunitario, como hemos visto con anterioridad. (Némiga, *et al.*, 2006).

Cuando las selvas eran ocupadas para la producción agrícola, la milpa fundamentalmente, y la selva tumbada, alguna de esta madera era aprovechada para leña, aunque gran cantidad se quemaba en el área agrícola para despejar el terreno para la siembra, bajo el sistema clásico de producción de los pueblos mesoamericanos que ocupan el trópico húmedo, conocido como tumba, roza y quema. Aunque había otros productos que fueron importantes históricamente, como el tabaco (Chenaut, 1995) y la vainilla (Kourí, 2014).



Figura 27: Roza y quema para la agricultura y al fondo un pequeño acahual, San Lorenzo.
Fotografía: Alejandrino García

Después de que el terreno era usado durante algunos años y su productividad bajaba como consecuencia de la pérdida de nutrientes de la tierra por la explotación de la milpa, se abandonaba para que se enmontara nuevamente por periodos de más de ocho años. Crecía ahí entonces lo que se llama el acahual, esto es, la regeneración de la floresta con una selva joven que se da por la

colonización de los espacios laborados, por especies vegetales de la zona, que reproducen la selva tropical en los terrenos que se van enmontando. El acahual es también un espacio propicio para la obtención de leña para el uso de las unidades domésticas. Hay que anotar que selvas y acahuales son espacios en los que se da también la recolección de productos alimenticios y medicinales de gran importancia para la vida de las comunidades, así como la cacería.

En el área de estudio la existencia de selvas de gran tamaño para la producción de vainilla garantizaba un excedente importante de leña para las comunidades: la vainilla requiere de sombra y las selvas se mantenían gracias a la importancia que ésta tenía en la economía de las comunidades; la crisis vainillera vino a ser uno de los factores importantes para la pérdida de cubiertas boscosas en la región y en nuestra área de estudio, hacia la segunda mitad del siglo XX.

La vainilla era un producto de gran relevancia en la vida regional, de ahí el sobrenombre de Papantla, “la ciudad que perfuma al mundo”, debido a que para beneficiar a la vainilla había que secarla, lo cual se hacía en los patios y calles de la ciudad en grandes cantidades, lo que propiciaba que hubiera un grato olor en toda la ciudad, que podía ser percibido por los viajeros kilómetros antes de llegar a la población.

La vainilla es un importante producto mesoamericano cuyo consumo se extendió a todo el mundo, fundamental en la repostería y de gran importancia industrial al ser ingrediente básico en la fórmula de la Coca Cola. Sin embargo, la producción de vainilla natural se vio afectada fuertemente hacia los años sesenta y setenta por la introducción al mercado de sustitutos químicos, los que produjeron una severa crisis en la producción vainillera mundial (Aguilera, 1987).

Esto propició que las selvas que servían de espacio para el cultivo de la vainilla fueran derribadas para usar las tierras en otras producciones, fundamentalmente se orientaron a la ganadería o a la producción de maizales, ya que la región es de las principales productoras de hoja de maíz para tamales y para artesanía, hoja que incluso se exporta para los Estados Unidos para el consumo de las

comunidades mexicanas en ese país. El maíz “hojero” ha ocupado extensas áreas productivas, y si bien la semilla sirve al consumo humano, la hoja es la que reedita las ganancias económicas, lo que hace de este producto uno de los de mayor importancia en la actualidad.

La ganadería requiere de praderas libres de árboles y malezas para que se desarrollen las gramas que alimentan al ganado bovino; es la producción responsable de la pérdida de la mayor cantidad de selvas tropicales en el mundo. En la región se dio aparejada al acaparamiento de tierras de las comunidades que no habían sido protegidas por el sistema ejidal postrevolucionario; las comunidades como El Tajín, San Antonio Ojital, El Zapotal, etcétera, que permanecieron con la forma de propiedad de las tierras dadas por los gobiernos liberales de mediados del siglo XIX (Chenaut, 1996; Ramírez, 2002) con propiedad privada sobre los lotes de 32 hectáreas fueron paulatinamente despojadas por medio de la compra, los engaños y la presión de guardias blancas (grupos armados a los servicios de los terratenientes), de triste memoria en la vida agraria del país. Este despojo creó los grandes latifundios ganaderos del siglo XX en los entornos de la ciudad de Papantla, en procesos similares a los que han mantenido las grandes extensiones ganaderas en el estado de Veracruz y en el país.



Figura 28: Ganadería en la comunidad de Ojital Nuevo.
Fotografía: Daniel Nahmad.

La ganadería deforestó la tierra tropical y redujo considerablemente la disposición de leña de las comunidades; a ello se sumó el crecimiento poblacional y la pérdida de las tierras que permanecían en manos de la comunidad para la ocupación de los pueblos. Otro factor ha sido la herencia, que en la región se da por distribución igualitaria a los hijos, lo que ha propiciado el minifundismo, con parcelas de media hectárea o menos, y que significó una fuerte presión sobre el recurso por su uso intensivo, al reducir la producción por roza, tumba y quema y manteniendo las parcelas en producción constante.

A este proceso contribuyó la introducción amplia de sistemas de producción agrícola modernos, basados en fertilizantes y herbicidas industriales, que permiten mantener produciendo las tierras, sin dejar espacios de reproducción de las selvas, y por tanto de las especies maderables que proporcionan leña a la comunidad, esto independientemente del daño ecológico que ha significado, cuestión que reconocen todos nuestros informantes.

La situación actual se puede ejemplificar con dos casos, el primero en la comunidad de El Chote Coatzintla. En esta comunidad se ha dado un uso intensivo de los terrenos, por lo que quedan pocos espacios arbolados que

provean de madera para leña a las familias; sin embargo, un vecino de la comunidad que ha mantenido como propiedad privada cerca de 30 hectáreas, mantiene una reserva de selva original en un terreno que además alberga una zona arqueológica monumental. Este espacio sufre la fuerte presión de la comunidad que carece de leña y acude al monte para obtener el combustible que requiere. La familia propietaria, que vive en la ciudad de Coatzintla, no impide el acceso a sus recursos forestales por no entrar en conflicto con la comunidad, pero esto genera una fuerte presión sobre las áreas arboladas, una pérdida de materia vegetal importante deteriorando esta particular área natural.

El otro caso es el de las comunidades del entorno de la zona arqueológica de El Tajín. Como medida de conservación de la zona de monumentos arqueológicos, el Gobierno del estado adquirió en los últimos años del siglo XX, cerca de 200 hectáreas. Éstas se han destinado en su gran mayoría a la regeneración de la floresta tropical, así que hace cerca de 20 años que la vegetación ha crecido en un acahual que conforma una rica selva joven que alberga gran cantidad de especies vegetales. Este espacio natural de recuperación ha sido considerado incluso como un área natural protegida por el Centro de Investigaciones Tropicales de la Universidad Veracruzana, que desarrolla investigaciones ambientales en el área. Actualmente se estudian las orquídeas que han vuelto a repoblar la selva que ganó terreno a las praderas ganaderas, proyecto a cargo de la estudiante de maestría de la Facultad de Ciencias Biológicas y Agropecuarias de la Universidad Veracruzana Guadalupe Deniss Ortiz Del Ángel.

Sin embargo, los pobladores de las comunidades del entorno, El Tajín, San Antonio Ojital, Ojital Nuevo y San Lorenzo Tajín, al carecer de espacios para la obtención de leña, se adentran en esta selva nueva extraer maderas y cubrir así sus necesidades de combustible, lo que ha propiciado un deterioro de la calidad del área de regeneración y ha generado medidas de restricción al acceso, aunque no han impedido que se sigan sacando cargas de leña a pequeña escala.

Otro caso que registramos en nuestros trabajos y que ejemplifica la situación del combustible en las comunidades es el de la población de Plan de Hidalgo. En ella a pesar de que queden algunos resquicios de selva y acahual, éstos se encuentran en los terrenos ya adjudicados en propiedad a los individuos, los cuales guardan celosamente sus recursos forestales para uso familiar y prohíben a la comunidad el acceso a sus terrenos para la obtención de leña. Esto ha propiciado que la comunidad sea un mercado de leña importante; así, de la región de Martínez de la Torre “bajan” camionetas cargadas de leña de cítricos, para proveer a las familias de Plan de Hidalgo que no pueden obtenerla. El área de Martínez de la Torre es una de las principales productoras de cítricos del país, donde la renovación de plantas y las podas proporcionan un recurso extra a los productores, los cuales han identificado comunidades con carencia de leña para destinar sus excedentes maderables.

Un suceso que ilustra la situación de la leña en la producción cerámica fue la fabricación de una olla que nos hizo doña Plácida en la comunidad de Tlahuanapa. Para la cochura de la misma nos dijo que tendríamos que esperar como una semana en lo que juntaban la leña en sus terrenos de cultivo y en otros donde pasaban. Ante la propuesta de que adquiriéramos leña para que realizara la cochura en un menor tiempo, nos dijo que se podría obtener de la comunidad vecina de Morgadal, vienen a vender ante la escasez en Tlahuanapa; accedimos y compramos una carga de leña que nos costó cien pesos.

La situación de la leña también es válida para los maderables necesarios para la construcción de la casa, con lo que se ha reforzado la introducción de materiales de construcción moderna para las viviendas; en el caso de la leña, la venta de gas en cilindros ha ido en aumento, más aun con la ampliación de las vías de comunicación que para el área han cubierto en su red a casi todas las comunidades. Sin embargo, ya sea por razones económicas, ya sea que el acceso al mercado de gas es reducido por la pobreza de las familias, ya sea por la marcada preferencia culinaria de la comida cocida con leña, el uso y consumo de leña sigue siendo una cuestión fundamental en los pueblos que estudiamos.

El acceso a la leña se da por las maderas de los huertos familiares, que, como vimos, también sufren una fuerte presión por el crecimiento de las unidades familiares y la carencia de fondos legales para el aumento poblacional. Otra fuente de provisión de leña la representan las cercas vivas de los predios que mantienen árboles para sostener las alambradas de parcelas y potreros. Es indudable que las fuentes de obtención de maderas para combustión para la comida, para la cerámica, para el baño de temazcal o para la fabricación de pan en los hornos familiares, son cada vez más escasas y esto termina por influir en la tradición cerámica, en su producción y reproducción, dadas las altas cantidades de leña que se requieren en la cochura de las distintas piezas cerámicas o las que se requieren para el cocimiento de los alimentos en materiales cerámicos, dado que son menos eficientes energéticamente que los de metal.

Algunas de las especies preferidas para la quema de cerámica son: laurel, espino blanco, chaca, naranja, limón, mandarina, zapotes (pero no los macizos sino los más blandos), pimienta, capulín, capulín agrio grande. Esta información nos la proporcionó doña Teodora de la comunidad de La Ceiba Tajín el día 27 de septiembre de 2015. Añade que no se usa el tarro (especie de bambú local) porque nada más hace mucho humo; esta información contrasta con la de doña Petra de la comunidad de Cuyuxquihui, quien afirmó que ella prefería la cochura de sus trastes de barro con leña de tarro, que siempre había usado. En su etnografía de El Tajín, Kelly y Palerm (1952) refieren que sus informantes también preferían, como doña Petra, el tarro o bambú criollo para la cochura de sus piezas cerámicas, las cuales quedaban tan bien cocidas que incluso sonaban como campana.

5.3.4. La construcción de las piezas

La cerámica se hace fundamentalmente en dos espacios de la vivienda: la cocina y el solar. Las cocinas generalmente son espacios amplios en los que pueden colocarse los materiales y las herramientas para la fabricación de la

cerámica, es éste sin lugar a dudas el principal espacio para su producción, ahí la pieza cerámica en construcción puede quedar momentáneamente sin terminar en lo que la ceramista realiza alguna otra labor de hogar.

Primeramente, se prepara el barro para su modelado: al material se le aplica el agua necesaria para darle plasticidad, ahí se va limpiando para retirar los posibles materiales no deseados, principalmente piedras. Hay yacimientos de buen barro, pero éste contiene muchas piedras, lo que implica trabajo extra de limpieza de la arcilla; si quedara alguna piedra, la vasija podría fracturarse o romperse una vez que se hubiera cocido. Ya limpia y en el mismo recipiente que se limpió, se le va aplicando el desgrasante, que para el caso de nuestra área de estudio sólo es la arena de río o de mina, y algo de agua para incorporar todos los elementos.

El principal instrumento para la limpieza de las piezas eran las bateas de madera, hechas de una sola pieza, labradas en un pedazo de tronco de alguna madera fácil de trabajar, especialmente el cedro. Estas bateas de madera también se hallan casi extintas en el ajuar doméstico de los totonacos, tanto por la escasez de madera como por la sustitución de materiales que han propiciado el uso de tinas y palanganas de plástico o metal. Tuvimos la fortuna de observar el proceso de limpiado de barro en una palangana de madera en casa de doña Plácida en Tlahuanapa, durante la fabricación de una olla.

Nos tocó observar el tratamiento de limpieza y amasado de barro para una pieza de cerámica que amablemente fabricó Doña Plácida, para que pudiéramos observar el proceso de producción cerámica, esta parte del proceso fue hecha en una batea o palangana de madera.

Las piezas pueden ser fabricadas en alguna de las mesas de la cocina, tal es el caso de los comales en el momento en el que se les da forma y se alisan, o se habilita un soporte, como medio tambo o algún tronco de árbol, para sostener la pieza y poder maniobrar en círculo alrededor de ella, o se coloca otro elemento

como falso torno para hacer girar la pieza, esto fundamentalmente para piezas hondas.



Figura 29: Batea o palangana de madera para amasar el barro o para colocar frutas u otros alimentos, Jorge Serdán.
Fotografía: Alejandrino García.

Esto fundamentalmente en la fabricación de ollas y cajetes; este instrumento llega a funcionar como base del falso torno, al colocar algún otro elemento como un pedazo de llanta, alguna tapa de metal o trapo, que permita girar la pieza sobre el soporte mientras se está modelando. Kelly y Palerm (1952) reportan fundamentalmente el uso de la hoja de plátano para la fabricación de la cerámica, hay que tener en cuenta que a mediados del siglo XX el uso de plásticos aún no se hallaba tan generalizado como en la actualidad.

Observamos en Cuyuxquihui, en casa de doña Petra Genaro, el reuso de un pedazo de comal como falso torno: un plástico puesto sobre un fragmento de cerámica, que permite la rotación de la pieza en construcción para ir la modelando.



Figura 30: Utilización de un pedazo de comal y un pedazo de “nylon” (plástico) como falso torno para la elaboración de un cajete. Petra Genaro, comunidad de Cuyuxquihui.
Fotografía: Daniel Nahmad

El modelado se inicia con la elaboración de tiras, generalmente burdas y gruesas, que se van empatando para dar la altura deseada a la parte de la pieza que se está haciendo. Las tiras se van uniendo con las manos y se les aplica agua para integrar el barro, se aplana después muchas veces a mano y en algunas se utiliza una paleta de madera para presionar, incluso con golpes, para ir “levantando” la pieza y dándole la forma deseada y el grosor necesario, según las necesidades de uso que se le vaya a dar.



Figura 31: Fotografías inéditas del archivo de Isabel Kelly
Se muestran los primeros pasos en la construcción de una vasija con tiras de barro.
Ethnographic Archive, The Library of Southern Methodist University.
Cortesía de Samuel Holley-Kline.

Para la fabricación de las ollas se construye primero el cuerpo, de ahí se hace la boca y se deja secar un día para finalmente construir el fondo ya que haya secado un poco la parte de arriba, para poder invertirla y que se vaya cerrando la olla por la parte de abajo. Doña Plácida nos describe las partes de la olla: *ixpan* es la panza, *ixpixne* es el cuello, *ixtan* es la nalga, culo o fondo, *pulhjman* es la profundidad, lo hondo. En la fabricación de comales, cajetes, platos y demás piezas menos complicadas se elabora la pieza de un solo tirón y se pone a secar.

Ya construido el cuerpo, se alisa y pule; para ello se usan distintas herramientas. Es común el alisado con fragmentos de jícara o zacual (véase la revisión de ésta palabra en el capítulo de análisis de los materiales), también se pueden usar conchas de almeja (*ixpiyokg*) de especies que se encuentran en los arroyos, detectamos un referente de relativismo cultural en los grupos de Etiopía que utilizan también almejas con el mismo propósito (Gonzales Marín, 2008: 12) y la arqueóloga Carmen Rodríguez nos comunicó que es de uso frecuente en la cerámica arqueológica el uso de concha para el alisado. Aunque cada vez más escasas las conchas de almeja son muy apreciadas.



Figura 32: Instrumentos de alisado de la cerámica: concha de almeja y fragmento de zacual o jícara.
Propiedad de la señora María Inés Antonio, Jorge Serdán.
Fotografía: Daniel Nahmad.



Figura 33: Instrumentos de pulido: piedras de río, cantos rodados.
Se puede apreciar la huella de uso, propiedad de la señora María Inés Antonio, Jorge Serdán.
Fotografía: Daniel Nahmad

Concluido el alisado, que consiste en quitar los excedentes y dejar la superficie plana y lisa, se realiza el pulido, operación fundamental para evitar que la pieza tenga filtraciones. Este paso se realiza con piedras de río (*chiwix*), cantos rodados, los cuales se buscan con cuidado en los lechos de los arroyos y otros cuerpos de agua y que deben ajustarse al tamaño de la mano para que sean de fácil manipulación. Las herramientas que pudimos observar tienen una importante huella de uso por la constante fricción con el barro, evidencia de los largos años de trabajo de la herramienta. Las ceramistas guardan con celo sus instrumentos, aunque puedan ser sustituidos si se pierden o deterioran.



Figura 34: Comal de barro, con hojas colocadas a la orilla para conservar el nivel de humedad. Encima de él una piedra alisadora, casa de doña Victoria Vicente, Plan de Hidalgo. Fotografía: Alejandrino García

Los decorados de la cerámica de nuestra área de trabajo son pobres. Los comales no lo llevan, las ollas generalmente tampoco llevan, a no ser algunos ejemplos particulares, como una pieza de Jorge Serdán que fue decorada por muescas en el borde de la boca de la olla, dando un efecto de “olitas” (la olla es de muy buena factura), y un curioso ejemplo de ollita decorada con flores de barro en relieve, caso realmente excepcional, rescatada del abandono de los hermanos Arcadio y Wilfrido.

Los cajetes generalmente tampoco se decoran, aunque en la propia comunidad de Jorge Serdán registramos uno con engobe rojo obtenido de una arcilla particular; el caso es una excepción ya que esta decoración no se halla extendida en el área de estudio, ni siquiera en la propia comunidad, esto es, se conoce el engobe, pero no se usa; el decorado rojo es de muy baja calidad.

Sin embargo, es significativo el decorado de los incensarios y candeleros. Los incensarios se trabajan muchas veces con técnica de calado, haciendo las incisiones con muy diversos instrumentos como cuchillos o navajas, así como

punciones con espinas de cítricos, alambres, etcétera; la mayoría de los motivos son fitomorfos: flores y hojas de plantas. Por su parte, los candeleros generalmente tienen la forma de animalitos, como patos, aves, armadillos, tortugas, etcétera, hasta donde la imaginación del artesano llegue, son decorados generalmente mediante punzados y rayados y con la aplicación de algún pastillaje para ojos y otras partes del cuerpo de los animales representados.

Después del secado se cuece la pieza; puede hacerse la cocción de una sola pieza o varias. Los comales, los candeleros y los copaleros pueden ser cocidos en el propio fuego del fogón como lo hace doña Plácida, esto sólo puede hacerse con las piezas pequeñas, pero las ollas y demás piezas se cuecen en el solar a cielo abierto, en un espacio alejado de las casas para evitar un incendio. Se hace una cama de madera sobre la que se coloca la pieza, la cual se cubre con más leña y se le prende fuego, el cual se mantiene vivo, según se va cocinando un lado de la pieza, se aviva en el otro lado para que se cueza el otro, incorporando más leña si es necesario. El volteado se hace con unas varas largas de madera para evitar que el artesano se quemé.

Muchos informantes nos dicen que se pueden cocer las piezas de cerámica en los hornos de pan, los cuales son comunes en los solares de las casas; se hace esta cochura aprovechando la fabricación de pan, las piezas quedan muy bien cocidas. A pesar de este conocimiento del horno para la cocción de cerámica, esto no se generalizó en la producción familiar, se siguió prefiriendo la cochura a cielo abierto. Actualmente los grupos de ceramistas modernos utilizan mayormente los hornos.

Desafortunadamente no pudimos observar la cochura de una pieza; sin embargo, contamos con la imagen que nos proporcionó la entonces estudiante de antropología Meztlit Hernández, quien registró la quema de incensarios en la comunidad de El Tajín. La técnica de cocción también fue registrada fotográficamente por Isabel Kelly a mediados del siglo pasado, y algunas

imágenes fueron publicadas por Masferrer y Vázquez (2013) en un artículo que se refiere a los archivos gráficos de esta distinguida investigadora.



Figura 35: Isabel Kelly, Mujer totonaca quemando ollas de barro, El Tajín, 1948. Tomado de Masferrer y Vázquez, 2013



Figura 36: Epifanía Xochihua, en el proceso de cocción de incensarios, El Tajín. Fotografía: Metztli Sarai Hernández García.

Actualmente se cuece pieza por pieza cuando son grandes, debido a la escasez de leña, o en conjuntos de hasta tres pequeñas; si se trata de piezas más pequeñas, pueden cocerse al mismo tiempo que las piezas de mayor tamaño. El espacio de cocción tiene que ser cercano a la casa en donde se fabricó la pieza. En la comunidad de Cuyuxquihui doña Petra mantiene un piso de cemento

especialmente habilitado para la quema de sus materiales cerámicos, pero esto es un caso único, ya que ella dedica importante tiempo a la fabricación de piezas cerámicas, las cuales vende a comunidades cercanas y no tan cercanas.

Las piezas ya cocidas tienen que ser “curadas”. Para las ollas, sabemos que generalmente son usadas para hacer atoles; estos alimentos, por su consistencia y por su materialidad, se convierten en excelentes impermeabilizantes, ya que las partículas de la masa de maíz se introducen en los poros del barro recién cocido, y con esto se cubre el proceso de lo que se llama el “curado” de las piezas, así que casi todas cuecen atole entre sus primeras funciones, antes de especializarse en otra actividad.

5.3.5. Especialización y comercio

La producción cerámica era una actividad permanente de las mujeres de la unidad doméstica, que realizaban sus objetos de barro de manera cotidiana según sus necesidades o sus gustos, como pudimos observar con la gran producción de vasijas que realizó, a lo largo de su vida, doña Anselma de la comunidad de Tlahuanapa, sólo por el gusto de fabricarlas, usarlas o tenerlas en su solar.

Con el cambio suscitado en la sociedad, en el que la monetarización de la economía se fue haciendo más fuerte y en el que se fue perdiendo la producción cerámica familiar, la producción de barro ha venido adquiriendo otro carácter, más comercial y especializado, y ya pocas mujeres en cada comunidad fabrican cerámica, aunque muchas conozcan el proceso. Sólo algunas se han especializado y fabrican para la venta.

En la actualidad la mayor producción de cerámica recae en unas cuantas ceramistas que conservan las técnicas de carácter tradicional y que proveen a familias que siguen usando el barro por gustos culinarios, particularmente

comales y ollas atoleras para las fiestas, o por motivos ceremoniales, en especial incensarios; veamos esta situación en cada comunidad estudiada. El proceso de especialización de la producción ha sido propuesta como un proceso de generación de artesanía, esto cuando la producción sale del consumo familiar y se destina a la venta (Hirth, 2011), como veremos en el capítulo de análisis de nuestros datos.

En la comunidad de Cuyuxquihui, existen muchas mujeres que saben trabajar el barro, pero ya no lo hacen de manera cotidiana. Todas ellas son mayores de 40 años, las jóvenes ya no lo hacen y las niñas ya no están aprendiendo la técnica; sin embargo, existen dos señoras que fabrican cerámica y la venden todo el año, una de ellas incluso comercializa su producción entre las comunidades del área. Fabrican fundamentalmente ollas, muy demandadas durante la fiesta de Todos Santos para la elaboración de atoles y anteriormente de tamales, y también son muy solicitados los comales y los incensarios.

El comal es quizá el objeto de barro que mayor comercialización tiene, por pedido, por venta casa por casa o en los mercados de Poza Rica y Papantla. En la comunidad de Tlahuanapa existen dos artesanas, doña Margarita y doña Plácida, que producen comales que son adquiridos por sus vecinas, aunque también suelen ir a venderlos a otras comunidades, como El Chote y Morgadal y esporádicamente a Papantla y Poza Rica. Doña Plácida, con quien platicamos, también hace ollas particularmente para los atoles de las fiestas de Todos Santos e incensarios.

En la comunidad de Jorge Serdán la situación es diferente. Muchas mujeres, incluso jóvenes, continúan fabricando sus propios comales; algunas mujeres jóvenes ya no saben hacer ollas, pero sí hacen sus propios comales. Nuestra informante, doña Juana, quien tiene más de diez comales en su propia cocina, fabrica para la venta esporádica con ayuda de su suegra; es la dificultad para el traslado de los materiales lo que le impide producir más. Un comal de tamaño

promedio cuesta alrededor de ochenta pesos en la comunidad donde se produce y alrededor de ciento veinte en comunidades distantes del lugar de producción.

En Plan de Hidalgo hay dos artesanas que continúan produciendo cerámica y la comercializan; nuevamente el comal es la principal pieza de venta, aunque los incensarios tienen gran demanda durante las fiestas de Todos Santos.

En la comunidad de El Chote Coatzintla solamente una mujer continúa haciendo cerámica esporádicamente, y la mayoría de las piezas son para su uso. Muchas mujeres mayores de 40 años saben trabajar el barro, pero no lo hacen por distintos motivos, ya sea la dificultad en la adquisición de materiales, ya sea la sustitución por instrumentos de fabricación industrial de metal o de plástico, ya sea el tiempo de trabajo que destinan a actividades de mayor ganancia económica.

En la comunidad de La Ceiba hay dos mujeres que fabrican cerámica y venden esporádicamente; una de ellas trabaja en el taller de cerámica del Centro de las Artes Indígenas (Casa del Barro), lugar en el que se da continuidad a la tradición cerámica desde la perspectiva del apoyo gubernamental, pero de ello se hablará en el capítulo dedicado a las nuevas ceramistas.

5.4. La tipología cerámica

Como vimos en la propuesta metodológica, trabajamos en unidades domésticas registrando las piezas cerámicas y los usos que se les da, vinculando así la cultura material con la vida cotidiana de la comunidad. En este apartado trataremos de mostrar una tipología de los objetos cerámicos que registramos durante nuestros trabajos de campo.

Se estudiaron seis comunidades, en ellas se trabajó en catorce unidades domésticas, registrando el ajuar cerámico de las viviendas. No se realizó un

registro exhaustivo, sino que se seleccionaron las vasijas que a nuestro parecer resultaban más significativas, siempre registrando el mayor número de piezas por unidad doméstica. El tiempo, propio o de los habitantes de la unidad estudiada, fue la limitante que, en la práctica, nos impidió en muchos casos hacer un registro más detallado. Algunos objetos fueron referidos de manera oral por nuestros informantes, pero no pudimos conocerlos de manera directa, otro objeto fue referido en el texto de Kelly y Palerm (1952) y lo incluimos en la tipología: las pipas.

Sin embargo, la información obtenida nos permite mostrar, de manera general, la tipología de los objetos cerámicos de la cultura material de los totonacos de la costa, aunque no dudamos, a partir de la experiencia, que existan algunas formas y elementos cerámicos que no hayan sido detectados por nuestro estudio y esperan mayor profundidad en las investigaciones para su registro.

En este sentido, la información es preliminar hasta en tanto no se profundice en el conocimiento de este elemento de la cultura material de los totonacos, tarea urgente, pues la pérdida de elementos cerámicos en el ajuar cotidiano de los grupos domésticos hace imperativo el rescate de información que probablemente se perderá para siempre en pocos años.

De hecho, dos formas o implementos cerámicos solamente fueron registrados por la memoria oral, como veremos al describir las piezas, los apaxtles (tecomates) y los dedales, así como hay piezas que hemos visto y registrado pero que ya se hallan en franca desaparición, como los platos y los lavamanos, junto con todos los cajetes, a excepción de los de moler.

Hemos establecido la tipología a partir del criterio de la forma/función como el principal factor para diferenciar los tipos cerámicos; nuestro limitado conocimiento del tema de los materiales nos impide hacer tipología más detallada que la morfológica, ya que para nosotros los materiales de los que están hechas las piezas cerámicas son tan similares que los agrupamos en una

sola categoría, aunque es obvio que las ceramistas conocen distintos tipos de barro que son útiles para su trabajo.

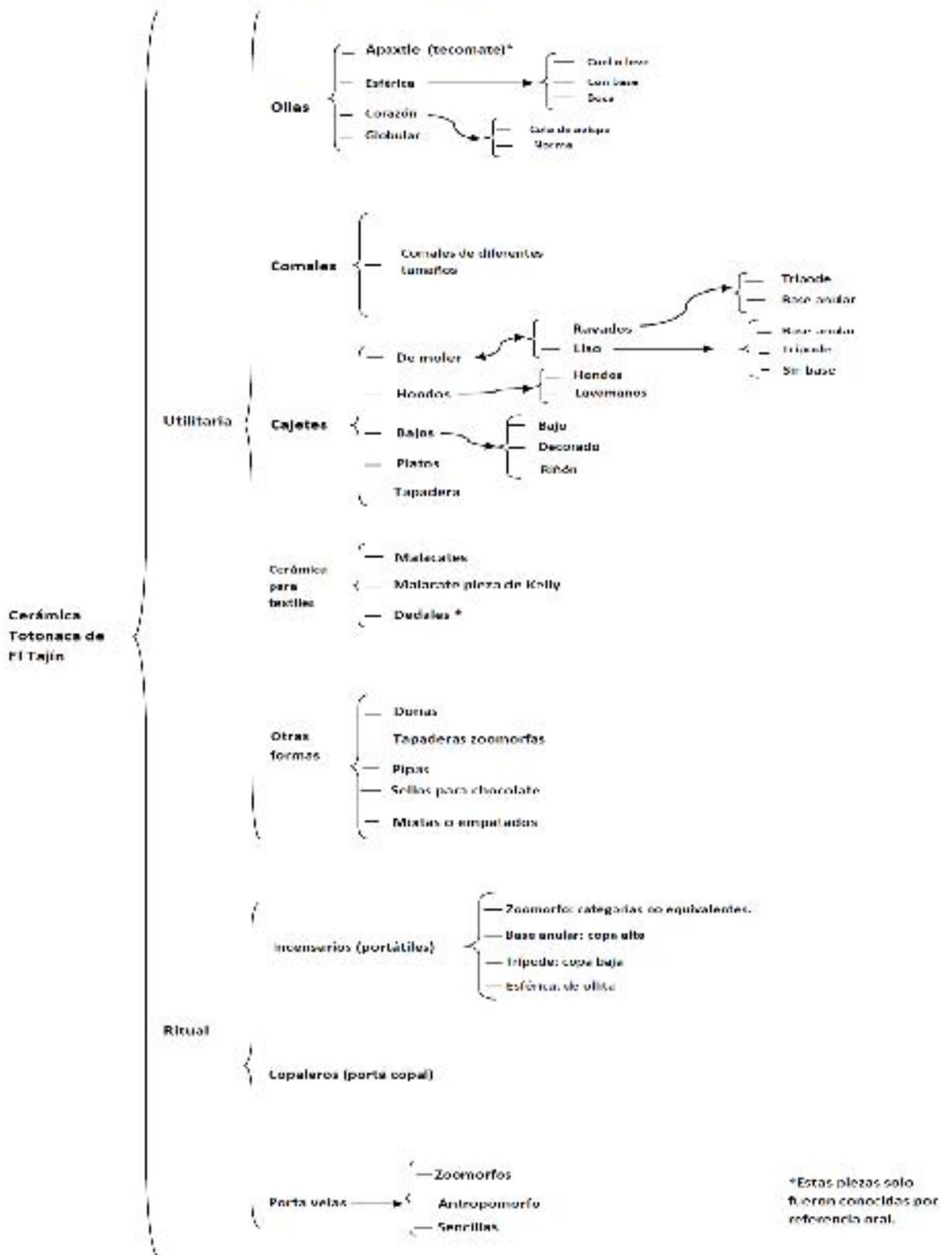
Desafortunadamente no registramos detalladamente esta información por cada objeto, lo que nos impide usar el dato del material para la clasificación. Es muy probable que una clasificación por materiales nos arroje diferencias significativas entre los objetos de distintas comunidades, por la diferencia de yacimientos, cuestión que será posible revisar desde otras perspectivas de investigación.

Tampoco el criterio de decoración nos es útil en el establecimiento de la tipología, ello porque los objetos cerámicos carecen en general de decoración, particularmente los utilitarios. Se observan ciertas decoraciones en los objetos de carácter ritual (incensarios, candeleros y portacopal), pero no son un factor determinante en la separación de tipos.

La primera gran división está dada entre objetos utilitarios y objetos rituales. Dentro del primer grupo, los utilitarios, encontramos una subdivisión determinada por la forma, ya que las mismas formas pueden cumplir diversas funciones, como veremos, a excepción del grupo de objetos dedicados a las actividades textiles, que se ha integrado por el uso dado a los objetos y que en su interior se hallan dos tipos particulares, con funciones y formas diferentes.

Los usos no determinan de manera importante las formas de la cerámica dentro de los grupos por lo que tampoco son factor de tipología, a reserva de excepciones que se harán ver en el análisis de los elementos. En general, mismas formas pueden tener diversas funciones, tal es el caso de las ollas, los comales, los cajetes y los tecomates; las formas rituales sí tienen un uso particular que las determina.

TIPOLOGÍA DE LA CERÁMICA



Tenemos entonces dos grandes subdivisiones en la tipología: los objetos que hemos llamado utilitarios y los de carácter ritual, aunque como veremos en el análisis de la funcionalidad, algunos como ollas y cajetes, de carácter utilitario, juegan un importante papel en las actividades rituales; sin embargo, por simplificación tipológica, las formas olla y cajete las hemos ubicado en la gran subdivisión de los objetos utilitarios.



Figura 38: Olla de carácter utilitario



Figura 37: Incensario de carácter ritual

Piezas elaboradas por doña Anselma, Tlahuanapa.
Fotografías: Daniel Nahmad.

En el grupo de objetos utilitarios se ha establecido una subdivisión en la que se dan tipos básicamente por la forma: las ollas y apaxtles (recipientes de formas cerradas), los cajetes (recipientes de formas abiertas) y los comales (formas casi planas y extendidas), a excepción del cuarto tipo, el de objetos dedicados a la actividad textil, el cual está determinado por su utilidad y contiene dos subtipos de formas y usos diferentes, como son los malacates y los dedales.

Dentro del grupo de los objetos rituales se hallan tres tipos, estos sí determinados por su uso: los incensarios, los candeleros y los portacopal. A su interior se han establecido algunos subtipos, particularmente para los incensarios, ya que la gran variedad de diseños que tienen los portavelas y los portacopal, que dependen de la imaginación amplia de los artesanos, nos hace imposible determinar una tipología, aunque lo intentaremos.

La descripción de los tipos cerámicos y sus usos la haremos referida a los espacios de la unidad doméstica en la que se utilizan las piezas, esto es: el solar, la cocina, el altar o el panteón, espacio que, a pesar de hallarse fuera de la unidad doméstica, representa una importante extensión de la misma, ya que ahí se encuentran o moran los ancestros.

5.5. Los espacios y los usos de la cerámica

En este inciso discutimos los distintos usos dados a las piezas cerámicas de nuestra tipología, para presentar lo que nosotros llamamos la etnografía de la cerámica, esto es, la descripción no sólo formal de los objetos, sino su vinculación con la vida de la gente a través de su utilización.

Emplearemos para la descripción los espacios en los que estos objetos son usados, fundamentalmente: el solar, como el ámbito exterior de la vivienda, con múltiples funciones; la cocina, espacio fundamental en la vida de la familia, donde se desarrollan diversas actividades; el altar, muchas veces independiente y otras establecido en las áreas de dormitorio, siendo este último un espacio también descrito; y finalmente la troja, espacio de actividad económica y almacenamiento tanto de enseres como de productos.

En estos espacios se usan las piezas cerámicas de nuestra tipología, por lo que, al presentarlos, describimos buena parte de la vida de la familia totonaca, así como se observa la evolución que ha tenido por efectos de la modernidad.

5.5.1. Sobre las ollas (*tlaman*)

La olla es una de las formas más importantes de la vajilla. En nuestra área de trabajo hemos registrado distintos tipos de ollas que se anuncian en la tipología; sin embargo, es necesario hacer algunas aclaraciones sobre este componente de la vida indígena, el cual se halla en todos los ámbitos, tanto en el solar, como en la cocina, como en el altar.

Las ollas son de hechura tradicional, sus formas si bien difieren, por lo general es en los usos, su función, en donde se particularizan; esto es, no hay ollas cuya forma sea específica para los tamales o para la contención de agua o para la producción de miel, por lo general, distintas formas se adaptan a distintas funciones, muchas veces el tamaño es el que hace la diferencia: las ollas chicas sirven para el café diario o los frijoles, las grandes ollas son tamaleras, o moleras y también contenedoras de agua. Las ollas para transportar el agua de la fuente de aprovisionamiento a la casa tenían la característica particular de la ligereza y la base cóncava para acomodarse a la cabeza de las mujeres (Kelly y Palerm, 1952). Pueden tener una función en un tiempo, como tamaleras por ejemplo, y eventualmente pasar a ser ollas colmena para la producción de miel.

Por ello en esta descripción etnográfica las ollas aparecerán en los diversos ámbitos de la vida indígena y las referiremos por su función, excepto cuando sea clara una forma específica para algunas actividades de la vida cotidiana.

5.5.2. La cerámica en el solar

En el solar se encuentran las ollas que no están siendo usadas, depositadas tanto en estantes adosados a las casas, y en particular a las cocinas, como en el suelo mismo del solar. Caso muy significativo es la colección de ollas de doña Anselma Méndez de la comunidad de Tlahuanapa, cerca de docientas piezas dispuestas en el solar en un orden establecido por la propia propietaria y

constructora en su gran mayoría de la colección. También en el solar están las ollas para la captura de agua de lluvia, las de contención de agua de beber, las de agua de lejía junto a los lavaderos, las de producción de miel, las de desecho y las que guardan o almacenan algo. Veamos pues las cerámicas del solar.

5.5.2.1. Los contenedores



Figura 39: Ollas de barro utilizadas para la contención de agua.
Casa de doña Josefa, San Antonio Ojital.
Fotografía: Daniel Nahmad.

Una de las más importantes funciones de la cerámica es la de contención de líquidos, particularmente de agua para diversos usos. Describiremos aquí la principal forma para estos fines y las funciones que cumple y cumplía en la dinámica de la unidad doméstica y la vivienda.

La forma fundamental para la contención de agua es la olla en diversas formas, las cuales describiremos en las siguientes líneas. Se usan contenedores para la recolección de agua de los tejados de las casas por los efectos de la lluvia o la condensación de la humedad en el ambiente y las neblinas (la coloquialmente

llamada lluvia horizontal). En el aprovisionamiento de agua de pozos, manantiales o arroyos, las ollas han jugado también un papel importante, como el instrumento milenario para llevar de las fuentes de origen a la vivienda el preciado líquido de la vida, ahora remplazadas por materiales más ligeros y durables, como los plásticos o metales. Esta función de las ollas ha sido totalmente sustituida por los materiales modernos.

Plan de Hidalgo cuenta con sistema de red hidráulica y a pesar de ello los pozos que se encuentran en la plaza central del pueblo siguen siendo fuente importante de aprovisionamiento de agua para las familias; es más apreciada el agua de los pozos para beber que la que transporta las tuberías desde el río Tecolutla. Así se puede ver que las mujeres, particularmente las jóvenes, transitan de los pozos, ubicados en el centro de la población, a sus viviendas, transportando en sus cabezas con gran destreza y equilibrio, cubetas llenas de agua para proveer las necesidades familiares. Es fácil imaginar esta escena en épocas antiguas, con las mujeres transportando el agua en ollas de barro sobre sus cabezas. Ahora se hace en materiales más ligeros, como el plástico, que resisten mejor ante los golpes.

Otra importante función la constituye el almacenamiento de agua para el consumo humano, tanto en los solares como en las cocinas. Una forma muy particular de contención lo son las ollas enterradas, estas sirven para mantener el agua fresca para beber durante los fuertes calores de verano. Ya no pudimos observar este sistema en las cocinas que visitamos, pero tuvimos varias referencias orales de nuestros informantes e incluso un arqueólogo del equipo de la doctora Patricia Castillo nos mencionó que él lo había observado en la ciudad de Papantla, aspecto verdaderamente notable dada la gran difusión de los refrigeradores modernos en las áreas urbanas.

Las ollas también se usan de manera importante para contener el agua de lejía, que es agua a la que se le agregan las cenizas del fogón y que es muy abrasiva

y sirve fundamentalmente para el lavado de la ropas, aspecto que describimos adelante.

Hay ollas exclusivamente para contener el agua con que se hará el baño corporal diario. Los totonacos de la costa se caracterizan por mantener una higiene corporal rigurosa y de su ropa también, caracterizándose por la blancura de su vestimenta. Por último, habría que observar el uso secundario de las ollas ya rajadas (que ya no sirven para contener líquidos) como contenedores de múltiples objetos, como vasos de veladora, herramientas y objetos diversos, así como un importante uso como bebedero de aves de corral.

5.5.2.2. El acopio de agua de lluvia



Figura 40: Sistema de ollas para captación de agua de lluvia.
Zapotal Santa Cruz y Jorge Serdán.
Fotografías: Jesús Trejo y Alejandrino García.

El recurso básico del agua para la vida humana ha propiciado múltiples formas de apropiación del mismo. Los asentamientos humanos muchas veces se han visto determinados por el acceso a las fuentes de agua, como las poblaciones a las orillas de los ríos, junto a los manantiales, etcétera. Las fuentes de agua adquieren carácter de lugares sagrados, aspecto documentado en diversas fuentes arqueológicas, históricas y etnográficas.

Mucho menos documentada se halla la recolección de agua por el escurrimiento de los tejados, hecho raras veces reportado en el registro arqueológico, según nuestro leal saber y entender, como dicen los leguleyos. Es quizá el caso de los mayas yucatecos el mejor documentado, etnográficamente, de la recolección de agua de lluvia. La recolección de agua por escurrimiento se da bajo el efecto de las lluvias torrenciales, o por un fenómeno mucho menos estudiado: la condensación de neblinas en áreas de alta humedad, como es el caso de las geografías en donde investigamos.

En efecto, la presencia de neblina en buena parte de los días del año en el área se da por la penetración de humedad del golfo de México hacia tierra adentro, humedad que se condensa en las selvas que funcionan como esponjas y que “lloran” por los árboles y van conformando el fluir permanente de las corrientes fluviales, arroyos que forman los grandes caudales de los ríos.

Este fenómeno conocido por la población originaria, permitió generar un sistema de aprovisionamiento o recolección de agua a partir de los escurrimientos de los techos de palma o zacate, así que en las casas, en los patios más propiamente dicho, se colocaban en la línea de goteo, grandes ollas que servían para la recolección de agua durante las lluvias y durante el paso de las neblinas que condensaban el líquido, el sistema persiste hasta la actualidad, aunque cada vez menos; esta agua era utilizada para muy diversos fines: la limpieza de la casa, de los trastes y de la ropa, en ocasiones para el baño personal y en casos extremos para el consumo humano.

Es muy significativo el patrón de asentamiento disperso de la población, a veces lejos de las fuentes de agua, particularmente en las alturas de los cerros, aunque en algunos se hallan manantiales, pero en muchos no, lo que implica un importante esfuerzo para acarrear agua para consumo humano desde los arroyos o de los manantiales. Las mujeres transportándola por lodosos caminos de a pie, cuesta arriba, con las ollas sobre sus cabezas en un ejercicio de equilibrio, ritmo y destreza.

En el área de estudio se pueden localizar casos muy significativos de este sistema de recolección de agua de lluvia; uno de ellos es el de los hermanos Arcadio y Wilfrido en la comunidad de Chote Coatzintla. La casa se encuentra aislada de los demás conjuntos de casas de la comunidad, en la punta de un cerro, con el agua de arroyos lejanos de difícil provisión. En esta casa, ahora en abandono por la muerte de sus habitantes, pudimos detectar ollas para la recolección de agua de lluvia. Otro caso particular es la casa de doña Isabel, en la comunidad de El Zapotal: su casa se encuentra en la parte más alta del cerro en el que se extiende esta comunidad, y tiene en la línea de goteo de sus tejados hileras de ollas destinadas al acopio de agua, tan necesaria para una vida en la lejanía de las fuentes comunes, arroyos y manantiales, de las que se proveen las unidades domésticas de la parte baja.

La introducción de agua potable a las comunidades ha contribuido a eliminar este sistema en la mayoría de las casas; sólo alguno de los pueblos más marginados lo conserva. Así mismo, la introducción de grandes contenedores de plástico y de cubetas y tinas metálicas ha propiciado la sustitución de las ollas y en las goteras se encuentran estos recipientes de materiales modernos, tal como pudimos observar en una vivienda de la comunidad de Jorge Serdán, en donde se mezclan ollas de barro con tinas de metal y plástico, a pesar de que en la vivienda ya exista la provisión de agua potable.

El destino de este sistema de aprovisionamiento de agua es la desaparición, se puede observar en las viviendas más aisladas y su conservación se da más por tradición que por necesidad. Incluso comunidades tan dispersas como El Chote Coatzintla han logrado la introducción del agua potable en sus cinco secciones alejadas entre sí. En la comunidad de El Tajín, bajo un fuerte proceso de urbanización, el agua potable llega a casi todas las casas de las congregaciones principales: El Tajín, La Ceiba y El Palmar, sin embargo, algunas unidades domésticas continúan en aislamiento con respecto a las congregaciones mayores y la gente sigue ocupando las ollas para acopio de agua por escurrimiento.

Esta situación se da también en la comunidad de San Antonio Ojital, la cual lucha aún por la introducción del agua potable, mientras que los aprovisionamientos tradicionales, entre ellos el acopio de agua por escurrimiento sigue siendo un recurso importante para la vida familiar. La modernidad ha traído sistemas de captación de agua de lluvia contemporáneos, el caso más significativo se da en esta comunidad, en la que se han instalado dentro de un programa piloto regional, con magníficos resultados.

5.5.2.3. Almacenamiento múltiple y reuso

Las ollas pueden encontrarse en el solar donde son depositadas en los patios de las viviendas, directamente en el piso o en repisas adosadas a las paredes exteriores de las casas, éste es su lugar de almacenamiento. Sin embargo, muchas de estas ollas en el solar cumplen el papel de contenedores o almacén de diversos objetos: vimos ollas que contenían vasos de veladoras, otras que contenían diversas herramientas y materiales de uso en la casa, como martillos y pinzas, así como clavos y diversos fierros de posible uso en reparaciones domésticas; en fin, las ollas que no están en uso en la cocina o en el solar pueden ser utilizadas como contenedores múltiples.

Este uso puede considerarse como reuso, ya que las piezas completas o los fragmentos pueden tener diversas utilidades al concluir su servicio en la cocina. Hemos registrado el uso de ollas desfondadas como protección a las pequeñas plantas de ornato o frutales, recién plantadas en el solar, para evitar que sean destruidas por el transitar diario o por los animales domésticos. Los fragmentos de ollas muy usualmente se utilizan para dar agua o alimento a los animales del huerto, particularmente gallinas y pavos.

Un reuso muy particular que observamos es “echar” a las gallinas, esto es para que empollen sus huevos. Esto es, muy recurrente y nos mencionan que las gallinas tienen particular predilección por las ollas para empollar.



Figura 41: Diversos reusos de la cerámica en el solar.
Macetas, contenedor de objetos diversos, bebederos de aves de corral.
Fotografías: Daniel Nahmad y Alejandrino García.

En general las ollas viejas y en desuso quedan en el solar de la casa. Pueden reusarse como hemos visto, hasta que se fragmentan tanto que ya no pueden darles con ningún fin, y entonces los tepalcates se integran a la tierra del solar, alimentando los nuevos estratos arqueológicos. Sería muy interesante que se estudiaran estos depósitos para ver el proceso moderno de la estratificación cerámica, con fines comparativos con los procesos antiguos.



Figura 42: Gallina “echada” en una olla de barro, Jorge Serdán.
Fotografía: Daniel Nahmad.

5.5.2.4. Agua de lejía

Es reconocida la blancura de la ropa tradicional de los totonacos de la costa: se ve a los hombres con su calzón y su camisa de cuello marinero, de un blanco impecable; así también las señoras usan una falda blanquísima y una blusa igual de blanca, que cubren con una sobreblusa bordada con ricos colores y un pañuelo de seda también de colores brillantes.



Figura 43: Ollas con agua de lejía para lavar la ropa, puestas en una estructura de piedras y cenizas. San Antonio Ojital.
Fotografía: Daniel Nahmad.

El traje tradicional está destinado a la pérdida de su uso diario, ya sólo lo usan en la región personas mayores de cincuenta años; al fallecer los últimos portadores de este traje se perderá su uso diario; los jóvenes visten a la usanza occidental, “a la moda”. Hay comunidades que conservan un mayor uso del traje, Plan de Hidalgo es una de ellas todavía se puede ver a los hombres en traje blanco realizando sus actividades cotidianas. Una faena en este pueblo es un extraño espectáculo que pocos veremos ya en poco tiempo, todos los hombres con su atuendo tradicional blanco laborando conjuntamente en alguna actividad de servicio comunitario.

Observamos que se está perdiendo el uso del traje tradicional de manera cotidiana, pero éste sigue teniendo importancia en momentos o eventos particulares. Así los voladores de todos los pueblos, aunque ya de manera cotidiana usen el traje occidental, en las fiestas en las que realizarán la

ceremonia del palo volador, suelen asistir vestidos de blanco, luego lo cambian por el traje de colores, con predominancia del rojo, ricamente bordado con chaquiras que son característicos de los voladores de esta área del Totonacapan contemporáneo.

El traje blanco con vivos de colores de las mujeres también suele ser usado en las festividades, incluso por mujeres jóvenes, aunque no es la regla; predomina el vestuario occidental en la vida cotidiana de las jóvenes; sin embargo las mujeres de mayor edad lo siguen portando con orgullo. El uso del traje tradicional en fiestas se ha extendido a las escuelas en donde se usa para los eventos escolares, y también pueden verse niños vestidos de “inditos” durante las fiestas religiosas. Durante la procesión de la fiesta de Corpus Cristi en Papantla las mujeres van con el traje tradicional indígena antiguo, con bordados en punto de cruz y el árbol de la vida como iconografía central (quizá puede ser el árbol sagrado mesoamericano); lo más curioso de ello es que incluso muchachas no indígenas, de origen español, portan el traje típico con gran orgullo durante las festividades, particularmente las peregrinaciones, aunque en la vida cotidiana usen la moda dictada por la televisión y los centros comerciales.

Otros usos del traje tradicional se dan en eventos políticos. Algunos candidatos de origen indígena, que ya usan el vestuario occidental, aparecen en su propaganda política con el traje blanco de los totonacos de la costa, y muchas veces en los eventos políticos, las edecanes u otras mujeres que apoyan la actividad proselitista suelen vestir el traje totonaco. El parque temático ha promovido la entrada gratuita a la Cumbre Tajín para los habitantes de las comunidades, siempre y cuando asistan con el traje tradicional.



Figura 44: Señora Macrina con su Indumentaria típica de mujer totonaca, a lado de ella el horno para elaborar pan, Jorge Serdán.
Fotografía: Daniel Nahmad.

Se preguntará el lector, ¿qué tiene que ver la vestimenta tradicional con la cerámica que analizamos en estos apartados? Hemos dado este rodeo para hablar del sistema de limpieza de la ropa, en la cual las ollas juegan un papel fundamental; nos referimos al agua de lejía, producida y contenida en ollas para su uso. Aunque el sistema de agua de lejía se halla en decadencia por efectos de la modernidad, aún perdura y hemos podido registrar datos sobre preparación y uso y la importancia de este elemento que aún tiene una carga simbólica de identidad, aunque se ha transformado con el tiempo.

Regresemos pues a la limpieza del traje totonaco de nuestra área de trabajo, y no sólo a la limpieza del traje, Viqueira y Palerm, en un texto sobre brujería y alcoholismo (1954) en el que hacen el análisis de la conducta en las comunidades totonacas, dada la orientación en el campo psicológico de

Viqueira, comparan algunos elementos entre los totonacos de El Tajín y totonacos de Eloxochitlán; algunas de sus observaciones tienen que ver con la limpieza de los primeros, tanto corporal como de su atuendo. El uso del temascal es uno de los aspectos importantes en este sentido de las comunidades totonacas de nuestra región de estudio, las cuales son reconocidas por los autores citados como poblaciones que se esmeran en la limpieza. Este aspecto sigue siendo significativo en la cultura de los pueblos de El Tajín, donde aún mantienen altos estándares de limpieza corporal, vestuario y hogar, aspecto difícilmente cuantificable, pero perceptible por el observador.

Así, los totonacos que visten de blanco impecable, que transitaron y transitan a pie por caminos lodosos, a causa del clima que hemos descrito en los capítulos introductorios, mantienen a pesar de ello la limpieza de su atuendo. Un informante decía con buen humor: “aquí sólo hay dos temporadas, la de lluvia y la de lodo”, aunque esto haya cambiado con las modificaciones climáticas y con la introducción de las vías de comunicación. Sin embargo, aún puede verse, por ejemplo, a los habitantes de San Antonio Ojital, quienes caminan desde su comunidad hasta la zona arqueológica de El Tajín, unos dos kilómetros, por un camino lodoso en tiempos de lluvia, y que al llegar a la zona arqueológica se lavan los pies y se colocan los zapatos, para asistir impecables a sus actividades cotidianas ya sea en la zona o en la cabecera Papantla.

¿Cómo lograban esa blancura de los trajes las mujeres totonacas? Con el uso de la lejía. El diccionario de la lengua española la define así: “Agua en que se han disuelto álcalis o sus carbonatos. La que se obtiene cociendo ceniza sirve para la colada” (Diccionario de la Real Academia). En otras fuentes consultadas se dice que:

La **lejía** (también conocido como **cloro**, **límpido** o **lavandina**) es el nombre utilizado para una variedad de sustancias que en disolución acuosa, son un fuerte oxidante, frecuentemente utilizada como desinfectante, como decolorante y en general como

solvente de materia orgánica. El cloro es la base para los blanqueadores más comúnmente utilizados, por ejemplo, la solución de hipoclorito de sodio (Wikipedia, 2017).

En general hay dos cosas que llaman la atención sobre este aspecto: por un lado, la escasísima referencia, por lo menos en las fuentes que he consultado, a la disolución de ceniza en agua para la fabricación de lejía; curiosamente sólo lo hace el Diccionario de la Lengua Española, como vimos en la cita previa, y segundo la poca atención etnográfica a este aspecto de la cultura totonaca.

Palerm y Kelly mencionan la lejía de manera muy superficial al describir en las casas los lavaderos, hechos de postes de madera con bateas también de madera y: “Cerca hay jarras de cerámica que contienen tanto agua clara como lejía, y de las cuales la mujer dispone el líquido según sea necesario” (Kelly y Palerm, 1952: 203).

Algunos etnógrafos me han mencionado la observación que han hecho del dato en las comunidades totonacas (Hugo García Valencia, comunicación personal), pero en ningún trabajo monográfico hemos hallado la descripción de este aspecto especial de la vida totonaca, a pesar de la evidente presencia de las ollas con lejía junto a los lavaderos en los solares de las casas.

¿Desde cuándo es usada la lejía? La referencia más antigua nos la da Sahagún al hablarnos del dios del fuego:

2.- también se llamaba *Huehuetéolt*, que quiere decir “el dios antiguo”; y todos le tenían por padre considerando los efectos que hacía porque quema la llama, enciende y abraza, y estos son efectos que causan temor.

3.-Otros efectos tiene que causan amor y reverencia, como es que calienta a los que tienen frío y guisa las viandas para comer, asando y cociendo y tostando y friendo.

4.- El hace la sal y la miel espesa, el carbón y la cal, y calienta los baños para bañarse y hace el aceite que se llama úxtil; con él se calienta la lejía y agua para lavar las ropas sucias y viejas, y se vuelven así nuevas (Sahagún, 1969: libro primero, capítulo XIII, 56, el subrayado es nuestro)

¿Es de tradición indígena o es de introducción europea? ¿Es realmente lejía lo que observamos en los lavaderos totonacos? Registramos también la fabricación y uso de lejía en la Chontalpa tabasqueña, ¿cuál es la distribución y difusión de esta tecnología en Mesoamérica y en las comunidades indígenas contemporáneas? Estas y otras preguntas son fuente para un estudio más profundo que este trabajo no contempla. Sin embargo, el particular uso de la cerámica en la elaboración y uso de la lejía en la cotidianidad indígena, nos da pie para hacer el registro etnográfico de esta práctica e incluirla entre los elementos de la cultura material de los totonacos de la costa, a través de su vinculación con la cerámica.

La lejía se fabrica con dos elementos específicamente, el agua y la ceniza del fogón, la cual recoge la mujer y vierte en una olla llena de agua, luego tapa esta solución y ya está hecha la lejía. El agua queda cristalina pero adquiere una corrosividad como la del cloro; así la conserva y la va usando poco a poco en el lavado de la ropa, lo que le permite dejar totalmente blancas las prendas que lava con la sustancia, así mismo se utilizaba el jaboncillo (jabón vegetal) para complementar la blancura de la ropa totonaca.



Figura 45: Ollas de barro con agua de lejía, puestas sobre una base de piedra y ceniza, para su mejor acomodo.
Casa de doña Josefa, San Antonio Ojital.
Fotografía: Daniel Nahmad.

Es particularmente interesante la forma en que se soportan las ollas que contienen la lejía, ya que la mayoría de ellas son sin base, con una terminación semicónica. El soporte se hace con los excedentes húmedos de las cenizas de las propias ollas son periódicamente removidas, ya que las cenizas van perdiendo fuerza y es necesario incorporar cenizas vivas. Estos residuos se van colocando debajo de las ollas y van solidificando, para crear una estructura fuerte que sostiene las ollas de lejía. A veces es una olla la que contiene la lejía, a veces son conjuntos de ollas, como en la casa de doña Josefa, que tiene una

impresionante estructura de tres ollas sostenidas por el cúmulo de años de cenizas.

Las ollas de lejía generalmente se hallan junto a los lavaderos, que en épocas antiguas eran bateas de madera, labradas en una sola pieza obtenida de los grandes árboles que poblaban las selvas, especialmente el cedro o alguna otra madera durable, pero de fácil labranza; las maderas han venido dejando su lugar a las bateas o lavaderos de cemento que se venden en Papantla o Poza Rica, como en la casa de doña Josefa que tiene cinco lavaderos.

La tecnología de lejía se conserva en muchas casas totonacas, aunque ha perdido fuerza con la introducción de los cloros y de los detergentes; sin embargo, la permanencia en la cocina del fogón de leña permite obtener un blanqueador económico que evita el gasto en el mercado. Es más usual el uso de lejía en las comunidades tradicionales, como Plan de Hidalgo, San Antonio Ojital, Cuyuxquihui y Jorge Serdán, que en comunidades más integradas al desarrollo urbano, como El Tajín y El Chote Coatzintla.

Aunque vimos lejía en recipientes plásticos en una sola ocasión en la comunidad de El Tajín, esto es muy raro. Lo común es que la lejía se mantenga en ollas de barro, algunas de herencia de muchos años, como las que tiene nuestra informante doña Josefa: algunas las que le hizo su madre, que vino desde la comunidad de Totomoxtle a visitarla cuando se casó, y las cuales ha conservado por más de sesenta años.

Los contenedores de metal, como tinas y cubetas de lámina, no son propicios para el agua de lejía por su grado de corrosividad, lo que hace que se deshaga la tina; aún así vimos un caso de lejía en una cubeta de lámina. En un caso singular en la comunidad de El Chote Coatzintla, el agua de lejía estaba contenida en una cazuela molera de fabricación poblana. La lejía generalmente se conserva en ollas de hechura tradicional.



Figura 46: Cazuela poblana utilizada para elaborar agua de lejía, El Chote Coatzintla.
Fotografía: Daniel Nahmad.

Reiteramos, el estudio de la lejía y su relación con la vida de los pueblos totonacos en particular e indígenas en general, es un tema de investigación abierto.

5.5.2.5. El barro y la miel

El reconocido antropólogo Lévi-Strauss (1978) desarrolló un extenso trabajo sobre la miel y las cenizas. En este apartado veremos la relación de la cerámica con la miel, después de haber visto en la lejía la participación de la ceniza en nuestro estudio, aunque ésta aparece en muchas otras partes del trabajo como en la cocina y en la propia fabricación de las vasijas.

Es particularmente interesante el proceso de producción de miel basado en una tecnología apícola milenaria, que tiene como base el uso de ollas como colmenas para el desarrollo y reproducción de las abejas americanas. Es particularmente interesante que esta tecnología solamente se haya conservado

en algunos grupos étnicos, particularmente totonacos, huastecos y nahuas de La Huasteca.



Figura 47: Ollas de barro utilizadas para criar abejas melipona, Jorge Serdán.
Fotografía: Alejandrino García.

Para nosotros fue un descubrimiento sorprendente cuando, al recorrer las poblaciones del área con un grupo de estudiantes, encontramos en una casa de la comunidad de Plan de Hidalgo una producción de miel en ollas, la estructura era muy impresionante, en el patio de la casa se hallaba el temascal y rodeándolo se habían dispuesto, en estructuras de madera, alrededor de cuarenta ollas-colmena en por lo menos tres niveles; este primer encuentro con las ollas mieleras originó la tesis de la estudiante de la Universidad Autónoma Metropolitana Verónica Cortés Durán (2006) en Plan de Hidalgo y actualmente

otro estudiante de la misma universidad realiza investigación en la comunidad de Gildardo Muñoz sobre el tema.

Poco a poco hemos conocido más de este tipo de producción, que debió de tener una gran importancia en la vida cotidiana de comunidades rurales que no tenían endulzantes de origen europeo, como los producidos por la caña de azúcar, la cual paulatinamente se ha ido imponiendo, dejando casi en el olvido los tradicionales.

La miel indígena es producida por un pequeño insecto de la familia de las abejas sin aguijón que existen distribuidas ampliamente en el mundo; sin embargo, la característica básica es que en América no existían las abejas con aguijón hasta la llegada de los españoles, las cuales son de origen europeo y africano.

Las abejas americanas son del género *melíponia* (*apidae*, *meliponinae*). Hoy en día en el Continente Americano unas 14 especies de *Melipona* y unas 21 especies de *Trigona* son manejadas tradicionalmente por los campesinos (Arce Castro, *et al.*, 2010)

Así pues, miel de la abeja americana ha constituido un importante elemento en la vida de las comunidades mesoamericanas y americanas en general, no sólo como endulzante, sino que su propiedad medicinal ha sido de gran valor para la terapéutica indígena, valor que, aunque disminuido por diversos factores, continúa presente en la medicina tradicional regional.

Al respecto, es importante acotar que la producción de miel en ollas de barro se realiza tanto entre los totonacos de la costa que estudiamos en este trabajo, como entre los totonacos de la sierra, los huastecos de Veracruz y San Luis Potosí y los nahuas de La Huasteca. Según la página de la SAGARPA (2017), el principal municipio productor de miel de chalitas (nombre que también se le da a las meliponas) es el de Coxcatlán de San Luis Potosí, donde se cultiva en cajas y en ollas. Entre los nahuas de Huejutla se cultiva además con un sistema en el

que se utiliza un chiquihuite (canasto) para almacenar maíz como colmena, abajo se colocaba un recipiente para que goteara la miel (información oral del doctor Newman).

Existen sin embargo otras diferencias tecnológicas en los sistemas de los totonacos de la sierra y de la costa. Mientras en la costa se produce en una olla, tapada por algún cajete o por alguna madera, sellada la tapa con ceniza, aunque hemos visto que también se sella con cemento o calidra (cal), en tanto que en la sierra se utilizan dos ollas invertidas unidas por las bocas.

La producción de miel en distintos recipientes es antigua en su profundidad histórica y existen datos arqueológicos e históricos que lo confirman, el caso de la producción de miel en ollas de barro no es la excepción, ello nos habla de su antigüedad pero también de su distribución espacial.

La evidencia arqueológica más antigua de miel en colmenas de barro fue encontrada en las excavaciones de la estructura 99 de Nakum en Guatemala, lo que nos habla de la tecnología en el periodo protoclásico, entre el 100 y el 300 de nuestra era (Zralka, *et al.*, 2014).

La producción de miel en la época prehispánica está registrada en documentos tan importantes como la propia Matrícula de Tributos, que consigna las aportaciones de ciertas localidades en cargas del preciado producto; también se hallan referencias en otros códices e iconografía de distintos pueblos, aunque ha sido mayormente estudiada entre los mayas (García Magdaleno, 2013).

Se ha registrado un sistema similar ente los mayas peninsulares. Entre los materiales recuperados en las exploraciones subacuáticas del Cenote Sagrado de Chichén Itzá se hallaron cerámicas que probablemente se ocuparon en la producción mielera y cuya forma hace alusión a la importante función simbólica de la miel en la vida de los mayas clásicos, que continuó hasta la actualidad, aunque desapareció en esas regiones la producción en ollas.

Otro importante referente histórico nos lo da el padre Francisco Ximénez en su *Historia Natural del Reino de Guatemala*, en donde describe las abejas del Nuevo Mundo y los estudios que realizó:

así aquestas abejas son muy peculiares de aquesta tierra como digo, y por las muchas diferencias de ellas, y que lo dijere lo digo como testigo de vista, porque en el pueblo de Rabinal, donde hay de todos los géneros de abejas de que aquí he de tratar, las vi muy despacio y aun les hice colmenas de barro, en que las puse con dos bocas, que las abría de repente y veía todo lo que estaban haciendo (Ximenez, 1967: 107).

Es interesante resaltar la técnica de las dos ollas unidas por las bocas, la cual se sigue practicando en la sierra norte de Puebla en comunidades totonacas y nahuas. Continúa el mencionado Ximénez:

Y hicieron gran colmenar en ollas y aquestas abejitas se conservaban bien en ollas de barro, y no era menester para meterlas en la olla más que tenerle hecha su tapadera de tabla ajustada, y hacerle un hoyito pequeño a la olla en medio. Y sobre la tarde sacarles los hijos y meterlos en aquella olla, y taparla, que allí entre ellas iba la Reyna (Ximenez, 1967: 115).

El caso de continuidad y vínculo territorial en dos regiones geográficas distantes, como la península de Yucatán y el centro norte del golfo de México, es particularmente interesante, tanto por el fenómeno propio de la profundidad histórica del elemento cultural como por las implicaciones que pudiera tener en la discusión de la problemática que originó esta tesis, la relación de lo maya con lo huasteco y a su vez esto con lo totonaco. Aunque no hay que desestimar un caso de paralelismo cultural.

No tenemos documentada en la literatura etnográfica, quizá por la poca profundidad que hemos hecho en su estudio, esta técnica entre los grupos mayas peninsulares de Guatemala y Chapas; sin embargo, la doctora Patricia

Castillo nos comentó que ella vio la técnica de la miel de olla en pueblos del sur de Campeche, todavía hace algunos años.

Esta particular distribución de la producción mielera entre los grupos étnicos nacionales nos sugiere una importante correlación entre mayas peninsulares con los mayas del norte del país (huastecos o teeneck) y éstos con los totonacos, asunto que se abre como un importante tema de investigación poco estudiado en la actualidad.



Figura 48: Ollas y tronco con abeja melipona. Plan de Hidalgo.
Fotografía: Daniel Nahmad.

No tenemos noticia de la continuidad de la producción de miel en ollas en la zona maya, por lo que su presencia en el centro norte del estado de Veracruz, la sierra norte de Puebla y la Huasteca es un caso muy significativo de una tecnología prehispánica y su pervivencia en las comunidades indígenas contemporáneas.

Desconocemos la forma de producción en la época prehispánica, pero podemos suponer que se realizaría de maneras muy parecidas a como se realiza

actualmente. El principal procedimiento para la producción mielera consiste en el traslado de la colmena de su ubicación natural en la selva a la casa campesina, que es el más común en las comunidades indígenas y campesinas de muchas partes del país. Mostramos una fotografía de la comunidad de Plan de Hidalgo en la que se muestra una vivienda en la que se combinan las dos formas de producción, en tronco y en olla (figura 49).

Las abejas construyen su colmena en cualquier espacio hueco. Un caso muy particular lo representa la barda del campamento de la Zona de Monumentos Arqueológicos de El Tajín: está hecha de blocks huecos y es habitada por innumerables colmenas, que ocupan su interior por cualquier orificio que encuentren, así tenemos literalmente una barda de miel.

Se ha registrado incluso que ocupan orificios en la tierra a gran profundidad, esto hace que se establezcan con mucha frecuencia en los árboles caídos en la floresta, los cuales, por el proceso propio de degradación a que se hallan expuestos, mantienen oquedades que son aprovechadas por las abejas para la construcción de su panal.

Estos panales son localizados por los campesinos en el monte, como llaman a la selva o el acahual, y son cuidadosamente trasladados a sus casas, para colgarlos en alguna pared o en algún árbol del solar, ahí se mantiene la colmena y el enjambre sale diariamente a obtener el néctar que necesita para su supervivencia y para la producción de la miel.

Cada seis meses se realiza el castrado de la colmena, extrayendo la miel y dejando a la reina y sus huevecillos para que siga la producción. Al momento de castrar la miel se puede separar la tableta que mantiene a la reina para producir otra colmena, introduciendo una de sus fracciones en una olla; así se va ampliando el apiario ya no con la colmena original en el tronco de madera, sino con colmenas en ollas de barro.

El campesino requiere un conocimiento profundo del comportamiento de las abejas y de la estructura de la colmena para realizar el cambio del panal a la

casa y no afectar al enjambre. Requiere también un conocimiento importante para realizar el castrado sin que se afecten las comunidades de abejas que ya producen en el solar familiar y lo mismo para transformar esta producción natural aprovechada por el hombre, en un proceso tecnológico de apicultura en ollas de barro.

De este conocimiento profundo de la naturaleza de las abejas surgió sin lugar a dudas su manejo ollas de barro; dónde y cuándo no lo sabemos, pero la información arqueológica quizá nos lo revele con nuevos estudios. Al comentar el caso con los arqueólogos Carmen Rodríguez y Ponciano Ortiz, sugirió la idea de que tepalcates arqueológicos que ellos llamaban “matados”, con un orificio, podrían ser fragmentos de ollas mieleras; el tema está abierto y con muy poca investigación.



Figura 49: Fragmento de olla de barro con un orificio en medio, utilizada originalmente para la producción de miel.
Fotografía: Alejandrino García

Sin embargo, la producción de miel en ollas requiere un proceso de conocimiento y experimentación que vaya constituyendo una nueva tecnología apícola. Por información de profesionales de la extensión agrícola, hemos sabido

del fracaso de varias iniciativas por criar abejas americanas en cajones de madera, similares a los que se usan para la crianza de la abeja europea (César Incháustegui, comunicación personal), aunque una productora de Coyutla me dijo que estaban produciendo abejas americanas en cajón en esta comunidad (entrevista casual con vendedora de miel en la zona arqueológica de El Tajín). Como quiera que sea, el hecho es que la tecnología de la apicultura debió haber sido un proceso de aprendizaje, para no nada más aprovechar la miel en estado silvestre, sino para manipularla y reproducirla.

La producción tiene ciertos requisitos, fundamentalmente la existencia de áreas importantes de vegetación, selvas o acahuales, que permitan el sostenimiento de los enjambres con la floración de la diversidad botánica. Se requiere también un trato amigable y amistoso para las abejas, las cuales se considera son muy sensibles, “no debe haber problemas en la familia porque se van las abejas”, nos dice un informante, esto nos habla de toda una relación entre el hombre y los animales. El tema da para una investigación más profunda.

El uso de la miel como endulzante es el más común que se podría pensar tiene la miel; sin embargo, este uso ha perdido importancia ante los endulzantes occidentales, básicamente el azúcar; la terrible epidemia de diabetes en la región tiene que ver con esto y con los cambios en hábitos alimenticios.

Sin embargo, la miel tiene un importante papel en la medicina tradicional, como sucede con otros grupos indígenas, donde:

la miel, el producto natural más ampliamente utilizado en la medicina maya, era considerado un alimento del Sol, creador y regenerador, elaborado misteriosamente en el estómago de las abejas meliponas, señaló Genoveva Ocampo (Castillo García, 2012: 2).

Entre los totonacos de la costa, la miel sigue teniendo usos terapéuticos. Se habla del importante valor en la recuperación de parturientas, tanto ingerida como untada; tiene gran importancia como cicatrizante y su indudable

estimación curativa para enfermedades respiratorias es innegable. Éste también es tema de investigación más profunda de la terapéutica indígena.

Las ollas de miel se encuentran en los solares de las casas. Si bien algunos individuos han aprovechado las cualidades, demanda y precio del producto para hacerse de ingresos económicos, otros mantienen la producción para autoconsumo. Sin embargo, la pérdida de floresta, la difusión del azúcar como endulzante, la ampliación de los servicios médicos y la dificultad de manejo de las abejas han propiciado la reducción de la producción mielera y sólo se ve su permanencia en el contexto de su inscripción en el mercado y la organización de los productores para la comercialización, con lo cual la continuidad de la tecnología transita por el cambio en las formas y el sentido de la propia producción y del consumo.

Ahora la producción adquiere connotaciones diferentes: ya no solo se produce para el autoconsumo familiar sino que ha llegado a intensificarse para el mercado. Algunos productores, particularmente en Jorge Serdán y Plan de Hidalgo, mantienen producción regular de miel; en la primera don Daniel, tenía unas cuarenta ollas en producción la primera vez que lo visitamos hace cerca de diez años, actualmente conserva cerca de veinte; en Jorge Serdán la Señora Juana Cruz tiene veinticuatro ollas que son castradas y vendidas fundamentalmente a compradores que vienen de Poza Rica, su miel es comercializada fundamentalmente en tiendas naturistas. Actualmente existe un grupo en la comunidad de Gildardo Muñoz que tiene una fuerte producción de miel en ollas, la cual se destina a la venta al exterior, con asesoría y apoyo gubernamental y buscando insertarse de manera fuerte en el mercado.

En la sierra la cooperativa Tosepan ha impulsado un importante proceso de producción y comercialización de miel y cera, incluso promoviendo nuevos usos para la última, como jabones. Ha organizado a los productores indígenas y tiene una amplia red de ellos en sus comunidades de influencia, la producción es centralizada y manejada con altos niveles tecnológicos, por ejemplo, los

laboratorios de análisis de la característica de las mieles. La Universidad Veracruzana tiene un estudio para promover la comercialización y producción de este tipo de miel en la zona totonaca de la costa (Arce Castro, *et al.*, 2010).



Figura 50: Producción comercial de miel de monte. Gildardo Muñoz.
Fotografía: Didier Viveros Chávez.

5.5.3. La cocina

Hemos visto el uso de las cerámicas asociado a los espacios exteriores de la unidad doméstica, es necesario entrar a la vivienda y ver sus usos en los espacios interiores. El lugar fundamental de uso de la tecnología cerámica es sin lugar a duda la cocina, espacio central de la vida familiar, y este uso es la cocción de los alimentos y en buena parte su consumo. La cocina será descrita en su relación con la cerámica y con la vida familiar.

La cocina totonaca se encuentra generalmente separada de los demás espacios de la vivienda, y es un espacio fundamental de la vida de la unidad doméstica; ahí se concentra la actividad rectora de la familia, representada por las mujeres jefas de familia. El espacio es construido con distintos materiales, como se vio en el capítulo precedente de la vivienda; sin embargo, la arquitectura de maderas rollizas en las paredes predomina para dar el uso de chimenea a los muros, esto es, para permitir la salida de humo de la cocina y su adecuada ventilación, tanto para mantener un ambiente propicio para la respiración humana como para regular el aire que alimenta los fogones.



Figura 51: Unidad habitacional
Espacio utilizado para dormir y recibir visitas construido de block y cemento al lado izquierdo, la cocina de hechura tradicional al centro y corral a la derecha. Casa de Macrina Cano y Juana Cruz, Jorge Serdán. Fotografía: Daniel Nahmad.

En la cocina totonaca el fogón es una pieza central, también es llamado brasero. Es elaborado con una estructura de madera, de palos rollizos también, atados con bejuco (lianas) en la época antigua, ahora con cuerdas y alambres de origen

industrial, recubierta de un emplaste de tierra amarilla generalmente, obtenida en el mismo solar, mezclada con fibras vegetales, logrando una “mesa” de barro de unos 120 centímetros de altura. De ella se desplantan las herraduras o triángulos, también construidas de barro, que soportan los trastes de cocción de alimentos, sean ollas, cajetes o comales, si son de barro, u ollas, vaporeras, cazuelas y freideras de peltre, y ahora mayormente de aluminio.

El fogón ocupa una de las esquinas de la cocina, desde donde las mujeres administran los alimentos a una mesa de comedor con sillas; comparten este espacio mesas largas generalmente adicionadas a las paredes de la cocina, en donde se colocan los utensilios o los alimentos en preparación; en una de estas mesas se encuentran los principales instrumentos de molienda, el molino de mano y el metate- Muchos de los metates que registramos son “encontrados”, esto es, metates arqueológicos. En las partes altas de las cocinas se pueden encontrar repisas sostenidas por bejucos o cuerdas y también redes circulares hechas de bejucos y cuerdas para contener los alimentos alejados de animales perniciosos, como ratones y ratas.

El mobiliario de cocina se ha incrementado en épocas modernas con la presencia de estufas de gas y refrigeradores que nos hablan de los cambios en la vida indígena en la época de nuevas tecnologías; también se pueden encontrar aparatos de radio y de televisión, es poca la presencia de licuadoras, aunque llegan a estar presentes en el ajuar de la cocina.

A pesar de la modernización de los espacios de la vivienda totonaca, la cocina mantiene características básicas de tradición indígena, como el fogón, las paredes-chimenea y los pisos de tierra. Aunque se haya construido una casa moderna de materiales contemporáneos, con una cocina moderna, integral incluso, en el patio se conservan las cocinas tradicionales en las que las familias siguen desarrollando una importante actividad cotidiana.



Figura 52: Fogón tradicional (brasero), casa de doña Victoria, Plan de Hidalgo.
Fotografía: Daniel Nahmad.

5.5.3.1. Algunos elementos de la culinaria indígena

Hablaremos en este capítulo de la cocina indígena, por lo que haremos una somera referencia a la culinaria del pueblo totonaco, para contextualizar el tema de los instrumentos cerámicos utilizados en este importante espacio de la vivienda.

Primeramente, hay que enfatizar que los pueblos indígenas basan su alimentación en el maíz, y esto no es un convencionalismo para el caso de los totonacos, la gran mayoría de los alimentos se basan en el maíz en distintas preparaciones: tortillas, tamales, atoles, entre los más significativos.

El maíz en tortilla es lo usual, puede ser para acompañar a los otros guisos, como el frijol, el huevo, etcétera, o como alimento central, muchas veces mojado en salsas como enchilada, la cual se consume cotidianamente.

Los atoles son también de consumo cotidiano o usados en determinadas festividades. Es muy común el atole de maíz morado, que adquiere esa coloración particular, el maíz se puede fermentar ligeramente dándole al atole un toque ácido. Hay también el atole de canela y el atole agrio.

Los tamales son un caso especial. Nosotros llamamos tamales a todo aquel alimento cocido por vaporización, hecho de maíz como ingrediente fundamental, con algún otro elemento como carne, granos o verduras, y envuelto en hoja de plátano o de maíz. Para los totonacos, el nombre de tamal no es genérico, sino que particulariza un tipo específico de alimento: los tamales son rellenos generalmente de carne de puerco o pollo y se usan principalmente en las ofrendas de Días de Muertos, son alimento asociado a la ritualidad. Leopoldo Trejo realizó un estudio de los tamales de los totonacos de La Huasteca, requiere uno similar entre los totonacos estudiamos (Trejo, 2014 b).

Aparte de este tamal, el tamal propiamente dicho por los totonacos, existen otros “tamales” en nuestro genérico, que son designados por su nombre propio, así hay pulakles, pintos, bollitos, enrollados, corrientes, de picadillo, de mole, etcétera. La variedad de tamales es amplia y pueden disfrutarse en los mercados, pero tienen la característica de ser un alimento común de la dieta totonaca.

Tuvimos la ocasión de visitar a una ceramista en la comunidad de Cuyuxquihui, mujer muy pobre y que sin embargo tenía recién hecha una olla vaporera de pulakles de frijol, los cuales nos ofreció amablemente. Por la cantidad, podemos suponer que la olla le duraría varios días como alimento familiar. Los tamales son consumidos recién hechos o pueden ser recalentados en el comal en días posteriores a su fabricación, o comerse fríos.

Los tamales de puerco, los verdaderos tamales totonacos, son hechos fundamentalmente para la fiesta de Todos Santos. Se dice: “Ya viene la época de tamales”, cuando se acerca la celebración que empieza a mediados de octubre y durante noviembre. La gran mayoría de los tamales no contienen

carne, son hechos de verduras y granos, como calabazas, chayotes y frijol; también los hay endulzados con piloncillo.

La carne es un producto muy poco empleado en las comunidades. Solamente en ocasiones especiales la familia mata una gallina para hacer un caldo; los puercos también son sacrificados solamente para fiestas muy especiales y la carne de res es verdaderamente muy poco consumida por la población, es muy raro que se mate una vaca.

Lo que se consume fuertemente son los guajolotes, éstos son la pieza clave de la comida ritual, ya sea familiar o comunitaria; el platillo por excelencia es el mole. Durante las fiestas patronales se elaboran grandes cantidades de ollas de mole y cazuelas de arroz, así como grandes volúmenes de tortillas para agasajar a toda la comunidad y a los invitados a la fiesta. Nadie se queda sin comer en una fiesta totonaca, se consume al lado de la iglesia mientras las danzas y la música acompañan la celebración del santo patrón.

Las fiestas comunitarias o familiares las hacen los hombres habilitando los espacios, tanto el templo como las áreas de cocina y comedor, como los espacios para la danza en los atrios, etcétera, trayendo la leña y los otros productos que se van a requerir. Las mujeres por su parte se dedican a la elaboración de la comida ritual, grandes cantidades de mole y arroz se preparan hasta con un día de anticipación y durante la fiesta se están cocinando tortillas en varios comales para dárselas frescas a los comensales.

Si bien la carne es comida fundamentalmente ritual, los vegetales son comunes. Se consumen verduras como el tomate, y unos tomatitos pequeños para las salsas, los chiles no sólo son abundantes, sino esenciales para la dieta familiar, además se cuenta con gran cantidad de plantas, quelites, y hongos que son recolectados en temporadas y contribuyen a la dieta. La pesca, muy reducida por la contaminación de ríos y arroyos también forma parte de la alimentación, así como la esporádica caza de conejos o iguanas; anteriormente se podía contar con presas de mayor tamaño, como los venados.

El café no puede faltar en la mesa totonaca y la preparación de chocolate para las fiestas es una fuerte tradición, aunque se preparan en recipientes metálicos, también se usan ollas de barro para hacerlos. También se conservan hornos en las casas para la preparación de pan, generalmente en grandes cantidades para la fiesta de Día de Muertos, para los alatares.

Hecha esta referencia muy somera a la gastronomía totonaca, pasemos a ver la función de los distintos elementos cerámicos en la cocina totonaca.

5.5.3.2. Ollas (*tlaman*) en la cocina



Figura 53: Ollas y cajetes en el patio de la señora Paula de la Cruz Serafín, Cuyuxquihui. Estas piezas fueron adquiridas por el proyecto a la muerte de doña Paula e integradas a la colección etnográfica.
Fotografía: Alejandrino García.

Hemos descrito una gran cantidad de ollas que se usan en la vida cotidiana de las familias totonacas, muchas de las que se emplean en el solar son ollas que se reusan después de haber servido en la alimentación; así pues, hablaremos en

este apartado de las ollas de la cocina, las que se utilizan en la cochura y contención de alimentos.

Como vimos en la fase de producción de la cerámica, en su última etapa las ollas tienen que “curarse”, esto es, tienen que volverse impermeables; para ello, el cocer atoles les da la última fase de construcción de las ollas. La fina masa de los atoles satura los poros que tiene la cerámica, que aunque haya sido finamente pulida, su porosidad la hace permeable, por ello los atoles se brindan como excelentes impermeabilizantes.

Después de ser curadas pueden destinarse al uso culinario específico. No hemos detectado formas específicas para producción de alimentos, los tamaños pueden representar particularidades en la producción culinaria de las ollas.

Las más grandes servían para el mole, el guiso ceremonial por excelencia, comida de fiestas; en las grandes ollas podía meterse hasta cuatro guajolotes para cocerlos, nos dice doña Paula de la comunidad de Cuyuxquihui.

Tenemos ollas de gran tamaño que fueron hechas fundamentalmente para la producción de tamales o de moles para las festividades, estas ollas se depositan en el patio o en repisas adosadas a las paredes exteriores de las cocinas y ahí son guardadas hasta que se requieren para la realización de alguna comida del ciclo ritual.

Las grandes ollas de tamales han sido sustituidas por las vaporeras de aluminio, ahora de gran difusión y pieza indispensable en la cocina totonaca; sin embargo, las mujeres conservan sus piezas de cerámica como recuerdo o para uso esporádico. Existe el aprecio al sabor que dan las piezas de barro a los alimentos y pueden ser utilizadas por las mujeres en ocasiones particulares. El proceso de producción de tamales requiere la construcción en el fondo de la olla de una estructura o cama de madera (palitos) que separe los tamales del agua que hervirá, cociendo al vapor las masas de los tamales.



Figura 54: Olla para la cocción de los tamales o atole en desuso; ha permanecido sobre las tres piedras para cocer su contenido, Tlahuanapa.
Fotografía: Daniel Nahmad.



Figura 55: Vaporera de aluminio utilizada para la cocción de tamales, solar de doña Josefa, San Antonio Ojital.
Se han tenido que hacer adaptaciones al horno para que la nueva forma sea acorde a sus tres piedras de base, anteriormente la olla tenía la forma adecuada para asentarse ahí.
Fotografía: Daniel Nahmad.

La misma suerte se da para las ollas moleras: han sido sustituidas por grandes ollas de aluminio o peltre para la fabricación de los moles de pollo o guajolote,

comida de indudable carácter ritual asociada a las grandes festividades tanto de la comunidad como de la familia.

La fabricación de grandes ollas, las cuales solamente hemos registrado de manera oral, en las que la artesana se introducía de cuerpo entero en la pieza para ir levantando las paredes, obedece a la necesidad de producir grandes cantidades de alimentos para eventos especiales, como la fiesta patronal, en donde hay que dar de comer a grandes cantidades de gentes, o para algunos velorios en los que se recibe a toda la comunidad y amigos de comunidades vecinas a dar el pésame a la familia del difunto.

Hay que hacer la anotación de que las grandes ollas han sido sustituidas por piezas metálicas por un factor energético fundamental: el metal es más eficiente en la cochura de los alimentos y requiere menos consumo de leña.

Estas grandes ollas destinadas a la producción de alimentos a gran escala tienen su contraparte en las ollas de menor tamaño que son usadas de manera cotidiana en la producción de alimentos. El tamaño depende del uso que se les dé y del número de personas que consumirán los alimentos fabricados en ellas.

Existen ollas destinadas exclusivamente al café, el cual es una bebida de gran aprecio en las comunidades, se cuece de manera diaria para consumirse en las mañanas antes de cualquier cosa, con un pedazo de pan. Las ollas cafeteras adquieren la pátina que les da el producto y puede haber ollas pequeñas para hacer café en menor escala para uno o dos de los comensales.

Es interesante resaltar que el uso dado a las piezas va dando características particulares a la propia cerámica, que, aunque hecha de los mismos barros, con los usos adquieren colores e incluso consistencias distintas entre ellas.



Figura 56: Olla utilizada para el café, casa de doña Victoria Vicente,
Fotografía: Daniel Nahmad.

Las ollas atoleras también representan una función especializada de las ollas: es preferido por las mujeres cocer el atole en ollas de barro. Es por ello que se continúa produciendo la olla, particularmente para la festividad de Día de Muertos. El atole generalmente no se cuece en el fogón, sino en el “horno”, que es el nombre que llevan las tres piedras que se colocan en el patio para soportar la olla separada del suelo e introducir debajo la leña que realizará la combustión necesaria para hacer la bebida.

Las ollas que cuecen frijol son otra especialización de la cocina familiar; del mismo modo que las ollas cafeteras, su tamaño depende del número de individuos que se alimentarán en la familia: hay ollas frijoleras de pequeña capacidad y ollas más grandes. Las mujeres siguen prefiriendo cocer el frijol en ollas de barro.

Esta relación entre el tamaño de las piezas y la cantidad de personas a alimentar puede observarse en la descripción de una casa en Cuyuxquihui, la casa de doña Petra. En esta casa, en el patio, se encuentra buena cantidad de ollas de gran tamaño, algunas destinadas a la lejía, aunque en desuso, y otras destinadas a la producción de tamales y atoles para las fiestas, pero esperando

su momento de uso en los patios. Por el contrario, en el interior de la casa y como elementos fundamentales de la fabricación de comida se hallan pequeñas ollas frijoleras y cafeteras, cazuelas de fabricación poblana y otros artefactos de bajo volumen, en contraste con las piezas del patio. Esto se debe a que en la casa vive sola la abuela y ya no necesita las grandes ollas más que para ocasiones especiales en que hace grandes comidas por alguna fiesta. Desafortunadamente doña Petra murió pocos meses después de nuestra entrevista y sus ollas fueron donadas por su hijo a la colección etnográfica que integramos.

5.5.3.3. El comal (*phalkg*)



Figura 57: Comales tradicionales utilizados para tostar cacao, de lado una cazuela de hechura poblana y otra de peltre.

La fotografía fue tomada durante un taller de chocolate impartido por mujeres de la comunidad de El Tajín, dentro de las actividades de difusión del INAH en la zona arqueológica.

Fotografía: Daniel Nahmad.

Una pieza fundamental en la cocina totonaca es el comal, básico en la cocción del principal alimento de la gente, la tortilla. Pero no todo el tiempo fue así en el área que estudiamos, el comal es un elemento que aparece y se difunde ya tardíamente en la región. En los estudios de cerámica arqueológica de El Tajín, la presencia de comales es muy baja (Brueggemann, *et al.*, 2006), incluso no hay la certeza de que estas piezas cerámicas llamadas comales fueran usadas para cocer las tortillas. Esto nos habla de la difusión tardía de este elemento de la vajilla, quizá posterior a la caída de la ciudad epiclásica.

El estudio sistemático de este importante elemento mesoamericano y de la cocina indígena contemporánea es pobre. Fournier (1998) realizó una interesante síntesis de los datos de investigación de esta forma cerámica en la Mesoamérica arqueológica. Plantea que el comal, si bien se registra para el Preclásico, no es muy clara su asociación con la producción de tortillas y es un elemento que, si bien se da a lo largo del periodo prehispánico, se asocia con mayor fuerza al dominio teotihuacano de amplias áreas de Mesoamérica y después con la presencia tolteca, popularizándose en el Posclásico temprano. Su difusión a todo Mesoamérica es en este sentido tardía.

Lo que es un hecho es que este instrumento tecnológico de la culinaria Mesoamericana tuvo una amplia difusión y paulatinamente fue adoptado hasta volverse una pieza fundamental en la vida y la alimentación de toda el área cultural, hasta llegar a ser un elemento característico considerado por Kirchoff (1960) en su propuesta de conceptualización de Mesoamérica.

Pero ¿cómo se cocía el maíz antes de la aparición del comal? Los tamales, los atoles, los pinoles y los pozoles son quizá la respuesta a esta pregunta. Fournier (1998) hace una interesante lista de las formas diversas de consumo del maíz en Mesoamérica. Así mismo habría de considerar el aporte de otras plantas, diversos tubérculos, como la yuca, la malanga, etcétera, a la alimentación de la población indígena que representaban un importante complemento al maíz y que son de larga tradición circuncaribe (Cyphers 1992; Arnold, 1991; Acosta y

Tercero, 1991-1992). Patricia Castillo nos ha mencionado que quizá los comales de El Tajín son para la cochura de tubérculos, de los cuales se hallan diversas variedades en la agricultura local, de acuerdo a los estudios de Kelly y Palerm (1952) y de Elena Ianni.

Independientemente de cómo y cuándo se difundió el comal, la tortilla y su tecnología en la cocina indígena, debemos admitir que fue un proceso importante de cambio cultural y de adopción tecnológica, que transformó radicalmente la cocina mesoamericana y que proveyó de un elemento nuevo y fundamental a la vajilla indígena.

La gran transformación de la vajilla totonaca por la modernidad y la introducción de nuevos materiales plásticos y metálicos, sobre todo estos últimos en la cochura de los alimentos, no ha logrado eliminar la importancia de los comales de barro en la cocina indígena y en la totonaca, esto es sumamente claro.

En efecto, se han introducido y difundido los comales de fierro, y son utilizados por algunas mujeres, pero el comal de barro sigue teniendo una importante significación y aprecio por las mujeres en su uso y por los hombres en su gusto, más bien por toda la familia que aprecia el sabor de las tortillas de comal de barro.

Expliquémonos: el comal de barro es apreciado porque cuece mejor las tortillas, según consenso de las mujeres entrevistadas, no se pega la tortilla y se cuece pareja; por otro lado, el sabor de la tortilla cocida en comal de barro es mucho más apreciado que el de la tortilla de comal de fierro o el de la tortillería. Doña Juana nos dijo: “Mi marido me tiene prohibido que le haga las tortillas en comal de fierro”, de hecho nuestra informante no tiene en su cocina comales de fierro, pero sí una colección de comales de barro hechos por ella misma y su suegra, ocho de distintos tamaños.



Figura 58: Fogón tradicional, con gran diversidad de tamaños de comales, cocina de doña Juana, comunidad de Jorge Serdán.
Fotografía: Daniel Nahmad

Hay comales de fierro en algunas cocinas, son empleados de manera regular por las mujeres por diversos motivos, quizá el más importante sea el energético, ya que esta pieza requiere menos leña para calentarse y por la rápida conducción del calor puede tenerse al punto de manera casi inmediata para producir las tortillas; ello obliga al hombre de la casa a, que si quiere sus tortillas hechas en comal de barro, tenga que tener la provisión de leña necesaria para que el fogón se mantenga prendido con suficiente combustión para la cochura de las tortillas en barro. El comal metálico es útil a las mujeres en caso de necesitar echar tortillas de manera rápida por alguna situación: el comal metálico está caliente más rápido para poder cocerlas.



Figura 59: Comal tradicional totonaca, elaborado para echar tortillas, Tlahuanapa.
Fotografía: Daniel Nahmad.

Los comales tienen básicamente la misma forma en todas las comunidades, son totalmente planos, con un muy ligero borde. Las variaciones se dan en el espesor o el tamaño y no se diferencian uno de otro para sus usos, los cuales pueden ser varios. El más importante de ellos es el de la cocción de la tortilla; sin embargo, se utilizan también para tostar diversos elementos de la cocina totonaca, entre los más importantes, la gran diversidad de chiles para distintos platillos, como el mole que tiene un importante carácter ritual en la cultura totonaca, pero también para las salsas que de manera cotidiana se consumen en la dieta indígena. También sirve para el tostado del cacao para la elaboración del chocolate que tiene una importante carga ritual, se tuesta ahí también cacahuate, ajonjolí y otros elementos de la cocina; el café, que es sin lugar a dudas un importante complemento de la alimentación totonaca y, es tostado en los comales especialmente destinados para ello. Cada alimento tiene su comal para ser tostado, ya que guarda su sabor propio.

Los comales tienen así una función especializada por su uso y no por su forma. Cada mujer tiene un comal para cada una de las actividades específicas a las que se dedica, incluso suelen tener un comal pequeño para cocer una sola tortilla y uno de mayores dimensiones para cocer (echar) varias tortillas para toda la familia. El comal también se usa para asar algunos alimentos,

esporádicamente carne, tubérculos o plátanos, así como para el recalentado de tamales y otros alimentos.

En materia de tamaños, registramos un dato especial: la construcción de un gran comal para el cabo de año de un muerto en la comunidad de Jorge Serdán. El comal de casi un metro y medio de diámetro se hizo especialmente para esta fecha y se utilizó en la fabricación de grandes cantidades de tortillas para la conmemoración de la muerte del individuo.

Es frecuente que los comales se fabriquen para algún evento especial del ciclo de vida; en este evento se estrena y se seguirá utilizando de manera cotidiana hasta su destrucción por el uso, pudiendo reusarse partes del comal ya roto. Durante las fiestas comunitarias es común que en el lugar en el que se va a ofrecer la comida a la comunidad se coloquen varios comales en los que se estarán echando las tortillas para acompañar el mole que es platillo característico de estos eventos.

Un comal, debido a su uso frecuente, puede tener un ciclo de vida de aproximadamente dos años; algunos de mejor hechura duran hasta cinco años y pueden durar muchos años si su uso es esporádico. En algunas comunidades como Jorge Serdán, las mujeres fabrican ellas mismas sus comales e incluso las mujeres jóvenes saben hacerlo aunque ya no hayan aprendido la fabricación de otras formas de la vajilla. Ésta era la forma tradicional de producción de comales en épocas pasadas, la mujer fabricaba sus propios comales y otras piezas según las necesitara, habiendo poco intercambio y por tanto poca especialización productiva de comales, como la hay ahora.

Los comales son muy apreciados y se pueden encontrar en las tiendas y el mercado de Papantla, en el mercado de Poza Rica y se venden en las camionetas que vienen de Puebla con cerámica. En estos espacios comerciales las artesanas indígenas de nuestra área de estudio pueden introducir su mercancía a las ciudades y lo hacen esporádicamente; sin embargo, su principal mercado se halla en la propia comunidad o en comunidades cercanas.

Un dato relevante es el de la técnica de fabricación de los comales: éstos son pulidos finamente en la cara de arriba, la que recibirá las tortillas, con piedras pulidoras, técnica que Fournier (1998) atribuye a la tradición prehispánica. Es de destacar que este pulido sustituye a los engobes aplicados en otras partes de Mesoamérica contemporánea y arqueológica al comal para evitar que las tortillas se peguen. La apreciación de nuestras informantes de que el comal de barro esponja mejor las tortillas y evita que se peguen en la cocción ratifica el valor del pulido en la construcción del comal. Es de destacar igualmente que una mujer puede cocer su comal en el fuego del propio fogón, sin necesidad de hacerlo en un lugar específico y sin necesidad de hornos, doña Plácida quema sus comales para la venta en el propio fogón.

Si hablamos de continuidad y cambio cultural, el análisis del comal es un tema de gran relevancia, ya que tuvo que haber un proceso profundo de adopción por diversas culturas, entre otras las de la región que estudiamos; pero la importancia del comal en los procesos de continuidad y cambio reviste gran importancia en los procesos contemporáneos de fuerte transformación en la vajilla por la introducción de nuevos materiales, ya que es la pieza que mayor arraigo y conservación tiene en la vajilla totonaca.

A pesar de la afirmación de Fournier de que el comal de barro es una pieza en extinción, en la región sigue teniendo un fuerte arraigo; quizá ya no sea de producción amplia por las unidades familiares, pero en las casas, además del fogón, de fuerte arraigo también, existen comales de barro, que comparten con los comales de metal por razones energéticas, pero que dominan por el valor culinario que dan los totonacos a las tortillas hechas en barro.

La nixtamalización se hace en la casa anteriormente en vasijas de barro, como los cajetes, actualmente en recipientes de metal o plástico. El molido puede ser en el molino eléctrico de la comunidad y algunas veces se le da un último molido en el metate de piedra, al estilo antiguo. Pero la echada de las tortillas, su

cocción, debe hacerse en el tradicional comal de barro. Las señoras de edad siguen moliendo en el metate toda su masa.

Podemos preguntarnos sobre la difusión del comal entre los totonacos: ¿fueron ellos quienes lo introdujeron a la región en su expansión hacia la costa?, ¿lo adoptaron durante la difusión de esta tecnología?, y siguiendo a Fournier, ¿qué papel jugaron los grupos nahuas del Altiplano en la difusión a la costa del Golfo, de esta forma de la cerámica y su tecnología? Las respuestas requieren de mucha investigación más, tanto histórica, como arqueológica, como etnográfica. Lo cierto es que en la adopción del comal o su introducción por grupos totonacos a la costa del Golfo encontramos un importante elemento de cambio cultural en la vajilla indígena de los habitantes de la costa, en su desarrollo histórico. No sabemos cómo ni cuándo llegó, si era de su ajuar doméstico o si lo adoptaron; lo cierto es que, como en toda Mesoamérica, su difusión transformó uno de los principales elementos de la vida cotidiana de los pueblos, la alimentación.

Es importante destacar que ya Sahagún afirmaba que los totonacos eran un grupo que comía mucha tortilla bañada en chile, esto es, las enchiladas, las que como veremos cuando hablemos de las piezas destinadas a la molienda del chile, forman hasta la actualidad un importante elemento en la alimentación y la vida cotidiana totonaca. Éste ha sido adoptado por la sociedad regional difundándose ampliamente. Las enchiladas son un platillo que conjuga dos grandes alimentos mesoamericanos: el maíz y el chile, o en otro guiso las salsas hechas de semillas de calabazas, conocidas como pipián.

La investigación de la culinaria indígena entre los totonacos de El Tajín, tanto la cotidiana como la ritual, es un importante espacio de investigación, desde la perspectiva etnográfica como de la histórica, y el proceso de difusión y tradición de la tortilla y que Fournier llama el complejo nixtamal/comal/tortilla, refleja un cambio de gran relevancia cultural, cambio tecnológico en la culinaria.

5.5.3.4. Los cajetes (*lakga/puxpatan*) y su diversidad

Hemos incluido en esta forma, los cajetes, desde los profundos y grandes, hasta los platos y cajetes pequeños, esto porque en la clasificación local así se hace. Los cajetes son una forma que ha perdido uso mayormente, muchas de las muestras que registramos se hallan como curiosidades en las casas como piezas de recuerdo, algunos los siguen usando las señoras pero ya no se fabrican ni se usan como en tiempos pasados, no tan remotos.

En este sentido, la gran abundancia de piezas de plástico, metal o cerámica industrial ha desplazado a las piezas cerámicas conocidas como cajetes; sin embargo, algunas, como las destinadas a la molienda, perduran y se siguen fabricando u obteniendo por comercio de otras regiones con tradiciones cerámicas similares y que tienen amplia difusión regional, son formas que perduran con el tiempo.

5.5.3.4.1. Los cajetes de moler

Hablemos primero de los cajetes destinados a la molienda, cajetes de moler o molcajetes en la terminología del Altiplano. Éstos juegan un importante papel en la cocina totonaca y mantienen su vitalidad, son destinados a moler importantes ingredientes de la culinaria indígena, fundamentalmente el chile, básico en la comida e importante aporte vitamínico. Ya la Matrícula de Tributos muestra el importante aporte de chile a la tributación de la región costera de Papantla para el Imperio mexica.



Figura 60: Cajete rayado con base anular y cajete liso trípode.
Fotografía: Daniel Nahmad.

El chile puede ser molido crudo, asado, cocido o seco. Con él se preparan diversas salsas que acompañan la comida con otros ingredientes como tomates verdes, (de poco uso regional) jitomates y tomatillos, variedad muy común en la región de tomates parecidos a una cereza que son de intenso sabor, ligeramente ácidos. Estas salsas que pueden acompañar a las comidas, por sí mismas en la región forman parte de un guiso muy particular y de amplia difusión y consumo, no sólo en las comunidades indígenas, sino que se ha extendido entre la población mestiza y es platillo obligado en la cocina de los restaurantes regionales: la enchilada.

Ya Sahagún describía a los totonacos como habitantes del trópico:

usaban buenos guisados, y limpios: su comida ordinaria y mantenimiento principal era el *aji*, con el cual después de haber sido molido mojaban las tortillas calientes, sacadas del comal, y comíanlas todos (Sahagún, 1969, tomo III, libro X, capítulo 29: 202).

Describe las clásicas enchiladas que se consumen aún prolijamente en la región. La enchilada puede ser un platillo de acompañamiento de otro guiso, pero puede también ser el platillo central en la mesa y también se utiliza con gran frecuencia

como alimento de trabajo, esto es, de *lonche*, palabra que es préstamo del inglés y que ha sido ampliamente adoptada en el país y en la región. Hay un término para designar al *lonche* en la región, se dice *mitihuatl*, palabra de clara tradición nahua.

Aún recordamos unas deliciosas enchiladas que nos compartió nuestro amigo y compañero de trabajo en la zona arqueológica de El Tajín, el custodio Juan García Elías, las llevó su mujer como *lonche* para la hora del almuerzo durante un trabajo que realizamos en la zona.

La enchilada se basa en las salsas que se muelen en los cajetes de moler. La introducción de licuadoras eléctricas no ha restado importancia a la molienda en cajete, particularmente de las salsas; las licuadoras suelen usarse poco y sólo entre las familias más occidentalizadas. Como instrumento de prestigio, muchas veces la licuadora se encuentra solamente como decoración; no sucede lo mismo con otros implementos modernos, como el refrigerador, que han adquirido gran utilidad en las cocinas totonacas, a partir de la introducción de la energía eléctrica a todas las comunidades del área.

Para la molienda de ingredientes de cocina hay dos herramientas fundamentales: el metate, del que hablamos cuando describimos la cocina totonaca, y el cajete de moler o molcajete. En el centro de México, y en general en el Altiplano, es preferido el molcajete de piedra. Éstos se venden en los mercados regionales de Papantla, traídos de Puebla, fundamentalmente de un lugar llamado San Salvador El Seco; sin embargo, aunque las señoras llegan a adquirirlo y a tenerlo en sus cocinas, la molienda en cajetes de barro sigue siendo muy apreciada por las mujeres de la región. Nos atreveríamos a afirmar que es la forma básica de molienda. La molienda en cajete de piedra es muy rara, de ahí que se siga produciendo cajetes de barro para moler o se adquieran los cajetes huastecos de Huejutla, en el estado de Hidalgo, aunque Huejutla es nahua, es de fuerte tradición huasteca. Los cajetes huastecos continúan una

tradición cerámica antigua de pastas finas y engobes blancos véase el capítulo sobre las cerámicas importadas.

Los cajetes de moler se pueden dividir en dos variedades básicas: los cajetes de fondo rayado y los cajetes lisos. Los rayados son de una larga tradición histórica, se encuentra un complejo arqueológico muy amplio en el tiempo y el espacio en la costa norte de Veracruz, donde incluso se le ha asociado con algún grupo étnico o identitario. Esta tradición o complejo cultural se puede encontrar representada en la continuidad del uso de cajetes rayados en las comunidades huastecas, totonacas y nahuas de La Huasteca. El cajete rayado es un tema de investigación regional y temporal que se presenta como atractivo para ver la tradición, la continuidad y el cambio de un elemento de gran relevancia en la cocina indígena regional.

Si bien los cajetes rayados de procedencia externa son abundantes en el mercado y suelen adquirirlos las mujeres, notamos una predilección por los cajetes rayados de tradición local. Así, en la casa de doña Petra, en la comunidad de Jorge Serdán, había un cajete huasteco que le había regalado su hija; sin embargo, se mantenía sin uso, pues ella prefería usar el cajete rayado de hechura propia. Los cajetes rayados son de diversos tipos, los hay de base anular y los hay trípodes, como se puede apreciar en la tipología de estos elementos que presentamos con anterioridad.

Los cajetes lisos deben de haber sido de importancia también en la antigüedad, baste que los arqueólogos hagan una revisión detenida de sus materiales para encontrar el desgaste típico de estas formas cerámicas y que logramos detectar en los cajetes que pudimos observar en el campo.

Los cajetes rayados no son sin embargo la regla en la cocina totonaca, hemos registrado un particular gusto por los cajetes lisos, de fondos planos sin soporte y que se destinan fundamentalmente a la molienda de chiles y sus complementos para las salsas de consumo diario en la comida totonaca. Tenemos el registro de un cajete, incluido en la colección que integramos en

nuestros trabajos, que se encontraba fragmentado en dos a partir del uso dado por la piedra moledora en el fondo del cajete que lo había desgastado hasta la ruptura.



Figura 61: Cajete liso, sin soporte, desgastado por el uso, recuperado del solar en donde se consideraba basura.

Casa de doña Anselma Méndez, Tlahuanapa.

Fotografía: Alejandrino García.

A la pregunta expresa a una de nuestras informantes del por qué no usaba en su cocina cajetes rayados, afirmó que estos dejaban ciertos residuos de barro en las comidas, por lo que prefería los cajetes lisos, sin embargo a juzgar por el desgaste de los cajetes lisos, es indudable que éstos también dejan residuos, aunque la percepción local dice lo contrario.

Es muy interesante que en dos entrevistas nuestras informantes nos dijeron que sus hijos radicados en la ciudad de México uno y Estados Unidos otro, habían venido de visita y se habían llevado los cajetes de moler de barro para sus actuales lugares de residencia. Quizá ahí empleen otros medios de molienda, como la licuadora, pero es indudable que el gusto por las salsas molidas en

cajete de barro trasciende fronteras y es un rasgo cultural que permanece aún en las comunidades totonacas migrantes.

Me platica Alejandrino (padre de Alejandrino quién asiste esta investigación) de una comida que le daba su madre a los hijos cuando había carencia de alimentos, esta consistía en una abundante salsa de chiles y tomatillos que se ponía en el cajete de moler en el centro de la mesa y un altero de tortillas recién hechas a las que acompañaba la salsa como único alimento, esto en momentos de escasez de comida, el dato nos puede hablar de la importancia de las salsas en la comida totonaca.



Figura 62: Cajetes rayados: de hechura local y de Chililico Hidalgo.
Fotografías: Daniel Nahmad.

El cajete de moler suele colocarse con la salsa en el centro de la mesa para que de ahí se tome su contenido por la familia.

5.5.3.4.2. Los cajetes hondos

Otro tipo de cajete son los hondos, éstos sí ya en franca desaparición, lo que puede verse en los comentarios de admiración que nos hicieron los compañeros custodios de la zona arqueológica, todos ellos totonacos, y que en sus casa habían visto de manera cotidiana el uso de este tipo, al ver que llegábamos con

un conjunto de cajetes obtenidos en nuestra incursión en las comunidades vecinas. Se admiraron mucho y de manera insistente nos preguntaban de dónde los habíamos obtenido; el hecho es que en su comunidad, El Tajín, los cajetes hondos y en general los cajetes se hallan muy escasamente, lo que habla de una acelerada pérdida de esta forma en el uso de la cotidianidad indígena.

Los cajetes hondos tienen diversos usos en la cocina totonaca: pueden ser para contención de objetos o ingredientes de la cocina, sean verduras, frutas, granos, etcétera, pueden servir para la cocción de alimentos caldosos o pueden usarse para freír carne o huevos, pero en general fue unánime la observación del uso de los cajetes hondos para el nixtamal.



Figura 63: Cajete hondo, en algunos casos también conocido como “lavamanos”, Vista Hermosa.

Integrado a la colección del proyecto. Fotografía: Alejandrino García.

Un caso particular lo representa una forma de cajete hondo que tiene una función particular que lo define, esto es, que está hecho ex profeso para su función, nos referimos al lavamanos. Este cajete hondo, usual para la higiene previa a la ingesta de los alimentos, nos sigue hablando de la limpieza de este grupo social. El lavamanos se colocaba en la entrada de la cocina, se sostenía

en una horqueta de madera de “sangregao” (madera que desarrolla naturalmente las horquetas) enterrada en el suelo y al lado se colocaba una vasija con agua de la que tomaban para lavarse las manos. Desafortunadamente, si bien nos hablaron mucho de este cajete los distintos informantes, solamente pudimos registrar directamente en campo un ejemplar, ya no se usa el lavamanos en ninguna comunidad estudiada de manera cotidiana.

Otros ejemplares que registramos de manera oral fueron: un cajete hondo de paredes delgadas, para hacerlo ligero, que construyó doña María Inés Cano para lavar sus trastes de cocina; otro caso fue un gran cajete que tenía el fin de bañar a los niños, el cual reportó doña Teodora. Soluciones de barro para distintos aspectos de la cotidianidad indígena.

5.5.3.4.3. Los cajetes bajos

Estos cajetes se hallan también en franca desaparición. Sin embargo, pudimos registrar varios que aún se encuentran en uso, son básicamente contenedores de chiles, semillas y gran diversidad de ingredientes de cocina, suelen ser también platos, *palato* en totonaco, y contener los platillos para su consumo.



Figura 64: Cajete bajo para freír alimentos, Victoria Vicente, Plan de Hidalgo.
Fotografía: Daniel Nahmad.

Es de resaltar el uso de cajetes bajos como freideras, las freideras son el nombre usual dado a los sartenes en la región, esto es, los cajetes bajos pueden ser utilizados para freír alimentos como huevos, carnes e incluso algunas salsas.

Es interesante destacar el uso registrado arqueológicamente de los cajetes como contenedores de tamales, por ejemplo, en la región de Palenque (Mirón, 2014), uso que también pudimos observar en nuestro registro en la ofrenda de Muertos de doña Petra en Cuyuxquihui.

Es muy significativo que hayamos registrado el uso de cajetes tradicionales en la ofrenda de día de muertos en la comunidad de Cuyuxquihui, en el altar de doña Petra Gonzales ceramista de la comunidad, el modesto altar se encontraba instalado conteniendo dos importantes elementos de barro en su propia hechura, de un lado el incensario, de los que hablaremos adelante, y de otro el cajete conteniendo los tamales de la ofrenda.



Figura 65: Ofrenda: cajete con tamales, incensario y veladora en el altar de Día de Muertos
Petra Gonzales, Cuyuxquihui. Fotografía: Daniel Nahmad.

Así, además del uso utilitario, los cajetes juegan un papel fundamental en la parafernalia de las ofrendas en los altares, al contener los alimentos que se ofrendan en los distintos eventos del ciclo ritual. Como otros implementos de barro que se usan en los ritos, estos son fabricados expresamente para el evento del que se trate y se quedan después en el ajuar doméstico de uso cotidiano.

5.5.3.4.4. Algunos cajetes en particular

Registramos algunos cajetes particulares sobre los que vale la pena hacer observaciones puntuales.



Figura 66: Cajete en forma de riñón o media luna.
Utilizado para recibir la molienda de cacao en el taller de chocolate de la zona arqueológica.
Fotografías: Daniel Nahmad.

Una forma particular de cajete es el que llamamos de riñón, llamado también localmente de media luna, esta particular forma le fue dada por sus creadoras para cubrir la necesidad de captar los materiales procesados por el molino de mano. Éste es una herramienta industrial de cocina de gran difusión y consiste en un molino operado por una manivela que hace girar el mecanismo de molienda, que recibe en un cono por arriba el material a moler y ya procesado lo vacía por un conducto hacia la mesa, puede ser maíz, cacao, u otro producto. Su forma da un espacio amplio para recibir los materiales molidos, vimos la función de este cajete en la molienda de cacao para la fabricación de chocolate. Hablando de esto, también registramos unos interesantes sellos para el chocolate (*lixanakan cacao*) hechos de barro. Los sellos permiten a las cocineras dar cierta presentación a sus barras de chocolate y personalizarlas; el hecho no

es común, ya que lo tradicional es adornar las barras de chocolate con incisiones y rayados cuando aún está fresco, el sello viene a cumplir esta función. Se puede observar la gran diversidad de usos del barro en las comunidades campesinas.



Figura 67: Sellos para chocolate cocina de doña Petra Genaro, La Ceiba Tajín.
Fotografía: Daniel Nahmad.

5.5.3.4.5. Tapaderas

En la comunidad de Tlahuanapa, mientras registrábamos una importante vajilla, la de la señora Anselma Méndez, nos llamó la atención un cajete cónico con base anular. La particular forma nos hizo pedir a su dueña que nos informara para qué servía este cajete, cuál era su uso. Su respuesta fue muy sorprendente para nosotros: este cajete no era para contener, su forma tenía una función particular, era tapadera.

Las tapaderas son fabricadas para cubrir las ollas, particularmente durante los procesos de cocimiento de los tamales; la base anular le permite a la cocinera agarrarla sin quemarse, dadas las particularidades térmicas del barro. Las tapaderas de barro fueron recordadas por otras informantes en nuestras entrevistas, aunque ellas ya no tenían ejemplares en sus vajillas para mostrarnos, lo que nos habla de la pérdida de estas formas particulares de la cerámica.

Kelly y Palerm (1952) registraron también tapaderas de barro de un carácter distinto a las que reportamos nosotros; en su caso son tapaderas planas con la agarradera con motivos zoomorfos, similares a los empleados en los incensarios y en los candeleros. No registramos ninguna tapadera de esta forma; sin embargo, el dato nos habla de la diversidad de soluciones para un mismo problema, con el mismo material.



Figura 68: Tapadera de barro utilizada para ollas de tamales, Anselma Méndez, Tlahuanapa.
Fotografía: Alejandrino García.

Habría que anotar el caso de una forma muy particular: el tecomate, solamente hemos obtenido información de carácter verbal de esa olla sin cuello que tiene una larga tradición cerámica en Mesoamérica, siendo una de las principales formas de un lejano origen, quizá precursora de las ollas, por ello es que se da en gran abundancia durante el periodo Formativo.

Doña Teodora nos describió claramente los tecomates, desafortunadamente sus esfuerzos por localizar en su casa un tecomatito que alguna vez le sirvió de alhajero no tuvieron éxito. Para confirmar la forma dibujamos en un cuaderno un tecomate, doña Teodora reconoció que esa era la vasija que antes se producía y usaba mucho, pero que ha dejado de hacerse y solo queda en el recuerdo.

El dato de la tradición de las ollas sin cuello es de gran importancia, por la profundidad histórica de su fabricación, dado que tuvo una gran relevancia en la vajilla del Formativo, esto es, cerca de tres mil años antes de nuestro registro en El Tajín. Sin embargo, la pieza que nos describió doña Teodora tiene otra peculiaridad que la hace significativa para nuestra investigación, su nombre. Doña Teodora nos dijo que esta olla sin cuello se llama apaxtle, clara voz nahua que nos remite a la ya mencionada presencia de hablantes de esta lengua en la región; al respecto haremos el análisis de la relación de lengua y cultura en los capítulos conclusivos y regresaremos a esta forma cerámica y su particular nombre.

5.5.4. El barro en las actividades textiles.

Hablando de usos diversos del barro, nos parece interesante registrar dos formas de componentes cerámicos que se usan en la elaboración de textiles: los dedales y los malacates.

Es muy generalizado el uso de bordados en la decoración de prendas de vestir femeninas en la región, de hecho es la artesanía más abundante que se

comercializa en los lugares turísticos. También vestuarios de hombre, como los de los danzantes, voladores, guaguas y negritos, llevan elaborados bordados, que al igual que los tejidos de telar de cintura, no son actividad exclusivamente femenina y muchos hombres borda o tejen. Anteriormente el decorado por medio de bordado de las blusas y faldas era una actividad que se hacía para la vida cotidiana, así mismo se fabricaban prendas de algodón, el que fue producido en la región, cubriendo el ciclo completo.

Al entrevistar a doña Elodia de la comunidad de Tlahuanapa, nos mostró unos textiles muy antiguos que conserva en su casa, básicamente manteles, caminos de mesa y servilletas, todos tejidos en telar de cintura y con bordados. Al comentar sobre el trabajo textil, nos habló del uso de los dedales de barro que hacían y usaban sus tías, ya fallecidas, con los que bordaban las telas de uso diario o los vestidos de gala para ocasiones especiales, como las bodas. Desafortunadamente no pudimos observar estos instrumentos y su registro queda sólo en la oralidad; sin embargo, el hecho nos devela, una vez más, la diversidad de usos de la cerámica y la creatividad artesanal.

La otra interesantísima forma de uso en los textiles es el malacate. De tradición prehispánica, el malacate sirve como huso para hilar el algodón y hacer el hilo básico en los textiles de telar. Los malacates que conocemos fueron hechos por doña Isabel de la comunidad de El Zapotal, quien es maestra del taller de textil en telar de cintura en la Escuela de las Artes Indígenas del Parque Temático. El uso de malacates lo aprendió de su suegra y es la última mujer que lo continúa desarrollando en su comunidad; ella misma elabora sus malacates de barro y los cuece, ella mantiene el cultivo de algodones nativos de los que cosecha el producto para hilar y ella es quien mantiene la tradición del tejido en telar de cintura. Antes traía el algodón de Puebla, pero ha procurado su cultivo, buscando especies nativas. Hay otras tejedoras de telar de cintura, pero ya no hacen el ciclo productivo completo y los hilos que usan son industriales; la producción se vende principalmente en la zona arqueológica para el turismo.

Hecho el hilo, doña Isabel produce prendas en telar de cintura, cumpliendo el ciclo completo de cultivo producción y consumo. Sin embargo la principal producción de doña Isabel es para la venta o la exhibición en importantes muestras artesanales nacionales e internacionales. Aunque hay otras mujeres que tejen en telar de cintura y cuyos productos son vendidos en la zona arqueológica, doña Chavelita, como se le conoce cariñosamente, es la más prestigiada de ellas, lo que la ha llevado a ser maestra y con ello a representar su arte en muy diversos lugares. Dirigimos la tesis de María Isabel Mejía Islas (2016), estudiante de la UAM-I, con abundante información de doña Isabel.



Figura 69: Doña Isabel hilando con malacates. El Zapotal Santa Cruz.
Fotografías: Anel Guadalupe Sánchez Valdez.

Este rasgo cultural que a mediados del siglo XX era común en las comunidades ya se halla en franca desaparición, por lo que es importante el rescate oral del mismo y el registro de los utensilios utilizados en los textiles, de los que, para este estudio, los malacates revisten una importancia singular.

Isabel Kelly y Ángel Palerm (1952) reportan un extraño objeto que nadie ha podido decirme qué es, aunque la descripción escrita que hacen concuerda cabalmente con los malacates que hemos registrado, la figura en dibujo que presentan es verdaderamente desconcertante. Continuaremos nuestras pesquisas para ver si resolvemos la incógnita, que hasta la redacción de este trabajo permanece.

5.5.5. Los espacios rituales



Figura 70: Altar de doña Macrina, Jorge Serdán.
Se observa una gran cantidad de objetos de barro: incensarios, candeleros y portacopal.
Fotografía: Daniel Nahmad.

Hemos revisado el uso de la cerámica en la vida cotidiana de las comunidades tonacas, en este capítulo revisaremos el uso dado al barro en los procesos rituales familiares o comunitarios. Hemos visto que objetos cotidianos como ollas, comales y cajetes se encuentran vinculados a la vida ritual, ya sea para la preparación de alimentos ofrenda o para la elaboración de comidas durante las fiestas ceremoniales, también hemos visto que la producción de muchos de

estos objetos se realiza vinculada al ciclo ritual, aunque después permanezcan como elementos del ajuar de uso cotidiano.

Aquí veremos tres formas fundamentales vinculadas a la vida ritual de manera íntegra: incensarios, candeleros y portacopal. Estos tres tipos de piezas cerámicas juegan un papel fundamental en los ritos de la comunidad y de la familia, se encuentran vinculadas con un espacio central en la vivienda, el altar, lugar fundamental, aunque también son usadas, principalmente los incensarios, en otros espacios de importancia ritual, como los panteones y fueron instrumentos de culto en la ritualidad agraria de petición de cosechas, la cual ya no se expresa en la vida de los pueblos al haberse perdido esta tradición. Los incensarios, candeleros y portacopaleros acompañan a toda la vida ritual indígena: las procesiones, los ritos en la iglesia o el panteón, las fiestas patronales, las limpias y curaciones, el altar familiar, etcétera.



Figura 71: Altar con nacimiento, La Ceiba Tajín, casa de doña Teodora.
En la imagen con los investigadores Jesús Trejo y Alejandrino García.
Fotografía: Daniel Nahmad.

El altar es un espacio de gran relevancia en la casa totonaca. Todas ellas los tienen, hay altares modestos y grandes altares, algunos se encuentran en la recámara o en espacios comunes y otros, los grandes altares, gozan de su propia construcción en la que se adora a los santos y se realizan las principales ceremonias rituales. Tal es el caso de los altares de doña Teodora en La Ceiba Tajín y de doña Victoria en Plan de Hidalgo, ambas tienen una construcción ex profeso para el altar, el cual es de gran tamaño; podría decirse que se trata de capillas propiamente dichas.

En el altar se encuentran las imágenes de los santos, estrellas de palma, flores y veladoras, papel de china picado; pueden hallarse también fragmentos de figurillas u obsidias arqueológicas, las cuales tienen poderes. Este altar se llena de comida con la llegada de los difuntos los primeros días de noviembre, tamales, chocolate, atoles, mole, entre los alimentos rituales más reconocidos;

se puede colocar también fruta y alguno de los gustos de los familiares muertos, aguardiente o cerveza, el agua no puede faltar en todo el año. La comida ritual se coloca en los recipientes cerámicos que hemos estudiado, cajetes y ollas fundamentalmente. Tienen que ser nuevos para la ofrenda de muertos, es por ello que en el mes de octubre las ceramistas incrementan su actividad, ya que hay una fuerte demanda, tanto de ollas, como de incensarios.

De la misma forma se desarrolla una intensa actividad en los panteones, espacio ritual de gran relevancia. Ya hemos visto cómo la fiesta de muertos en noviembre, Ninín, es la más importante del ciclo ritual totonaco, la relevancia del culto a los ancestros queda de manifiesto. Una interesante tesis sobre los muertos entre los totonacos es la de Alejandra Palacios (2009) aún así, el tema es poco explorado en la etnografía de este grupo.

La actividad en el panteón se da también durante los entierros, precedidos por los velorios en la casa del muerto o su traslado al panteón, los novenarios y los cabos de año, celebraciones de los muertos recientes que después serán recordados anualmente durante las fiestas de Todos Santos o Ninin, en las cuales las almas visitan a los vivos. En toda esta actividad está siempre presente el incienso.

Tampoco en los altares de las iglesias durante las fiestas patronales y otras actividades litúrgicas puede faltar el incienso, de hecho es una tradición que, tanto a la llegada a la fiesta como al despedirse, los individuos tengan que ir a sahumar al santo o a los santos que se encuentran en el altar. Los incensarios humeantes también acompañan a los santos cuando se trasladan de las casas en las que son recibidos a las iglesias o capillas; también se acostumbra que santos de otros pueblos visiten al santo patrón durante su fiesta, en las procesiones los incensarios encabezan la marcha dejando su fragancia a su paso.

Finalmente habrá que reconocer otro espacio ritual, ya en total abandono: se trata de las áreas de cultivo, en donde se realizaban rituales propiciatorios de

buenas cosechas. El recuerdo queda en la gente mayor, este espacio ritual era tan importante que algunas ceremonias como la del volador, se realizaban directamente en las áreas de cultivo, para lo que se habilitaba un árbol de volador, sin cortarlo, vivo, quitándole las ramas y hojas y colocando en él el mecanismo para que pudieran volar los danzantes. Tuvimos la oportunidad de observar dos de estos palos, los cuales son mantenidos por personajes que fomentan la conservación de la tradición, don Esteban de El Zapotal Santa Cruz y Alejandrino de El Chote Coatzintla.

Sin embargo, los ritos agrícolas han desaparecido y es tarea de la etnografía rescatar la memoria de ellos a través de la tradición oral. En nuestra investigación se nos refirió que la actividad agrícola se hallaba vinculada a un calendario tradicional, el cual también ha caído en desuso, y que se realizaban ceremonias en los campos de cultivo en donde se ofrendaban tamales enterrándolos en sus cajetes contenedores.

Otro espacio de culto es el monte, este es dominado por Kiwicolo, el Dueño o Señor del Monte, personaje fundamental de la mitología totonaca, asociado con los poderes de la naturaleza, dios de la religión local, capaz de perder a los individuos, de causarles mal o de favorecerlos si cumplen con las normas y ritos para satisfacerlo. Tuvimos la ocasión de estar presentes en la petición a Kiwicolo, en la comunidad de Cuyuxquihui, que realizara el grupo de ceramistas al recibir la ayuda del Programa de Apoyo a las Culturas Populares y Comunitarias, para echar a andar su taller de cerámica. El ritual al parecer ha caído también en desuso, pero fue recuperado con la participación de las autoridades locales e invitados. El incienso jugó un importante papel en el rito.

Después de recorrer los espacios de la ritualidad totonaca no nos queda más que describir los componentes tecnológicos de estos elementos culturales, el culto, la ritualidad, la religión. Los componentes que estudiamos son: incensarios, candeleros y portacopaleros.

5.5.5.1. Incensarios (*pulakaskuyun*)



Figura 72: Sahumando a los santos en la iglesia.
Fiesta patronal de Escolín.
Fotografía: Daniel Nahmad.

Sahagún nos dice:

todos llevaban braseros, y en el *cu* encendían lumbre y hacían brasa; llevaban también *copalli* y sus incensarios de barro como cazos, agujereados y muy labrados, que ellos llamaban *tlemaiti*, llevaban también copal de todas las maneras [...] Los sátrapas, llegando a cierto punto, tomaban todas brasas en sus incensarios y echaban ahí el copal o incienso e incensaban hacia la imagen

de *Huitzilopochtli*, que poco antes habían puesto en el *cu* (Sahagún, 2006: 107).

Y Clavijero:

la oblación más recurrente era la del copal. Todos incensaban diariamente a sus ídolos, y no había casa que no estuviese proveída de incensarios o bracerillos destinados a este efecto (Clavijero, 1982: 173).

La descripción de los cronistas no puede ser más útil para referirnos a un elemento fundamental en el culto mesoamericano, el copal, y a su asociación con la cerámica a partir de los incensarios que claramente describen. Este aprecio por el humo del copal y su profundo significado sagrado vinculado al culto a la divinidad, permanece en muchos pueblos indígenas contemporáneos como una continuidad profunda de la cultura mesoamericana. Trataremos de observar su uso entre los totonacos de El Tajín, y hacer algunas conjeturas sobre su carácter, sobre su continuidad y cambio, sobre su actualidad y su historia.

No puede faltar un incensario en la casa totonaca, es complemento necesario en el altar, y el altar, como hemos visto, no puede faltar en la vivienda; es un elemento permanente y se adorna profusamente durante las fechas rituales de importancia del calendario, como la fiesta patronal, Todos Santos, la fiesta de la Virgen de Guadalupe, entre las más destacadas.

Antes de hablar de los incensarios en sus características particulares y su uso ritual cotidiano y en el calendario ritual, analizaremos algunos aspectos de relevancia de la propia pieza, nos referimos a su semántica y probable origen cultural.

El incensario, que en realidad es copalera se denomina *ixpumajan cienso* en totonaco de El Tajín, pero ha adoptado su nombre del uso de inciensos de

tradición asiática y europea, lo cual es una cuestión que se da en muchas culturas del mundo.

Para desarrollar este capítulo nos hemos apoyado en los estudios recientes realizados por Rocío Velazco (2004) sobre braseros e incensarios, esta autora menciona al respecto de las investigaciones sobre uso de estas piezas en el Veracruz prehispánico:

En la Costa del Golfo de México hasta ahora no existen este tipo de investigaciones, desconocemos los tipos de culto que existieron en este territorio, si se usaron incensarios o sólo se usaron braseros, cuáles son las formas típicas de cada periodo, los cambios y/o continuidades en las formas y decoración, entre otros aspectos. Por lo tanto también desconocemos si estos objetos pueden relacionarse con la estratificación social, con los cambios sociopolíticos o con el culto a una determinada deidad o a los fenómenos de la naturaleza (Velazco Fuentes, 2004: 27).

La situación no es menor en nuestra área de estudio. Se sabe que en El Tajín existieron braseros bicónicos tipo reloj de arena, que aunque no se ha recuperado ninguno completo, hay fragmentos que dan cuenta de ello; sin embargo, estos braseros muy probablemente se hallaban asociados al culto en las áreas ceremoniales de la ciudad sagrada y poco sabemos de lo que sucedía en el culto que se realizaba en la población común, en las áreas habitacionales muy poco estudiadas, una de las carencias de investigación importantes del sitio.

La existencia de diferentes niveles de culto y uso de incensarios nos es referida por Velazco de la siguiente manera para el caso particular de los mayas:

Claude Baudéz distingue dos tipos de culto entre los mayas, uno oficial y uno doméstico. En el primero los gobernantes y sacerdotes realizaban sacrificios humanos y autosacrificios,

veneraban a los ancestros y algunas deidades, este era público y se realizaba en el centro de la ciudad (Velazco 2004: 27).

Patricia Castillo, quien ha realizado intensa investigación arqueológica regional, nos dice que no ha detectado incensarios en sus exploraciones en la zona, o por lo menos no el tipo de incensarios que claramente pueden identificarse como tales.

El incensario indígena no es propiamente incensario porque no queman en el incienso, sino copal; en realidad debería llamarse copalera, pero en el nombre incensario se da la muy probable relación con su origen cultural. No tenemos claro cómo quemaban el copal los pueblos prehispánicos de la región, los copaleros o sahumeros son difíciles de identificar en la vajilla indígena antigua; tampoco lo si las formas de sahumeros o incensarios de copa, como las que predominan en nuestra área de estudio, son elementos de tradición prehispánica o si más bien son una importante adopción de la cultura española, adopción que se dio y difundió en muchas regiones de Mesoamérica, quizá por ello su asociación con el incienso.

De ahí el nombre, en realidad las copas europeas quemaban incienso, y al llegar a las comunidades indígenas mesoamericanas se adaptaron para quemar el producto ritual de vínculo con el humo, el copal, aunque se le llama también incienso al copal, no he hallado la referencia relativa al incienso y al copal, pero Carlos Incháustegui decía que en la iglesia los curas queman incienso y el indio quema copal.

En un principio creímos que la presencia de incensarios de copa nos estaba hablando de una imposición adopción de la cultura española a la indígena, sin embargo, la existencia de incensarios de copa en diversas culturas mesoamericanas previas a la llegada de los españoles, nos han hecho dudar de este asunto y suponer otra hipótesis, que el paralelismo cultural llevó a la continuidad de incensarios semejantes a los europeos, pero de hechura indígena, a una continuidad hasta nuestros días. No tenemos la respuesta a este

asunto, falta mucha investigación para saber si los incensarios que vemos ahora son tradición mesoamericana o europea o una síntesis de ambas.



Figura 73: Incensario contemporáneo, incensario prehispanico.
Incensario de Jorge Serdán e Incensario Prehispanico del Zapotal periodo Clásico Colección del Museo de Antropología de Xalapa, Universidad Veracruzana.

Tenemos en nuestra tipología de incensarios los que tienen forma de copa, las hay de mango largo y corto y de base anular; también hay incensarios trípodes y los que tienen forma de animalitos, estos últimos cuentan con dos perforaciones para colgarlos de un alambre con el que se sahúma el altar o los espacios rituales que lo requieran. Finalmente existe otra forma de sahumerio o incensario, nos referimos a las ollitas, a diferencia de los anteriores, tiene generalmente dos orificios para introducir un alambre para sostener y columpiar el incensario y hacer el sahumado a las personas, el altar o los santos en las ceremonias. Este mismo mecanismo lo tiene otro tipo de incensarios que es muy común, los incensarios de tipo zoomorfo, los cuales representan generalmente un ave y pueden ser también con pedestal de copa.

Es muy interesante el tipo de incensario de tipo ollita sin ninguna decoración, esto es sin calados que permitan la ventilación, ejemplo que nos llevó a pensar si no existiría algo similar para la época prehispánica y que por ello no se han detectado fácilmente los incensarios en la región.



Figura 74: Incensario zoomorfo, Petra Genaro, Jorge Serdán.
Fotografía: Daniel Nahmad.

Las decoraciones de los incensarios están hechas con incisiones y calados, sus elementos fundamentales son imágenes de plantas y flores. Estas decoraciones caladas funcionan como ventilación para que entre aire al incensario y ayude a la combustión del carbón y del copal que en ellos se queman.



Figura 75: Incensario en forma de ollita, señora Teodora Gonzales, La Ceiba Tajín.
Fotografía: Alejandrino García.

Los incensarios se hallan en abundancia en los panteones, son un objeto ceremonial que utiliza la familia cuando entierra al difunto o cuando lo visita, luego se quedan en el panteón, en la tumba, y cuando se lleva un incensario nuevo, los viejos quedan acumulándose entre las tumbas junto con otros recipientes y muchos vasos de cristal de veladoras. Como única referencia habría que recordar que algunas tumbas prehispánicas contaban en su ajuar mortuorio con los incensarios depositados junto al difunto.

Los incensarios nuevos son muy socorridos para la fiesta de Todos Santos, así como hemos visto también otros componentes cerámicos que se emplean en el altar. Habría que recordar aquí la renovación anual del templo descrita por Landa y que también nos cita Velazco:

que quiere decir renovación del templo [...] Dicha fiesta la hacían cada año y además de esto renovaban los ídolos de barro y sus braseros, que era costumbre tener cada ídolo su braserito en que le quemasen su incienso, y si era menester, hacían de nuevo la casa o la renovación y ponían en la pared la memoria de estas cosas con sus caracteres (Landa, 2003: 149-150; Tomado de Velazco, 2004: 48)



Figura 76: Cerámica dejada en el cementerio en Día de Muertos o cabo de año, El Zapotal Santa Cruz.
Fotografía: Daniel Nahmad.

Asociados a los incensarios encontramos los portacopaleros (*ixpumajan cienso*), los cuales algunas veces son simples cajetes pequeños sin decoración, o pueden ser cajetes con formas de animales, entre las que se prefieren las aves. Estas piezas cumplen con la función de contener el copal que se va a ir suministrando a los incensarios durante los ritos de culto.



Figura 77: Portacopal zoomorfo. Carmen García.
Fotografía: Daniel Nahmad.

5.5.5.2. Candeleros (*putaycera*)

Si bien sobre los incensarios totonacos nos ha quedado la duda de su origen o influencia, europeo o mesoamericano, existe una pieza de la tipología cerámica de los totonacos de El Tajín de indudable procedencia europea, nos referimos al candelero, el cual fue difundido por su relación con el uso de las velas. Aun así, los candeleros cuentan con nombre en totonaco, lo que nos habla del profundo arraigo en la cultura indígena de este elemento adoptado, se llaman *putaycera*.



Figura 78: Candeleros zoomorfos de María Inés Antonio, Jorge Serdán.
Fotografía: Daniel Nahmad.

López Palacios (1990) nos menciona que en la época prehispánica se valían de grandes braseros y antorchas para la iluminación pública y teas y elementos vegetales para la iluminación de la vivienda. Y cita al cronista Clavijero:

No usaban los mexicanos candeleros en sus casas, ni candelas de cera o cebo, ni se servían del aceite para alumbrarse; Pues aunque sacaban mucha cera de las colmenas, o no quisieron, o no supieron percibir de ella el beneficio de la luz. En las tierras marítimas solían alumbrarse con los cucuyos o escarabajos luminosos, y en lo restante del reino con teas, que aunque daban mucha luz y buen olor, ahumaban necesariamente la habitación (Clavijero 1982: 268-269).

De tal suerte que los españoles mostraron la forma de hacer velas a los indios y con ello también de hacer sus soportes, esto es, los candeleros. Nos dice López Palacios: “Entre las artes que fueron transplantadas al nuevo mundo, el oficio de los candeleros y cereros fue el primero que los españoles enseñaron a los indígenas” (López Palacios, 1990: 29). Lo sustenta con la siguiente narración de Bernal Díaz del Castillo de la llegada de los españoles a Cempoala, en el episodio conocido como “la destrucción de los ídolos”, en el que, al observar las prácticas rituales de los cempoaltecas en los templos, Cortés:

Mandó a todos los indios albañiles que había en aquel pueblo y traer mucha cal para que lo aderezasen, y mandó que quitasen las costras de sangre que estaban en aquellos Cúes y que lo aderezasen muy bien...Y otro día de mañana se dio misa en el altar, la cual dijo el padre Fray Bartolomé de Olmedo, y entonces a la misa se dio orden, como en el incienso de la tierra se incensasen la Santa Cruz y también se les mostró a hacer candela de la cera de la tierra y se les mandó que con aquellas candelas siempre tuviesen ardiendo delante del altar, porque hasta entonces no sabían aprovecharse de la cera (citado por López Palacios, 1990: 30).

No puede ser más elocuente el cronista sobre la imposición de las velas junto con el ritual cristiano a los indios en el proceso de conquista y posteriormente en

la colonización. Dos dudas nos vienen a la mente al analizar estas líneas ¿tenía algún significado la luz en la adoración indígena de sus dioses, o solamente con los incensarios y el fuego se bastaban para su acercamiento a las deidades?, y ¿en que empleaban tanta cera que producían en sus colmenas? Preguntas abiertas a la investigación.

Sabemos que se usaba la cera para los procesos metalúrgicos, en la técnica conocida como cera perdida; también se usó como pegamento de algunos elementos, pero hasta la descripción de la crónica de la conquista no se tiene noticia de su uso para iluminar. Las teas de maderas de pino siguieron siendo la iluminación fundamental de las casas indígenas, lo que no sabemos es si éstas también tenían un sentido ritual, esto es, si también alumbraban a la deidad como los españoles iluminaban al santo. Recordemos el dicho popular: “hay que iluminar al santo, pero no hay que quemarle las barbas”, o en otra versión “Ni tanto que queme al santo, ni tanto que no lo alumbre”.

Quedarán nuestras dudas para futuras investigaciones. Lo que sí es claro es que la vela, y por tanto el candelero español, son introducidos e impuestos a la cultura indígena por los europeos. “La vela y por consecuencia, el candelero, se convirtieron en objetos de uso cotidiano en el medio doméstico y religioso”, nos dice el propio López Palacios, quien hace una descripción de cómo estos objetos fueron regulados tanto en su producción como en su consumo por las autoridades novohispanas, creándose los gremios de cereros y de candeleros.

Si bien esto sucedía en la capital de la Nueva España, es seguro que la imposición religiosa en el resto del territorio se fue dando conforme avanzó la evangelización y la producción de velas y candeleros pasó a los sistemas familiares de autoconsumo, al ser reducidos los mecanismos de comercios en muchos lugares del actual México. Éste es el caso que observamos en la producción de candeleros y velas entre los totonacos de nuestra área de estudio.

Los totonacos de El Tajín producen de manera familiar, aunque ya muy poco, las velas a partir de la cera que se obtiene de las colmenas de abejas americanas

que también cultivan; velas son sostenidas por candeleros fabricados por las propias mujeres, los cuales alumbran los altares, tanto de la familia como los de las capillas y las iglesias, así como también eran llevados a los panteones a las ceremonias fúnebres.

Los candeleros pueden ser simples cilindros con base que soportan la vela, o cuando mucho llevan una pestaña a medio cuerpo para retener la cera derretida, pero en el gusto de la gente está el darles formas de animales; así, patos, perros, palomas, armadillos, etcétera, forman parte del altar a la vez que soportan las velas. Muchas veces estas piezas, además de tener la función de alumbrar el altar, se incorporan a fin de año al nacimiento como figuras de adoración del niño Dios. Así tenemos en nuestra tipología dos formas, la cilíndrica y las zoomorfas, aunque Kelly y Palerm (1952) reportan también piezas antropomorfas, que nosotros ya no observamos en nuestro trabajo de campo.

Las piezas zoomorfas, junto con incensarios también zoomorfos, son una característica muy peculiar de la cerámica indígena de El Tajín; desconocemos qué tan extendido se halle su uso entre los totonacos y en otras culturas vecinas o mesoamericanas. Sin embargo, se distinguen de los fabricados en otras regiones vecinas, como Chililico o Aguazuelos, en los que las imágenes de ángeles y campanas, o de animales europeos, como caballos y toros, son predominantes. En la imagen indígena de El Tajín, en sus figurillas cerámicas, predominan animales de la región, muy frecuentemente aves.



Figura 79: Candelero en forma de armadillo, altar de doña Teodora, La Ceiba Tajín.
Fotografía: Daniel Nahmad

No hemos encontrado muchas referencias en la literatura a este tipo de candeleros, solamente una mención a los toritos españoles que se hacen con este fin; es quizá esta la relación de estas piezas con una tradición española que se difundió en el mundo indígena y que ahora pierde fuerza y probablemente en pocos años desaparezca. Este cambio contemporáneo se halla vinculado a la proliferación de veladoras industriales en el alumbrado del hogar, aunque la energía eléctrica ha acabado con este uso, pero principalmente las veladoras iluminan altares y espacios de culto. La gran profusión de vasos de veladora que se encuentran en los panteones, junto a los templos y en los solares de las viviendas, nos habla de esta profunda sustitución de candeleros por la veladora industrial.

5.5.6. Otras formas

Quedaron en el registro algunas piezas que son de difícil clasificación en alguno de los tipos descritos, unas peculiares por su forma y función, las que hemos llamado donas, de uso agrícola, y otras que son formas mixtas ya que se trata de vasijas compuestas por dos vasijas adheridas que conforman una nueva pieza, además se incluyen en este apartado los sellos para chocolate, entre las piezas que observamos, y hay que incluir también dos piezas que conocemos por fuentes de segunda mano: los lavaderos de barro, recuperados por tradición oral, y las pipas de barro registradas por Kelly y Palerm.

Empezaremos por la descripción de una original pieza que hemos llamado dona, ya que tiene la forma de una media dona hueca, de aproximadamente treinta centímetros de diámetro; lo relevante de esta pieza es su función: fueron construidas para servir de protección a plantas en crecimiento del ataque de las hormigas, la planta quedaba en el centro de la dona y ésta se llenaba de agua para impedir que las hormigas accedieran y la destruyeran. Es el único ejemplo de cerámica como tecnología agrícola que hemos registrado, el caso es particular de una familia y no sabemos si la tecnología es una solución particular dada por un campesino, una innovación, que tampoco fue generalizada en la comunidad y el área de trabajo.



Figura 80: Cerámica en forma de dona.
Utilizada para resguardar las plantas de las hormigas,
reutilizada como bebedero de pollos, Tlahuanapa.
Fotografía: Daniel Nahmad

Las otras dos piezas mixtas son las ollas que son modificadas al adicionarles otra vasija o un fragmento de ella, y entonces se aumenta su capacidad o se da otro uso; una de estas ollas mixtas consistía en una olla y una dona adosada, también registramos una olla invertida y adosado un cajete, que servía para alumbrar y evitaba que la vela quedara susceptible de producir un accidente.

Es de destacar en este sentido la técnica de reparación de cerámica y, para el caso para pegar dos piezas o fragmentos, el uso del cemento ayudo mucho a partir de su difusión a mediados del siglo XX; sin embargo, el uso de calidra y arena satisfacía la necesidad de reparación o construcción de ollas mixtas.



Figura 81: Cerámica mixta (olla y cajete) empatadas para colocar la cera o veladora. La pieza se tomó invertida. Comunidad de Tlahuanapa. Fotografía: Alejandrino García

Otra forma que fue descrita por nuestros informantes, por lo menos en dos ocasiones fue el lavadero. Originalmente se lavaba la ropa en bateas de madera, una descripción del lavado se halla arriba en el apartado dedicado a la lejía, estos lavaderos de madera eran sustituidos algunas veces por lavaderos de cerámica, que, aunque más pesados, cumplían con la función adecuadamente. Ambas piezas, de madera y de barro, han sido sustituidas por los lavaderos de cementos industriales que ahora ocupan los espacios de lavado de las viviendas.



Figura 82: Pipas huastecas del periodo Clásico de exploraciones de Ekholm y pipas reportadas por Kelly y Palerm.

Una muy característica pieza son las pipas que reportan Kelly y Palerm (1952) y que se muestran a través del dibujo que acompaña su clásica obra. Las pipas son de tradición prehispánica. Annick Dannels nos ha comentado que el uso de la pipa se asocia al consumo de tabaco rústico en Norteamérica, silvestre y muy fuerte. Su llegada al ámbito mesoamericano se da en el Epiclásico y Postclásico Temprano, cuando existen contactos con las culturas del sur de Estados Unidos. Las pipas solo se encuentran en las culturas del Norte (Tamaulipas, Zacatecas, Guanajuato). El tabaco de Mesoamérica es tabaco domesticado y cultivado, más suave, que se fumaba como puros enrollados, se han encontrado en cuevas de Chiapas (comentarios a este trabajo de tesis). El tema de las pipas etnográficas es digno de profundizarse.

El uso del tabaco fue aprendido por los españoles en el Nuevo Mundo. El cultivo del tabaco en esta región es antiguo, por lo menos sabemos que el cabo Diego Ruiz, descubridor de la zona arqueológica de El Tajín para la cultura occidental, lo hizo en el siglo XVIII mientras inspeccionaba la región en busca de cultivos ilegales de tabaco.

5.5.7. Las cerámicas importadas



Figura 83: Cazuela Poblana en la casa de doña Josefa,
San Antonio Ojital.
Fotografía: Daniel Nahmad.

El análisis central de este trabajo son las cerámicas de tradición indígena en la región de El Tajín; sin embargo, en el ajuar doméstico de las viviendas totonacas se encuentran frecuentemente cerámicas de otras regiones del país, cerámicas que se incorporan por medio del comercio, al ser productos que se traen de una larga distancia. Si bien no es el objetivo el de realizar una descripción y un análisis exhaustivo de este tipo de cerámicas, es necesario hacer una mención sucinta de ellas para destacar el papel que juegan en la vajilla totonaca.

Detectamos tres fuentes de origen de las cerámicas importadas a la región totonaca de El Tajín: las que provienen de San Miguel Tenaxtiloyan, Puebla, comunidad de habla nahua y de gran producción cerámica, por lo que se ha dado en llamar a esta población San Miguel de las Cazuelas; las de La Huasteca hidalguense, fundamentalmente de Chililico, barrio o pueblo vecino de la ciudad de Huejutla, de larga tradición cerámica y, contamos con una referencia de cerámicas de Álamo Temapache, cuestión que no fue confirmada.

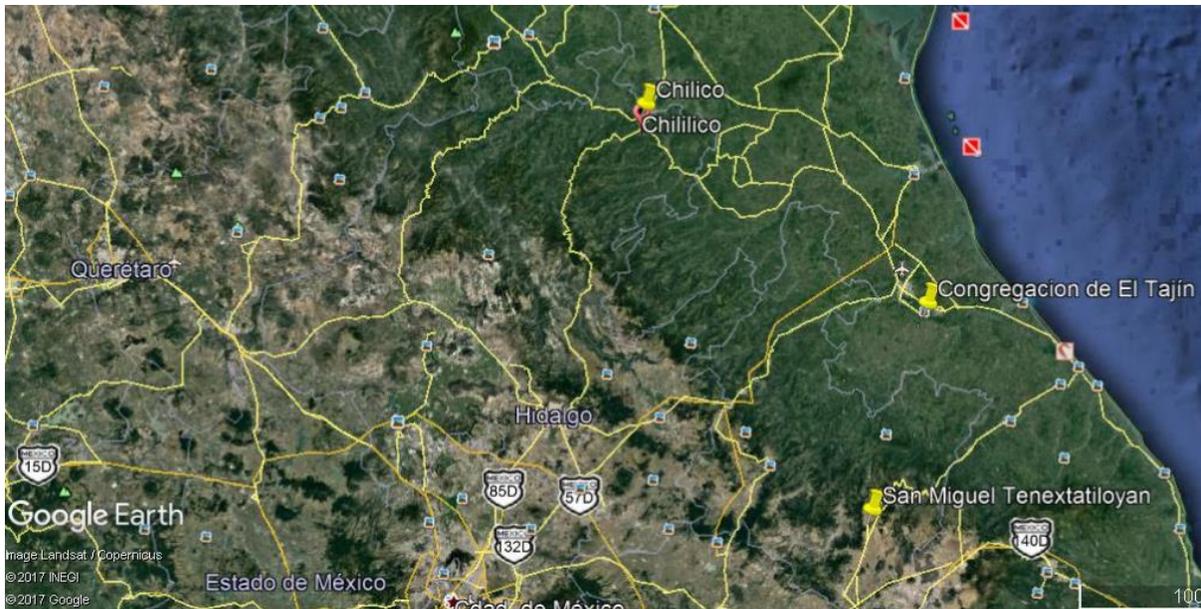


Figura 84: Sitios de procedencia de la cerámica externa de El Tajín.

Las cerámicas de San Miguel son cerámicas que, a pesar de hacerse por población indígena de tradición nahua, tiene una técnica de producción europea, fundamentalmente el vidriado. San Miguel es una comunidad de producción intensiva de cerámica que se destina al mercado nacional, las cazuelas “moleras” son de las formas predominantes pero también se producen “freideras” que es el nombre que se le da al sartén, esto es el cajete bajo con un asa o mango largo; se hacen también ollas, y jarros. La característica principal de esta cerámica es el baño vidriado, técnica europea utilizada como decoración, pero también para evitar que la cerámica sea permeable a los líquidos que contenga.

La relación con San Miguel Tenaxatiloyan no es solamente comercial. En lo poco que averiguamos existe una relación interpersonal, por lo menos con Tlahuanapa, en donde pudimos detectar que la nuera de doña Plácida es hija de vecinos de San Miguel que vinieron a vivir a Morgadal (cerca de Tlahuanapa) y se ha establecido una relación de parentesco entre ambas comunidades. Otro dato de esta misma comunidad nos habla de que un individuo de Tlahuanapa emigró temporalmente a trabajar a San Miguel, ahí aprendió la cerámica vidriada y

regresó a su pueblo tiempo después en donde realizó algunas piezas con esta técnica, aunque no se popularizó en su comunidad, se dice que esto influyó en el grupo de ceramistas que iniciaron un proceso creativo con técnicas nuevas y con el apoyo de agentes externos, lo cual se amplía en el apartado de las nuevas ceramistas.

La cerámica de San Miguel se vende en los mercados de Papantla y Poza Rica, en puestos instalados en lugares turísticos, como El Tajín, y vienen camionetas cargadas de alfarería de este lugar para vender de manera ambulante y en las fiestas patronales.

La cerámica de Chililico, que también se conoce en la región como cerámica de Huejutla, es una cerámica vinculada con las tradiciones huastecas; de hecho, a pesar de ser pueblo de habla nahua, Huejutla y por tanto Chililico, se hallan en la llamada Huasteca hidalguense. Esta cerámica se caracteriza por las pastas finas, los engobes cremas y ocre y los decorados con los mismos colores.

Una pieza fundamental de tradición huasteca es el cajete rayado, el cual como hemos visto es una tradición regional. Éste cajete, procedente de Huejutla, se puede ver en varios puestos del mercado de Papantla, tanto fijos como ambulantes, y en algunas tiendas que venden cerámica, también de la ciudad de Papantla. Como vimos al analizar el cajete rayado local, éste es preferido a los de origen huasteco; sin embargo, la venta de estos últimos es muy abundante y alude a un alto consumo, quizá por la población que ya no tiene acceso a los cajetes locales, los cuales parecen ser mayormente para uso familiar.

Otra forma peculiar y de gran uso son las que Vergara (2009) identifica como *oyul* y *guajes*, por tener la forma de estos vegetales. Ambas vasijas son muy útiles en la transportación de agua para las actividades en el campo. Doña Josefa, de San Antonio Ojital, nos narró cómo llevaban en estos recipientes el agua o los atoles a los trabajadores del campo que laboraban para su marido, en la época de bonanza de su predio rural.

También pudimos documentar algunos candeleros con figuras de toritos y caballitos, decorados con pinturas industriales de colores vivos; estas piezas causan aun en nosotros gran duda, ya que el dueño de la miscelánea de la ciudad de Papantla a quien se los compramos nos afirmó que provenían de Álamo Temapache; sin embargo en la página de México Desconocido (2017), que habla de esta comunidad, aparecen imágenes de estos toritos como piezas de Chililico, lo cual nos parece más probable, aunque en un futuro habría de confirmar o descartar la información que nos habla de una cerámica de Álamo.



Figura 85: Candelero caballito, de Álamo Temapache o de Chililico. Adquirido en una tienda de Papantla. Fotografía: Daniel Nahmad.

Nuestras observaciones coinciden con las hechas por Isabel Kelly y Ángel Palerm (1952) hace ya setenta y cinco años. Ellos reportan cerámicas externas en la comunidad de El Tajín, procedentes de Zacatlán, las cuales son sin lugar a dudas las de San Miguel Tenaxtatliloyan, ya que esta última comunidad se encuentra en la región de influencia de la importante ciudad de Zacatlán y es lógico que se refieran a la cerámica por su región de procedencia, no tanto por el pueblo específico en la que la realizan. Situación similar sucede con la cerámica de Chililico, pequeña población, incluso considerada en algunos momentos como barrio de la ciudad de Huejutla en Hidalgo, por lo que Kelly y Palerm refieren como la cerámica de Huejutla el otro importante componente de cerámicas externas en la comunidad de EL Tajín.

No encontramos referencias a cerámicas procedentes de la zona totonaca de Misantla y Xalapa, cerámicas de Aguazuelos y de El Castillo, que podrían ser cerámicas que también se comercializaran hacia esta región; con todo no descartamos que haya cerámicas de estas y de otras regiones, sin que hayan sido registradas, porque el foco fundamental de nuestras indagaciones en campo lo fue la cerámica local de tradición indígena.

El antropólogo Jesús Trejo, actual director de la Zona de Monumentos Arqueológicos de El Tajín y nacido en Zacatlán, nos dice que los flujos comerciales entre la sierra norte de Puebla y la región de El Tajín, así como los flujos procedentes de La Huasteca hidalguense son más fuertes, históricamente, que los que se mantienen con la región de Xalapa, aún siendo ésta una importante región totonaca y sede de la capital estatal.

5.5.8. Otros materiales y otras formas en la cocina

La cerámica es parte fundamental de la cocina tradicional totonaca; sin embargo, otros materiales y otros instrumentos comparten con ella este espacio esencial de la vida de la familia. No haremos una descripción detallada de ellos, ni su análisis a profundidad, dado que no es motivo de este trabajo; sin embargo, los describiremos de manera general para contextualizar la cerámica y para complementar uno de sus ámbitos fundamentales: la cocina.

Describiremos tres conjuntos de objetos de importancia en la cocina tradicional: los metates o piedra de moler, que como se ve en su nombre, son de origen lítico; y los de origen vegetal que en general conforman dos conjuntos diferenciados, uno que hemos llamado las jícaras o guajes, por estar compuesto de instrumentos hechos de frutos de las diversas plantas que les dan nombre, cuyas cortezas permiten, al ser despojadas de la carne interior y al secarse, obtener diversos recipientes muy usuales en la cocina indígena; el otro, las

redes con soportes de maderas o bejucos, que sirven para guardar alimentos colgados de las paredes y los techos.

Los instrumentos de molienda de piedra no están muy generalizados, a no ser por el metate, el cual, a pesar de la modernización, con la introducción de molinos de mano y licuadoras, sigue siendo empleado, particularmente por las mujeres mayores. El metate ocupa un lugar distinguido en la cocina tradicional, junto con su mano también de piedra.

Según Ruperto Rodríguez (2013), al momento del contacto español, el metate, el fogón y el comal “estaban plenamente difundidos por toda Mesoamérica”, hecho que es relatado por los misioneros y cronistas españoles.

Hay dos tipos de metates: los comprados y los encontrados. Los comprados proceden generalmente de la zona semiárida del altiplano poblano, específicamente de un lugar llamado San Salvador El Seco, famoso por el trabajo en piedra para la fabricación de metates y de molcajetes. Éstos últimos, como hemos visto, no son usuales en nuestra área de trabajo, al ser de mayor empleo los cajetes de cerámica. Las piedras de moler son traídas por comerciantes ambulantes durante las fiestas de importancia, vendidas de manera ambulante y también en los mercados de Papantla y Poza Rica.

Los metates encontrados son metates arqueológicos reusados por las señoras; son hallados en los campos de cultivo durante las labores agrícolas, ya que muchas poblaciones contemporáneas se encuentran ubicadas en antiguos asentamientos arqueológicos. La frecuencia de estos hallazgos puede atestiguararse por el dato de que en tres de las viviendas estudiadas se mencionó que los metates eran encontrados.

En lo que respecta a los guajes o jícaras, éstos suelen ser de dos tipos, los que proceden de un árbol llamado “güiro” y son conocidos como zacual o güiro, o en totonaco “*pokge*”; y los que proceden de plantas rastreras conocidos como guajes, cuyo nombre también lo lleva la propia planta, su nombre es “*kaxi*” en totonaco. Los primeros son con los que se elaboran las jícaras, los recipientes

de media esfera tan difundidos en Mesoamérica y de gran utilidad para las bebidas como sustituto del vaso. Las jícaras para el agua son clásicas, sin embargo, en el altiplano se usaron también para el pulque y en las costas tropicales para el pozol.

En nuestra región, la jícara, zacual o *pokge*, fue muy usada para beber agua y atoles, chocolates, café, aunque tuvo muchos usos: en la urdimbre del algodón para los textiles, en diversas tareas para contener agua y usarla en las labores domésticas: la limpieza de la ropa, la limpieza de la casa y los patios, etcétera. Sin embargo, un uso muy relacionado con nuestro tema de estudio fue y es el de emplear fragmentos de zacual como instrumentos para la fabricación de la cerámica, para adelgazar las paredes de la pieza o para eliminar excedentes, tal como se describe en el capítulo donde hablamos de la construcción de las piezas cerámicas.

Un descubrimiento que tendrá importancia en el análisis de la continuidad y la identidad cultural en la historia regional es el nombre de estas piezas o instrumentos vegetales: tienen un nombre en español, uno en totonaco y otro en nahua; estas voces nahuas en la lingüística regional nos vendrán a apoyar en el análisis como se observa en el capítulo correspondiente.

Las piezas elaboradas con los frutos de las plantas rastreras son de cuatro variedades de cucurbitáceas: con las que se elaboran las cucharas; con la que se elaboran los guajes o ánforas, como se les conoce localmente y que sirven para trasladar agua; con las que se elaboran los contenedores para las tortillas, que les permiten mantenerlas calientes; y finalmente una calabacita pequeña que sirve para elaborar sonajas que se usan en la danza de las guaguas.

Estas piezas tienen el mismo nombre pero proceden de cuatro plantas. La primera produce una calabaza con un cuello, la cual se parte por la mitad a lo largo, cada mitad se convierte en una cuchara (*kgaxi*) que es usada en la elaboración de los alimentos; las cucharas tienen propiedades térmicas, por lo que son muy apreciadas. Existen cucharas de distintas dimensiones, desde las

grandes para el atole y los frijoles hasta unas de pequeñas dimensiones, cinco centímetros a lo mucho, que pudimos observar en casa de doña Teodora en la comunidad de La Ceiba Tajín, la cual tiene con ella ya cerca de veinte años la usa exclusivamente para incorporar el café a la olla donde lo cuece.



Figura 86: Vendedora en el mercado de Papantla, Se destaca los objetos hechos de cucurbitáceas y jarros de tradición poblana.

Los guajes son otra variedad e cucurbitácea. Sus frutos vacíos del contenido carnoso interior suelen ser excelentes contenedores de líquido, y atados con cuerdas pueden ser transportados, colgados al hombro, como cantimploras; esta misma función la cumplió una pieza de cerámica de Hidalgo llamada también guaje, que fue muy usual y sigue siendo vista en las casas y mercados del área. Después los plásticos fueron usados para transportar líquidos a las labores del campo.

La otra importante pieza de este tipo es la que se usa fundamentalmente para contener las tortillas recién hechas. Sus propiedades térmicas hacen que las tortillas permanezcan calientes mucho tiempo, con lo cual los comensales pueden disfrutar el alimento principal de la dieta indígena caliente, aunque haya pasado tiempo de su hechura. Estos tortilleros siguen siendo muy usuales, como las cucharas, y aún se venden en los mercados del área.

Todas estas piezas de materiales vegetales suelen ser “curadas” en el fogón, esto es, con el fin de que sequen convenientemente, endurezcan y no sean presa de insectos que las destruyan; se cuelgan encima del fogón para que el humo las vaya curtiendo y las deje útiles para su uso.

De estas piezas nos dice Mirón:

Las diferentes especies del género *Cucurbita* que son usadas como alimentos proveen en todas las partes anatómicas y etapas de su desarrollo (retoños, flores, frutos, semillas, raíces) de ingredientes para la preparación de diferentes platillos y bebidas. Las semillas y su molienda e incorporación en salsas y caldos proporcionaban una buena cantidad de grasa indispensable para disolver algunas vitaminas y proteínas en el proceso químico de la digestión. El fruto seco de algunas especies de esta familia puede ser usado como un contenedor impermeable, morfológicamente muy plástico, pudiendo producir recipientes restringidos y abiertos, así como cucharones y embudos, es un espectro muy importante de las herramientas culinarias de toda cocina mesoamericana (Mirón Marván, 2014: 26).

Del propio Mirón hemos tomado la siguiente gráfica que a su vez tomó de Berlin y otros (1974) y que ilustra estos instrumentos:

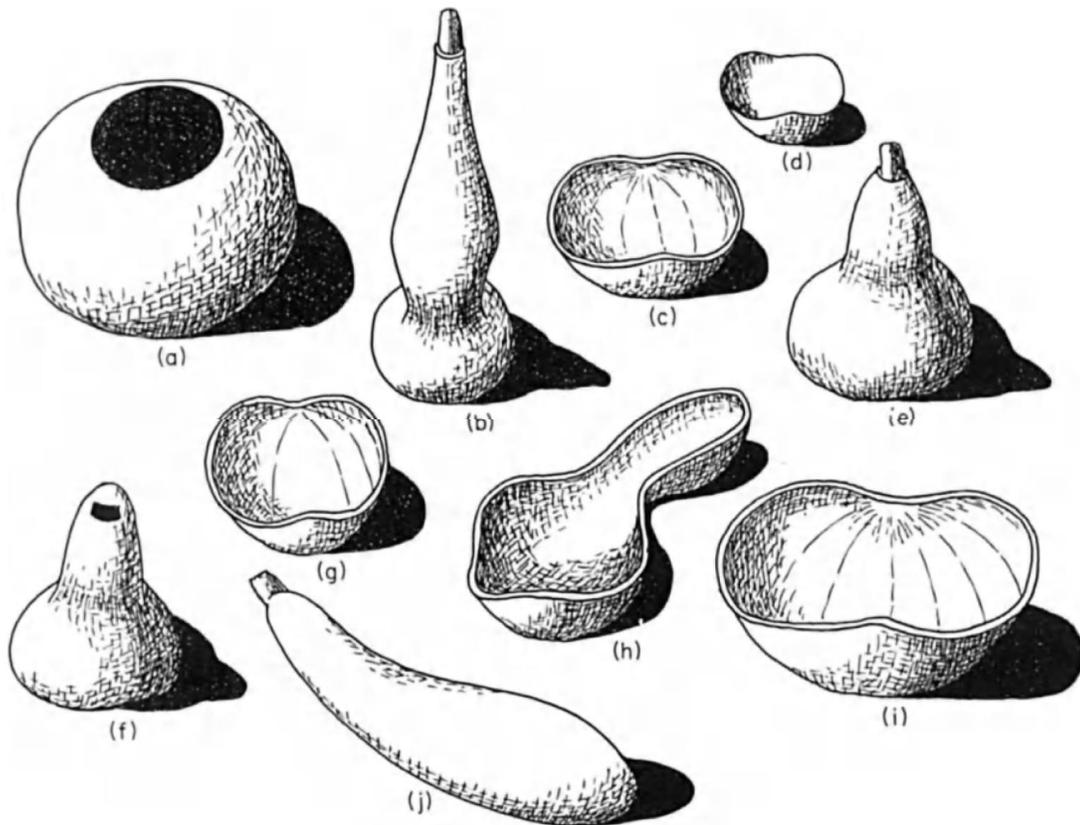


Figura 87: Contenedores y utensilios en los que se pueden transformar frutos de Cucúrbita. En un grupo tzeltal de los años setenta del siglo XX (Tomado de Berlin et al 1974: 129, citado en Mirón, 2014: 25).

El tercer elemento que describimos son las piezas conocidas como pulakstau o canasta, hechas por dos tipos de bejuco, bejuco de corral en totonaco *lixhulekget* y alambriillo, *paxmaltukun*, para ambos canastos. Se trata de elementos construidos con bejucos gruesos generalmente, que conforman la estructura, a la cual se le incorporan redes de ixtle, lo que las hace contenedores de objetos diversos. Estas redes suelen ser de dos tipos, unas circulares que van colgadas de los techos y que evitan que lleguen los roedores a los alimentos que en ellas se depositan (véase figura 53), éstas también son muy usuales como cunas, en donde se amarra al bebé y se cuelga de un tronco de la techumbre.

El otro tipo son las rectangulares, con dos rectángulos forrados de redes, que se abren como libro desde la unión de dos de los lados de ambos rectángulos, este

modelo sirve tanto para colgar en la pared y depositar diversos objetos en él como para cargar a la espalda o el costado, colocada en el hombro o los hombros o en la frente como mecapal.

Este último elemento descrito por Stresser-Péan (1998) como “huacal” y que considera chichimeca, que fue difundido a la región nahua y totonaca de la sierra norte de Puebla; por supuesto, la región de las planicies costeras no dejó de recibir la influencia y se puede hallar aun en esta región, aunque los huacales son más comunes en la sierra, pero las redes circulares se siguen usando en la costa. Dice Stresser-Péan de estos elementos:

La antigua palabra totonaca *tza'lh* que significa “red” no fue empleada para describir este nuevo recipiente cuyo tejido era sin nudos. Los totonacos y sus parientes tepehuas siempre designaron el huacal con palabras tomadas de la lengua náhuatl, lo que confirma que fue introducido por los chichimecas en el siglo XIII. Estas palabras son generalmente deformaciones de los términos *huacalli* o *matlahuahcalli*. Por ejemplo *wajkat* (en Zapotitlán, Pantepec, Papantla), *wahkit* (en Contepec), *malawahkat* (en tepehua de Huehuetla). Aunque también se usa con frecuencia la palabra *chita*, del náhuatl *chitahtli* que significa “redecilla con mango” (Stresser-Péan, 1998: 80).

Otro elemento móvil de las cocinas totonacas son las bateas de madera, generalmente hechas de cedro, madera suave en la labranza pero resistente y durable. Las bateas sirven para contener diversos productos usuales en la cocina, como frutas, legumbres o granos. También pueden usarse para realizar las mezclas necesarias a los platillos de uso común o de uso ritual, y como vimos, también sirven para limpiar y amasar el barro que será usado en la fabricación de la cerámica (figura 25).

5.5.9. Las nuevas ceramistas

La tradición cerámica indígena que hemos registrado se halla en franco proceso de pérdida después de haberse mantenido viva y activa durante siglos. Las familias ya no producen su cerámica como antaño y solamente algunas mujeres, en algunas comunidades, mantienen la producción de piezas cerámicas que tienen una demanda en el mercado, y las mujeres mayores que conocen las técnicas ya no las enseñan a las niñas, que serían las transmisoras generacionales de esta producción. La cerámica tradicional está siendo sustituida rápidamente por plásticos y metales que ocupan ahora su lugar en los elementos culturales, como la cocina y otras actividades domésticas, como hemos visto en la descripción de la modernidad entre estas comunidades del México de hoy.

A este proceso de pérdida cultural de la técnica de fabricación cerámica, debe añadirse la pérdida en el uso de los materiales cerámicos por otros nuevos materiales que la modernidad ha expandido por toda la geografía nacional, los plásticos y los metales. Sin embargo, en este proceso de cambio cultural persisten procesos de producción cerámica, algunos de carácter tradicional y otros de transformación cerámica con nuevas técnicas, formas y diseños.

Entre los procesos de conservación y transformación de la cerámica se hallan proyectos impulsados por instancias estatales y hemos registrado tres. El más antiguo y de mayor trayectoria es la escuela de cerámica del Centro de las Artes Indígenas, proyecto de “regeneración cultural”, según sus impulsores, vinculado a la Cumbre Tajín, un festival cultural que inició con el siglo y que impulsa un centro de artes indígenas en el que se encuentra la Casa de la Tierra, que es un taller de cerámica tradicional donde una docena de mujeres se reúnen y practican la alfarería tradicional, realizando talleres para las personas interesadas, particularmente durante el festival en marzo. Las ceramistas reciben un apoyo económico por su participación en este taller.

Actualmente se ha desarrollado otro proyecto de ceramistas, que tiene por objeto recuperar la tradición e incorporar técnicas modernas de alfarería que permitan a un grupo de mujeres, la mayoría jóvenes, conservar la tradición cerámica y buscar un medio de apoyo a la economía familiar; dos ceramistas tradicionales fungen como capacitadoras. Esta propuesta se realiza en la comunidad de Cuyuxquihui y es apoyado por el Proyecto de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC) de la Secretaría de Cultura, el proyecto acaba de iniciar.

Un tercer proyecto lo representa el grupo de mujeres Ixtaku, el cual es una escisión de las ceramistas del CAI, quienes obtuvieron el respaldo de la empresa Tubos y Aceros Sociedad Anónima (TAMSA), quien apoyó la capacitación en alfarería moderna, tanto en formas como en diseños, así como la cocción en hornos de alta temperatura. El grupo que llegó a contar con cuatro mujeres, dos de El Chote Papantla, una de Zapotal Santa Cruz y una de La Ceiba Tajín.

Han logrado la publicación de un catálogo de sus obras (Solís *et al.*, s/f) y promovía su producción tratando de incrementarla y de hacerla llegar lejos; sin embargo, problemas internos tienen al grupo en la inmovilidad y se perdió el impulso comercial que las guiaba. Producen pequeños lotes para los pocos clientes que consiguen de manera individual, las productoras de las comunidades rurales, Zapotal Santa Cruz y La Ceiba Tajín, tienen menos oportunidad de comerciar, que las del El Chote Papantla que consiguen algunos clientes.

La pérdida de tecnología alfarera de tradición indígena es inminente, se conservará en algunas mujeres que producen comales e incensarios que siguen siendo muy demandados de manera comercial, pero las nuevas ceramistas organizadas en grupos de productoras tienden a orientar su producción hacia la innovación en técnicas y productos, con vistas a incorporar sus piezas al mercado. Con ello, la producción familiar de autoconsumo es un hecho del

pasado que no volverá, reducida a escasísimas familias que la siguen practicando, pero que con la muerte de sus mayores acabará.



Figura 88: Alfarera del grupo Ixtaku y cerámica moderna.
(Solis, *et. al.*, s/f).



5.5.10. Los nuevos materiales, la modernidad



Figura 89: Vendedor ambulante de baterías de aluminio. Plan de Hidalgo.
Fotografía: Daniel Nahmad.

Hacer una detallada descripción de los nuevos materiales que la modernidad industrial ha introducido y hecho proliferar en las viviendas indígenas, sería un trabajo casi tan complejo o más que el que hemos hecho para la etnografía de la cerámica indígena, con el agravante de que la producción de estos materiales sale de los límites comunitarios, e incluso de los locales o nacionales. Por ello en este capítulo solamente haremos una descripción somera de la presencia de estos materiales y formas en las viviendas totonacas y destacaremos cómo han venido sustituyendo a los materiales tradicionales, particularmente a la cerámica.

Es indudable que durante muchos años, en la época colonial y hasta mediados del siglo XX, las comunidades rurales indígenas producían gran parte de los bienes que necesitaban para su reproducción, se mantenían como sociedades

semiautárquicas. Tuvieron siempre necesidad de algunos elementos que no producían y que les eran necesarios para su reproducción, elementos que les proporcionaba el intercambio con la sociedad regional, que van desde la sal o el petróleo, hasta algunas herramientas, como machetes, azadones y algunos otros productos, como telas, etcétera.

Sin embargo, bienes o instrumentos no producidos por la unidad doméstica y de manufactura industrial han venido adquiriendo una mayor presencia y proliferado en las viviendas indígenas, esto se ha dado en la medida en que la economía de mercado ha ampliado su fuerza en las comunidades campesinas que pierden cada vez más su condición semiautárquica y se incorporan al mercado capitalista. En esta medida, comunidades o familias más aisladas, o menos integradas al mercado tienen menos posibilidades de adquirir bienes de carácter industrial y mantienen un mayor uso de bienes producidos dentro del esquema del autoconsumo.

Un caso que nos ejemplifica esta situación lo pudimos registrar Vista Hermosa. Acudimos a esta comunidad en compañía de doña Juana Cruz a buscar barro para su cerámica, el lugar de la obtención del material es un solar en donde viven dos hermanas solas, mujeres ya de edad y que se mantienen en condiciones de suma pobreza. En su vivienda el gran uso de recipientes de barro contrasta con la baja utilización de plásticos y metales, la cerámica sigue siendo un recurso autosuficiente ante la poca integración de esta peculiar familia al mercado de bienes industriales.

En comparación, una vivienda, por ejemplo de la comunidad de El Tajín, de algún comerciante o trabajador estatal se encuentra completamente copada por los plásticos y por los metales de origen industrial; los instrumentos de barro se reducen a algunas ollas de la abuela que quedan como testigo y recuerdo y a algunas cazuelas poblanas que siguen prestando servicio en la elaboración de moles, así como a los comales de barro y los incensarios, comprados a las productoras de la región o en los mercados.

Los bienes industriales se pueden dividir en tres tipos: los metales, los vidrios y los plásticos, quizá los más abundantes. Las piezas se encuentran en todos los ámbitos de la vivienda y en sus extensiones, como el panteón y el templo. Describiremos su presencia en los espacios y cómo han ido sustituyendo a los elementos tradicionales de barro y materiales vegetales, veremos también cómo han ido convirtiéndose en basura que inunda los solares de las comunidades indígenas.

Los metales han sido el principal sustituto de los instrumentos de cocina. Las grandes ollas tamaleras han sido remplazadas por las vaporeras de aluminio; ahora una vaporera es un implemento esencial de la cocina y la comida totonaca, se les puede ver por todas partes, en los solares, en los anaqueles exteriores, en los hornos de tres piedras, en los paquetes de venta que portan los vendedores ambulantes, que son transportados en grandes camiones de redilas hasta los pueblos en donde se ofrecen de casa en casa, los nuevos implementos de aluminio, a crédito o al contado.

En épocas pasadas el fierro y el peltre ocupaban un lugar especial, como implementos de modernidad, extraños y especiales para las mujeres a las que la economía familiar les permitía tener algunas piezas adquiridas en el mercado, mientras que los objetos de barro, producidos por ellas mismas, ocupaban el espacio general de la vivienda totonaca. Las fotografías de Kelly y Palerm (1952) en la clásica obra que hemos venido citando a lo largo del trabajo, dan muestra de lo que aquí decimos.

El aluminio vino a ocupar un papel central, por su gran eficiencia energética y su gran difusión en el mercado; además de las vaporeras, se encuentran en las cocinas y los solares: jarras, freideras (sartén), ollas, cacerolas y demás instrumentos metálicos, las cucharas de metal son escasas ya que el uso de las de calabaza continúa siendo muy extendido.

Las ollas tradicionales se ven compartiendo el espacio de almacenamiento tradicional en el solar de las casas con las piezas modernas de aluminio, cada

vez menos barro y más metales, en la medida en que la economía familiar se monetariza y se vuelve más consumista, abandonándose la producción de autoconsumo de barro y adquiriendo los productos comerciales.

Hay que recordar que, como vimos en el capítulo de descripción de los comales, existen comales de fierro; sin embargo, éstos no son tan apreciados como los de barro y no han logrado sustituirlos, tan es así que en muchas de las viviendas que estudiamos no había comales de metal. El uso del comal de barro se prefiere por razones culinarias, las tortillas se hacen mejor y saben mejor; sin embargo, la utilización del comal de metal también se halla asociada a otros factores, como el acceso a leña, ya que el fierro es mucho más eficiente energéticamente y las familias que no tienen forma de obtener el combustible, usan los comales de fierro para economizar.

El otro material abundante es el vidrio. La mayor proporción de éste que se halla en los solares de las casas son los vasos de veladoras; éstos abundan de manera exorbitante, ello debido a la importancia de los altares en las viviendas, y todo altar requiere de la luz que alumbre a los santos. Antaño las velas quizá ocuparon este lugar preponderante, pero las veladoras han venido a sustituirlas, con ello también se ha reducido el uso de los candeleros de barro que son poco usuales ahora.

También hay botellas de cristal de refresco y de cerveza y algunos otros recipientes de este material de carácter comercial. Es interesante que muchos vasos de veladora permanecen en los cementerios y en los patios posteriores de las capillas e iglesias como abundante “basura” ritual. Las veladoras se mezclan con los restos de incensarios que también son dejados en los cementerios, desechados, en espera del siguiente ciclo en el que se llevarán nuevos incensarios y nuevas veladoras al área ritual.

Hemos dejado al final de la descripción un material que no sólo ha invadido al mundo totonaco, nos ha invadido a toda la humanidad con los procesos de industrialización y de petrolización de la economía y del consumo, nos referimos

obviamente al plástico. En sólo setenta años, desde que Kelly y Palerm (1952) realizaron su ya tan citada obra, en la que en las fotografías se pueden apreciar solares limpios de plásticos y otros materiales y basuras industriales, a la fecha, en los solares se observan innumerables objetos plásticos, tanto en uso como de desecho, dado que este material ha venido a ocupar un lugar fundamental en la vida indígena.

Los plásticos han venido a sustituir en gran forma diversos objetos de barro, en la contención se han dejado de usar las ollas para el traslado de las fuentes de aprovisionamiento a la vivienda, ahora se usan cubetas de plástico; la recuperación de agua de lluvia se realiza ahora con grandes recipientes plásticos o de metal, siendo estos últimos de menor presencia, etcétera.

En las labores de la cocina el plástico ha sustituido en mucho a los objetos de barro, hecho muy importante que se refleja en la casi desaparición de los cajetes. Esto también ha sucedido con los materiales vegetales, donde de las jícaras han dado lugar a objetos plásticos con características similares. Un dato curioso es que este tipo de objetos de plástico han adquirido el nombre antiguo dado a las jícaras vegetales; así, se les llama actualmente “zacual” a los recipientes plásticos que cumplen las funciones del zacual vegetal.

Los objetos de plástico o vidrio se siguen conservando, los que están en mediana condición de uso almacenados en los solares, se agrupan al pie de ciertos árboles o en los costados de las casas, tal como se guardaban las ollas y otros implementos de barro. En casa de doña Josefa se hallan lugares específicos para los cristales de veladoras y los plásticos, agrupados de manera ordenada, no sabemos si serán usados en algún momento, pero no están como basura.

Sin embargo, los desechos de vidrio y plástico ya inservibles se van acumulando en el solar como una basura perenne que inunda paulatinamente el espacio totonaco y de todas las culturas del mundo, como bien es sabido y padecemos todos los que habitamos este planeta.

Las fotografías que acompañan este capítulo son evidencia de lo que aquí se ha planteado y demuestran la dificultad para este estudio, de hacer una detallada descripción de materiales y objetos, que por su complejidad industrial y de uso requerirían de una etnografía distinta.

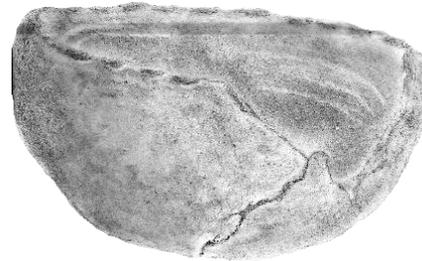


Figura 90: El dominio del plástico, El Chote Coatzintla.
Fotografía: Daniel Nahmad.



Parte IV: Análisis y conclusiones

6.0. Análisis de los datos etnográficos



6.1. Introducción

Hemos presentado ya los datos duros, la información de primera mano que emana de la investigación directa en el campo, la etnografía de la cultura material de los totonacos de El Tajín. En este capítulo se presentan ahora los datos desde una perspectiva de análisis, la revisión desde el marco conceptual que guía el trabajo: el análisis del cambio y la identidad cultural en el análisis de la cultura material, desde la etnografía de la cerámica.

Para abordar el problema hemos separado la información en cuatro grandes rubros de análisis: en el primero observamos la dispersión de los tipos cerámicos que hemos estudiado en El Tajín, entre grupos regionales y de Mesoamérica y su repercusión en el análisis de la identidad cultural; en el segundo revisamos la profundidad histórica de los tipos cerámicos, esto es, el proceso de cambio cultural en el devenir histórico, básicamente a partir de la literatura arqueológica e histórica; el cambio cultural de la cerámica en la actualidad es el tercer ámbito de análisis, en él revisamos los cambios que está sufriendo la cerámica en los procesos actuales de modernidad producto de la globalización; y, finalmente, hacemos el análisis desde los datos que nos aportó la investigación en un aspecto que nos parece fundamental y da luz sobre la pregunta inicial del proyecto, desde la interpretación de los datos con una perspectiva de lengua y la cultura para la búsqueda de la identidad cultural de El Tajín.

El análisis se hace con base en los tipos cerámicos y los subtipos, tanto desde la perspectiva de las formas como de la de los usos. En lo que respecta a las formas, habrá de observarse que se hace un análisis genérico de los tipos, por ejemplo ollas o cajetes, y solamente se hace el análisis de los tipos específicos si los datos con los que contamos nos permiten hacer algunas inferencias y conclusión de ellos, por ejemplo los cajetes rayados, los incensarios de copa o las ollas mieleras, que se analizan más allá de su integración genérica en los grupos de cajetes, incensarios, ollas, etcétera.

Para el análisis de la identidad y el cambio nos hemos sustentado en la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil, analizando tanto los ámbitos como los procesos del control cultural que propone este autor, elementos que nos permiten dar a nuestra etnografía un carácter analítico más allá del propio valor descriptivo de los datos. Hacemos sin embargo algunas precisiones a la propuesta de Bonfil, a partir de la reflexión de nuestros datos, particularmente en lo concerniente al concepto de *elemento cultural*, para permitirnos un análisis más apegado a la realidad que estudiamos, el objeto de estudio central de nuestro trabajo: la cultura material.

Como podrá observarse, cada tema particular de la etnografía de la cerámica de El Tajín, esto es, el análisis de cada tipo cerámico, es campo para uno o varios estudios a profundidad, por ejemplo: la producción mielera en barro, los cajetes de moler, los incensarios, etcétera, de tal suerte que nuestro análisis se presenta como preliminar y dará pie a preguntas o propuestas de investigación que profundicen en los temas particulares o en el tema central de nuestro estudio: la historia cultural de El Tajín.

Habrá que tener en cuenta que la interpretación del factor étnico requiere de una contrastación de los datos con los que contamos de las comunidades totonacas de El Tajín, con sus similares de otros grupos culturales, tanto regionales como mesoamericanos, cuestión que requiere de una ampliación de los objetivos de investigación para abarcar otras áreas y otros grupos culturales. Lo único que

podemos hacer con los datos analizados son algunas inferencias sobre este problema, a manera de hipótesis de trabajo, a partir de las referencias generales con las que contamos.

No pretendemos solucionar el problema de la identidad y cambio cultural de los totonacos de El Tajín de hoy o de sus habitantes antiguos con el análisis de nuestros datos; por el contrario, nuestros estudios nos han llevado a conocer de la gran complejidad que un problema de esta magnitud presenta a la investigación antropológica. Sin embargo, sobre esta problemática haremos planteamientos analíticos y propuestas de investigación que abran nuevas rutas y perspectivas a la investigación de la historia cultural de El Tajín y su espacio de influencia.

No podemos cerrar el capítulo sin decir algo de la pregunta central que propició el proyecto: ¿quiénes construyeron el Tajín? De tal suerte que hacemos algunas consideraciones al respecto con los datos que obtuvimos en la investigación; nuevamente, no tenemos respuestas a la pregunta, tenemos nuevas ideas y nuevas preguntas. Este aspecto será particularmente claro en el apartado destinado a la lengua y la cultura material de los totonacos de la costa, en el que abordaremos algunas propuestas de investigación de la conformación cultural de El Tajín antiguo, desde la perspectiva de los datos obtenidos y de algunas hipótesis previas de otros investigadores.

6.2. El concepto de elemento cultural

En nuestro trabajo nos apoyamos teóricamente en Guillermo Bonfil y su teoría del control cultural, ya hemos expresado arriba que haremos una precisión crítica al concepto de elemento cultural que propone Bonfil. Vimos que su tipología de elementos culturales incluye los materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos.

Sin embargo, a pesar de que nos parece positivo el valor dado a los elementos materiales, en el análisis encontramos que muchos, si no es que la gran mayoría de los que Bonfil llama elementos materiales, forman parte de otros elementos culturales más amplios, por lo cual el análisis puede complejizarse y se hace necesaria una propuesta distinta para estos elementos.

Los elementos materiales no son en sí mismos un elemento cultural, dado que el objeto en sí forma parte o es la expresión tecnológica de un proceso cultural más complejo que no sólo implica la tecnología, sino que, por el contrario, está integrado por conocimientos, símbolos, costumbres y tradiciones, etcétera. El objeto material es parte de un elemento cultural, entendido éste como una estructura social, si seguimos a los estructuralistas por ejemplo, así el elemento puede transformarse con sus componentes o continuar con o sin ellos.

Así, en este análisis llamaremos *componente* a los *elementos culturales materiales*, para diferenciarlos de los elementos culturales estructurales, por así llamarlos. Para ejemplificar: el comal es un componente tecnológico de un elemento cultural, la comida y la cocina, el cual bien puede ser de conocimiento según el esquema de Bonfil; asimismo el incensario o los candeleros son componentes tecnológicos de un elemento simbólico fundamental, la religión con sus componentes rituales.

Como el propio Bonfil propuso, su teoría del control cultural debería de avanzar por medio de su aplicación en análisis de casos concretos. Esta precisión busca abonar en este sentido a la discusión teórica del control cultural y la definición de sus conceptos; será tema de una revisión más profunda de la teoría a la que buscamos contribuir.

La discusión es muy parecida a la que se da sobre la cultura intangible, la cual es interpretada como una serie de elementos culturales que carecen de materialidad, lo cual es posible sólo en una mínima parte de este tipo de elementos ya que toda la cultura intangible tiene expresiones materiales y, a la inversa, toda la cultura material está compuesta de expresiones intangibles. La

separación entre lo que consideramos cultura material e inmaterial es dada más en un sentido analítico que real. Así, quizá compartamos la observación crítica de Geertz: existe cultura con componentes materiales e inmateriales.

Nuestro trabajo sobre componentes materiales de la cultura nos lleva a reconocer que éstos no son más que componentes de elementos o estructuras culturales mayores, compuestas también de componentes inmateriales, ya que los componentes materiales generalmente son una expresión tecnológica de estos elementos.

Es por ello que la etnografía de la cultura material, nuestra propuesta metodológica, no puede restringirse al mero ámbito del registro y por tanto análisis de lo material, sino que a través de lo material se leen los elementos culturales en su conjunto, pero la perspectiva tecnológica sustenta una óptica distinta de abordar problemas antropológicos, óptica que acerca el análisis a disciplinas como la arqueología.

Hecha esta aclaración conceptual, pasemos al análisis de los datos y su correlación para encontrarnos con la interpretación de la identidad y el cambio cultural a través de la etnografía de la cultura material.

6.3. Distribución de los tipos cerámicos

No existe un estudio de la distribución de los tipos cerámicos contemporáneos a nivel regional, de hecho se carece una sistematización de los diversos estudios sobre la cerámica de los pueblos indígenas y mestizos del país, que nos permita profundizar en investigaciones de tipo comparativo. Nuestro trabajo no tuvo los alcances para realizar este tipo de observaciones dado que nos restringimos a investigar sólo algunas comunidades de cultura común del entorno de la zona arqueológica de El Tajín; sin embargo, en las pesquisas se pudieron obtener datos que nos permiten hacer una serie de conjeturas, muchas de ellas

hipotéticas, sobre la distribución de los tipos entre los distintos grupos culturales de la región y de Mesoamérica.

En este inciso presentaremos estos datos que brindan elementos para el análisis del vínculo entre los tipos cerámicos analizados y el referente o los referentes étnicos según nuestro planteamiento teórico, lo cual es observado desde una perspectiva local, regional y mesoamericana, destacando el componente lingüístico en el análisis. El cuadro 5 concentra la información para facilitar el análisis. Ahí podemos observar algunos elementos importantes para el análisis de la cerámica totonaca, fundamentalmente la existencia de una matriz general de la cerámica que puede asociarse con la cultura mesoamericana, esto es: ollas, cajetes, comales, incensarios y malacates, son formas usuales en todo Mesoamérica, que se fueron desarrollando en distintos periodos de la historia de esta región y fueron adoptados por los grupos culturales hasta incorporarlos a su cultura autónoma, a pesar de ser muchas veces componentes de cultura apropiada, como veremos a más detalle al analizar el proceso histórico de los tipos cerámicos; ahora nos bastará hacer el análisis somero de la distribución de estos tipos

Cuadro 5: Distribución de tipos cerámicos

TIPO CERAMICO	Subtipos	Dispersión regional actual	Dispersión antigua
Ollas		Toda Mesoamérica	Toda Mesoamérica
	Apaxtle (tecomate)	S/D	Cuando menos en todo el golfo de México y el istmo de Tehuantepec.
	Mielera	huastecos, nahuas, totonacos y tepehuas (?)	Mayas peninsulares y guatemaltecos
	Tamalera	Todos los grupos regionales y Mesoamérica	Mesoamérica
	Contenedora	Todos los grupos regionales y Mesoamérica	Mesoamérica
	Cafetera/frijolera	Todos los grupos regionales y	Mesoamérica

		Mesoamérica	
Comal		Toda Mesoamérica	Mesoamérica
Cajetes	De moler	Centro norte de Veracruz	Centro norte de Veracruz
	Bajos	Todos los grupos regionales y Mesoamérica	Mesoamérica
	Hondos	Todos los grupos regionales y Mesoamérica	Mesoamérica
	Lavamanos	Local	
Incensarios		Mesoamérica	Mesoamérica
	De copa	Mesoamérica	
	De ollita	Local	
	Zoomorfos	Local	
Candelero		Local	
Copaleros		Local	
En los textiles			
	Malacates	Algunos lugares de producción textil	Mesoamérica
	Dedales	Local	
Sellos		Local	
Donas		Local	

Existen tres espacios de distribución de los tipos cerámicos según nuestro análisis, los de distribución mesoamericana, los de distribución regional y los de distribución local. Revisemos cada uno de estos.

6.3.1. Formas y usos genéricos en Mesoamérica

Podemos decir que la cerámica indígena de los totonacos de El Tajín conserva una matriz general correspondiente a la cultura mesoamericana, en donde ollas, comales, cajetes, malacates, etcétera, conforman tipos o formas cerámicas de difusión generalizada en todo el territorio mesoamericano, aun con las particularidades regionales y de cada grupo y con su difusión en temporalidades distintas.

Esta condición indica que las matrices culturales de los diversos pueblos tienen elementos en común y, por tanto, cabe esperar que en muchos casos los elementos culturales sobre los que cada grupo desea adquirir control, sean los mismos, ya que son valorados dentro de un contexto semejante (Bonfil, 1988: 5).

Las ollas son una forma de uso común en la gran mayoría de los pueblos con cerámica, no sólo para Mesoamérica. Por poner un ejemplo, el observar una urna prehispánica venezolana, construida con dos formas de olla para dar la impresión de un cuerpo humano, una olla la cabeza y otra el cuerpo, la similitud de la olla superior con algunas de las que hemos observado en El Tajín es asombrosa. Las diferencias pueden existir en materiales y técnicas de fabricación, pero el sentido genérico de la pieza permanece.



Figura 91: Urna Funeraria precolonial del sitio arqueológico El Esfuerzo, Cabimas, costa oriental del lago de Maracaibo (Meneses y Gordones, 2017) y olla de Jorge Serdán.

En el caso que estudiamos, las ollas de uso culinario, destinadas fundamentalmente para la cocción de alimentos, como atoles, tamales, moles, frijoles, café, así como caldos de diverso origen, son instrumentos que no se caracterizan por formas particulares y su diferencia está muchas veces en su utilidad y su tamaño según la porción del alimento que cocerá.

La misma cuestión se presenta para otros usos de las ollas, por ejemplo las contenedoras de agua de lluvia, que pueden ser de formas diferentes, pero que en general se prefieren de boca ancha para permitir una mejor captación de líquidos. Las ollas que contienen la lejía también pueden ser de diversas formas, incluso, como vimos, hemos registrado ollas moleras vidriadas, de tradición poblana, que se usan con este fin.

Sobre las ollas contenedoras para el traslado de agua desde las fuentes de aprovisionamiento hasta la vivienda, éstas debieron estar adaptadas en sus bases para poder transportarse en la cabeza, así como ser ligeras y de un tamaño adecuado para que no significaran un sobrepeso en la transportación. Kelly y Palerm registran un tipo de olla que era usual a mediados del siglo XX. La olla era ligera y con una forma convexa en su base para adaptarse a la cabeza la que era transportada de las fuentes de aprovisionamiento a la vivienda, muchas de estas ollas eran de origen poblano, pero ya no existe este uso para el barro.

Esto mismo sucede con los comales, los cuales se diferencian por su uso, pudiendo tostar o cocer de manera especializada tortilla, chile, cacao, ajonjolí, café, etcétera, ello puede implicar también diferentes tamaños, pero no siempre el tamaño está asociado al tipo de producto a cocer o tostar.

Tipos o formas particulares, como los llamados apaxtles entre los totonacos de El Tajín, que en la nomenclatura de los arqueólogos se llaman tecomates, son formas de larga profundidad histórica y que no podemos saber qué tanta distribución tengan entre los distintos grupos regionales o mesoamericanos en la

actualidad por falta de información sistematizada; sin, embargo de ello abundaremos en el capítulo en el que se aborda la profundidad histórica.

Así que ollas, sean éstas de cualquier tipo, las hemos ubicado en la tradición mesoamericana, sin distinguir, por falta de elementos de comparación, las formas particulares de los totonacos de El Tajín de ollas de otros grupos regionales o mesoamericanos. Los usos de estos elementos son también comunes a la cultura mesoamericana como contenedores de agua, en la cocina para producir alimentos basados en el maíz, el frijol y el chile, de tradición mesoamericana y el gran adoptado de la culinaria indígena, el café, en la producción de tamales y de moles de carácter común o de carácter ritual, para contener las masas producto de la molienda en metate o ahora en molinos de mano, etcétera. El curado de las piezas con la elaboración de atoles o de nixtamal refleja una clara tecnología mesoamericana en el terminado de los objetos de barro.

La misma situación se sucede con otros elementos, como los incensarios, los cajetes hondos y bajos, los malacates y los comales. Son piezas cuyas formas coinciden genéricamente con las mesoamericanas y para las cuales no tenemos elementos comparativos para distinguir las locales de las regionales o de las de otras regiones de Mesoamérica, a reserva de realizar estudios sistemáticos y amplios de esta naturaleza de la cerámica mesoamericana contemporánea. Con relación a los incensarios de copa, habremos de hacer una reflexión particular sobre su carácter mesoamericano o su probable influencia europea, ello en el apartado siguiente destinado al proceso histórico de la cerámica que estudiamos.

Cuestión singular representan elementos que pueden distinguirse del ámbito mesoamericano y particularizarse para nuestra área cultural, o región, en las cerámicas locales de El Tajín. En este caso se encuentran los elementos cerámicos que tanto por sus formas como por sus usos corresponden a

tradiciones regionales claramente identificables, ellos constituyen nuestro segundo espacio de análisis.

6.3.2. Formas y usos de carácter regional

El segundo grupo de objetos que nos muestra nuestro análisis corresponde a aquellos cuya presencia puede encontrarse claramente en un ámbito regional. No representan objetos asociados claramente con algún grupo lingüístico, sino que pueden estar presentes o ser usados por grupos de distinta lengua, pero que comparten un espacio común que denominamos “región”, para el caso la región se acerca más precisamente a lo que Wilkerson (1989) y Daneels (2012) han denominado el Centro norte del estado de Veracruz en sus estudios arqueológicos; sin embargo, los elementos culturales comunes que analizamos en este espacio se prolongan hacia las áreas de la sierra norte de Puebla, La Huasteca, tanto la de los estados de Hidalgo como la de Veracruz y la de San Luis Potosí, quizá también se hallen en la tamaulipeca, pero no tenemos elementos para afirmarlo.

Los elementos de carácter regional que analizamos son básicamente los cajetes rayados y las ollas mieleras, ambos elementos comparten un espacio común que hemos descrito. De los cajetes rayados se tiene un registro arqueológico que permite afirmar su continuidad a lo largo de varios siglos; sin embargo, las ollas mieleras no cuentan con un registro de este tipo para esta área del centro norte de Veracruz, aunque sí para la península de Yucatan y Guatemala, cuestión que analizaremos en el apartado de la profundidad histórica. Sin embargo coincide la territorialidad de ambos elementos culturales. Las ollas mieleras, a pesar de su regionalidad contemporánea, cuentan con referentes de tecnologías similares, tanto en los mayas arqueológicos en Chichén Itzá y Guatemala, como los históricos en las crónicas de Francisco Ximenez, como vimos en la descripción detallada de esta tecnología.

El cajete rayado constituye en sí mismo solamente la expresión tecnológica del elemento cultural culinario de las salsas, componente básico de uno de los platillos regionales más connotados, la enchilada, de tradición mesoamericana, pero con gran relevancia en la región totonaca y la huasteca, referido incluso por Sahagún en su antropología de los pueblos mesoamericanos conquistados, como hemos visto en la etnografía de esta vasija característica de los pueblos que estudiamos.

La olla puede ser un componente de diversos elementos culturales: el lavado de la ropa como contención de lejía, la culinaria como olla tamalera, con lo cual también se inscribe en el elemento ritual, digamos de fiesta de muertos; como olla para la producción de miel, con lo cual lo común en la región no es la olla en sí misma, sino su uso en el elemento cultural de la meliponicultura. Las ollas usadas en este sistema tecnológico pueden variar de forma, pero son comunes por su uso.

Así, estos dos ejemplos de bienes materiales que analizamos, la olla mielera y el cajete rayado, no son por sí mismos elementos culturales. El elemento cultural en el caso de la olla mielera es la producción de miel y todo el sistema complejo de conocimientos productivos, alimenticios y terapéuticos que implica; la olla mielera es solamente la expresión tecnológica y material de este elemento cultural, su forma y su función dependen de elementos socioculturales más complejos. En los procesos de continuidad y cambio se observará, desde nuestro análisis, esta situación de los elementos culturales y de sus componentes.

Caso similar sucede con el cajete rayado: es la expresión tecnológica de un tipo de alimentación desarrollado durante milenios y profundamente arraigado en la cultura regional, traspasando incluso fronteras étnicas y siendo adoptado por culturas regionales no indígenas, como las de los grupos mestizos de las regiones totonaca y huasteca.

Así, tanto cajetes rayados como meliponicultura en ollas de barro son tecnologías usadas tanto por totonacos, de la sierra y de la costa, como por nahuas, huastecos y tepehuas de las subáreas centro norte del estado de Veracruz, sierra poblana y Huasteca hidalguense, veracruzana y potosina. No sabemos si las ollas mieleras han sido adoptadas por algunos grupos mestizos de habla española, pero sí estamos seguros que el cajete rayado ha sido adoptado por la sociedad regional toda y el elemento culinario basado en las salsas y que tiene como producto principal la enchilada se ha extendido por toda la cultura regional.

La presencia regional de estas dos piezas de cerámica, componentes constitutivos de elementos culturales significativos en la región, denotan un proceso identitario más allá de los grupos lingüísticos, una identidad regional, expresada en elementos compartidos por diversos grupos culturales que tienen históricamente un área regional y una historia cultural comunes, independientemente de su diversidad cultural interna.

6.3.3. Las piezas locales

Sucede con estas piezas lo mismo que con las de carácter mesoamericano: las interpretaciones y análisis que hacemos son preliminares, producto más de una percepción con base en algunos indicios que de análisis hechos a partir de un conocimiento sistemático de la situación. La afirmación contundente de que este tipo de piezas únicamente son producto de la cultura local solamente podrá hacerse después de descartar su presencia en los grupos regionales y mesoamericanos, y ello sólo podrá ser producto de un estudio sistemático de la cerámica indígena, vecina o lejana de nuestro ámbito cultural de estudio, la antigua Mesoamérica.

Los llamamos de carácter local porque observamos que son componentes que no aparecen en ninguna de nuestras revisiones de la literatura estudiadas, ni etnográfica ni arqueológica. Sin embargo, dada la amplitud de los temas

tratados, como hemos visto, nuestra revisión ha sido somera y puede ser que no hayamos percibido estos elementos en los textos o que incluso se encuentren sin registro etnográfico, por lo que la realidad espera a ser documentada, así como validada nuestra percepción del asunto.

Las piezas que hemos considerado locales son las siguientes: incensarios de ollita y zoomorfos, candeleros, particularmente los zoomorfos, dedales, donas, pipas, sellos y cajetes de riñón o media luna.

Las tres primeras son de uso ritual y parecen caracterizar la cerámica indígena de El Tajín; quizá debamos incluir en ellas a la tapadera con motivos zoomorfos que registraron Kelly y Palerm en la década de los cuarentas, las otras cuatro piezas parecen ser innovaciones en la cerámica realizadas por las ceramistas totonacas.

Hablemos primero de las de innovación. Éstas representan soluciones tecnológicas a problemas a los que se enfrentan los pueblos campesinos, el recurso cerámico entonces adquiere una gran capacidad de adaptación tecnológica al manejo del medio. Lo vemos con la creación de dedales para poder realizar las labores de bordado en los textiles y proteger el dedo de la punción de la aguja; o con la elaboración de donas de cerámica para proteger a las plantas en crecimiento del terrible ataque de las hormigas arrieras, clara muestra de creatividad y solución tecnológica de un problema agrícola en el trópico húmedo; y finalmente el cajete de riñón o media luna, adaptación tecnológica para la contención de los alimentos procesados en el molino de mano, como vemos también es una adaptación a una nueva tecnología moderna de molienda, en donde los recipientes de boca totalmente redonda no pueden recibir cabalmente la totalidad del producto que sale del molino, por lo que la forma arriñonada es ideal para este fin. Las pipas registradas por (Kelly y Palerm (1952) son una innovación tecnológica, una larga tradición o una adopción de otras culturas, sin embargo, su desuso nos hace imposible observar la extensión de su difusión regional.

Si bien donas, dedales y cajetes de riñón o media luna las percibimos como piezas de carácter local, no tenemos evidencia de que sean generalizadas en la cultura de los totonacos de El Tajín, no aparecen en los registros de Kelly y Palerm y solamente tuvimos conocimiento de ellas en algunas viviendas en particular, habría que hacer más investigación para saber si en otras comunidades y viviendas se usan o usaron estos implementos o si solamente son respuestas tecnológicas reducidas a unas cuantas familias.

Las otras piezas del repertorio consideramos locales son sin embargo de uso generalizado y registradas por Kelly y Palerm desde los años cuarenta. A excepción de las tapaderas con figura zoomorfa de Palerm, las piezas destinadas a candelabros o portavelas y los portacopal, de forma zoomorfa y los incensarios, tanto los zoomorfos como los de forma de ollita, fueron muy usuales entre las familias totonacas; ahora bien, los candeleros o portavelas, como vimos, son de tradición europea en su uso, pero de hechura indígena, y las figuras zoomorfas que representan son un elemento característico de las comunidades totonacas de El Tajín, por lo menos. Estas piezas zoomorfas son las que podemos caracterizar como único rasgo característico de la cultura autónoma de estas comunidades: si bien son de carácter generalizado entre los distintos pueblos, las otras piezas requerirían un análisis más profundo comparativo para poder caracterizarlas como piezas de la cultura de los totonacos de El Tajín en general.

Un componente particular llama nuestra atención, se trata del lavamanos, que si bien en su forma es un cajete de clara tradición mesoamericana, por su función se particulariza para el grupo, al resultar de una tecnología de higiene personal para la ingesta de alimentos que hasta el momento solamente se halla registrada para este grupo cultural.

Podemos resumir el análisis diciendo que dentro del ajuar cerámico de los totonacos de El Tajín, se presenta un primer gran conjunto de piezas que en su forma se integran al gran patrón mesoamericano, y en su generalidad son

similares a aquellas que producen y usan otros grupos étnicos, seguramente existirán particularidades, quizá en materiales, fabricación y forma específica, pero este es un patrón mesoamericano clásico. Un segundo grupo lo conforman piezas, que, aunque de manera genérica son de patrón mesoamericano, de manera particular, por su forma y por su uso se relacionan un grupo relacionado con una cultura regional compartida por diversos grupos lingüísticos, en este grupo se hallan particularmente las ollas mieleras y los cajetes rayados. Por último, encontramos un grupo de tipos cerámicos de carácter local, algunos que consideramos innovaciones y otros que sí representan un rasgo distintivo de la cultura de los totonacos de esta área, fundamentalmente los candeleros, los portacopal, los incensarios zoomorfos y las tapaderas zoomorfas reportadas por Kelly y Palerm.

El gran conjunto de la vajilla totonaca forma parte de la cultura autónoma de las comunidades indígenas de este grupo lingüístico y particularmente de nuestra área de estudio; se ha ido constituyendo de los aportes tecnológicos y de diseño de las diversas etapas de su desarrollo histórico, integrado al de los pueblos mesoamericanos; ha ido adoptando la mayoría de las veces los aportes, o se ha impuesto algún componente tecnológico a los nuevos elementos culturales, que sobre todo, a partir de la Conquista española, se han desarrollado en la cultura local.

Pasemos pues a analizar este proceso histórico y los distintos momentos en los que se ha realizado un cambio cultural en los elementos culturales y en sus componentes tecnológicos.

6.4. Profundidad histórica de los tipos cerámicos

Vamos a revisar en este apartado un poco de la historia cultural de los tipos cerámicos que hemos registrado en nuestra etnografía, para ello haremos uso de la analogía etnográfica con los datos arqueológicos que nos brinda la

literatura, que como vimos es muy vasta y compleja. Nuestra revisión es muy general y podría desprenderse de ella un proceso de investigación más profundo y particular para cada tipo de la cerámica contemporánea y su correlación analógica con los datos arqueológicos.

Solamente analizaremos los tipos que nos dan indicios del proceso histórico de desarrollo de la cerámica indígena de El Tajín. El análisis se sustenta en la bibliografía arqueológica existente a la que tuvimos acceso y en algunas otras fuentes que hemos mencionado en el capítulo de la descripción etnográfica precedente. Analizamos así mismo los procesos de dinámica cultural que, de acuerdo con la teoría del control cultural, propiciaron la incorporación a la cultura local de estos componentes en sus respectivos elementos culturales.

Cuadro 6: Profundidad histórica de los tipos cerámicos.

Tipo	Subtipo		Profundidad histórica	Elementos culturales/ posiciones	Procesos de la dinámica cultural
	Forma	Uso			
Olla					
		Tamalera	Sin definir	Autónoma	Apropiación
		Mielera			
		Cafetera			
		Frijolera			
		Atolera			
		Contenedores			
	Apaxtle		Preclásico	Autónoma	
Incensario					
	Ollita		Colonia Posclásico	Autónoma	
	Copa alta			Apropiada-Autónoma	Imposición
	Copa baja			Autónoma	Apropiación
	zoomorfo			Autónoma	

Comal			Clásico		Apropiación
		Tortilla		Apropiada Autónoma	Apropiación Resistencia
		Cacao			
		Chile			
		Café			
		Otros usos			
Cajetes					
	Rayados		Preclásico	Autónoma	Resistencia
	Hondo	Lavamanos			
	Bajo				
	Tapadera				
Cerámica asociada a los textiles					
	Malacates cónicos		Preclásico-Clásico	Autónoma	Apropiación
	Delales		Siglo XX (?)	Autónoma	Innovación
Otras piezas de cerámica					
	Donas			Autónoma	Innovación
	Sellos				
	Pipas				
	Mixtos				
Candelabro					
	Sencillo		Colonia	Cultura apropiada	Imposición Innovación en diseño Apropiación
	Zoomorfo			Cultura impuesta	
	Antropomorfo			Cultura autónoma	
Copaleros					
	Zoomorfos			Cultura autónoma	

Para el análisis podemos agrupar nuestras piezas cerámicas en tres grupos, partiendo de la propuesta del control cultural y desde el proceso de la dinámica cultural: el primer grupo lo constituyen las piezas de cerámica que han sido incorporadas a la cultura autónoma desde la dinámica de la adopción; el segundo grupo, el de las piezas que han sido incorporadas desde la dinámica de

la innovación; y el tercero, aquellas que han sido incorporadas desde la dinámica de la imposición.

Hay que hacer la acotación de que, independientemente del proceso de la dinámica cultural por el cual los componentes han sido incorporados a los elementos culturales, esto ha venido a consolidar los distintos tipos cerámicos como elementos de la cultura autónoma y a integrarse como componentes que constituyen los diversos elementos culturales de los que forman parte. Veamos los grupos de manera detenida.

6.4.1. El proceso de apropiación

El primer grupo corresponde a componentes que han sido incorporados a la cultura a lo largo del devenir histórico por medio de procesos de apropiación, como desarrollos tecnológicos, y han pasado a formar parte integrante de la cultura autónoma y parte fundamental de la vida de los pueblos indígenas. Estos elementos coinciden con los que en el apartado anterior analizamos como coincidentes con la cultura genérica mesoamericana; “el proceso de apropiación culmina y los elementos correspondientes pasan a ser elementos propios” (Bonfil, 1988: 5).

Este tipo de componentes que suelen ser incorporados a la cultura por medio de procesos de apropiación son generalmente producto de la difusión de rasgos culturales y de procesos tecnológicos, con lo cual los nuevos componentes de los elementos culturales se van arraigando en la vida de las comunidades que los adoptan y se van convirtiendo en parte de su cultura propia, autónoma según el planteamiento de Bonfil.

Nos resulta muy difícil suponer que artefactos como el comal o los malacates hayan sido impuestos por un grupo cultural a otro. Así, independientemente del periodo histórico en el que estos componentes tecnológicos se fueron

difundiendo por adopción en toda Mesoamérica, fueron apropiados por los grupos culturales en el proceso general de conformación de la cultura mesoamericana, común a diversos grupos lingüísticos y culturales. Es así que, en el devenir histórico, los elementos culturales a los que se asocian estos componentes tecnológicos, la producción de tortilla, el tostado de elementos culinarios y la manufactura de hilados con algodón fundamentalmente, fueron pasando de ser una cultura apropiada a ser una cultura propia.

Sin lugar a dudas es muy probable que procesos de dominación económica y política, como la gran expansión mexicana o de otros llamados imperios, debieron de incluir procesos de imposición de elementos culturales; sin embargo estos no se dieron de una manera generalizada en la sociedad, y sí entre grupos o estratos sociales altos de los dominados dominados, como ejemplo los casos de los casamientos entre los linajes de las sociedades dominadas y las dominantes y su mestizaje cultural. Aquí debemos de recordar las palabras de Bonfil:

Debe sin embargo, plantearse el problema de cómo funciona el control cultural en un sistema interétnico en que los pueblos involucrados participan de una misma civilización... horizonte civilizatorio común; la civilización mesoamericana... (Bonfil, 1988: 23).

Desde esta perspectiva, habría que replantear la investigación histórica tal y como afirma el mismo autor:

la aplicación del modelo teórico del control cultural contribuya a abordar algunos problemas de interés y permita formular programas que estimularían el desarrollo de ciertos estudios arqueológicos y etnohistóricos (Bonfil, 1988: 23).

Desde nuestra perspectiva, el control cultural sobre ciertos procesos de las distintas poblaciones o grupos étnicos en la época prehispánica los llevaron a que las decisiones conjugaran en un gran proceso civilizatorio del que nos habla Bonfil, y que se fuera conformando, por medio de la apropiación de elementos,

una matriz cultural común a lo largo de los siglos, matriz cuyos elementos y componentes aún persisten por la resistencia cultural de los pueblos originarios, herederos de esta rica tradición civilizatoria.

La adopción de estos elementos culturales implica la adopción de los procesos tecnológicos que llevan intrínsecos, tal es el caso de los distintos instrumentos cerámicos que forman parte integral de los procesos tecnológicos de los elementos culturales. Esto no implica que no sucedieran cambios a lo largo del tiempo en los elementos culturales; sin embargo, muchos de los componentes tecnológicos mantuvieron su forma y función, a pesar de las distintas formas que fueron teniendo los elementos culturales, tal como lo analiza Brumfiel (2007) para el caso del telar de cintura.

Los elementos culturales y sus componentes tecnológicos en la relación intercultural entre sociedades estratificadas pueden ser dinámicos en lo que respecta a los estratos dominantes, los cuales pueden modificar elementos culturales por adopción o imitación, por apropiación en términos de Bonfil, o por imposición del grupo dominante al dominado. Esto se puede observar en las modas cerámicas de los distintos periodos, las cuales pueden estar más asociadas a los elementos de parafernalia ritual y de vida cotidiana de los grupos dominantes, que a los componentes de los elementos de la cultura de los grupos subalternos, generalmente poblaciones campesinas en las que los bienes tienen más una función utilitaria que suntuaria y suelen permanecer sin cambios sustanciales por largo tiempo.

Sin embargo, en la historia de Mesoamérica, incluyendo a nuestra región, existen procesos de cambio tecnológico de gran impacto y que significaron la transformación de la sociedad y la cultura mesoamericana en distintos periodos. Dos elementos son significativos en este sentido: por un lado el comal y por otro el malacate, ambos elementos han sido detectados en profundidades históricas tan tempranas como el Formativo temprano en el sitio arqueológico de El Manatí, con la presencia de protomalacates (información de la maestra Carmen

Rodríguez) o entre los pueblos mayas del Formativo guatemalteco para el malacate (Cossich, 2009) y para el comal con fechas tan tempranas como el 1250 antes de Cristo, en Chacaltzingo y el valle de México (Cyphers, 1992; Niederberger, 1976, citados por Fournier, 1998).

Sin embargo, el uso del malacate y del comal no es común entre los pueblos tempranos y será hasta el periodo Clásico a generalizarse su uso en mayor o menor medida en toda Mesoamérica. En los estudios cerámicos de El Tajín epiclásico existen pocos registros de comales y de malacates; sin embargo, se extendió su uso en las fases tempranas del Posclásico. No sabemos si las comunidades totonacas son portadoras de estos instrumentos y sus elementos culturales entre su bagaje cultural, pero sí sabemos que fueron adoptados en algún momento en la región y pasaron a ser parte de la cultura autónoma.

El proceso de apropiación pudo haber sido similar para otros componentes culturales, como los cajetes o las ollas; sin embargo, habría que realizar mucha investigación para saber cómo fue que se desarrolló la apropiación de los elementos culturales de los que forman parte. La producción de tamal y su profundidad histórica son un tema poco estudiado; el agua de leña totalmente olvidado por la investigación, etcétera.

Los incensarios fueron usados por grupos culturales en la costa del Golfo desde el periodo Clásico por lo menos. Su utilización está poco documentada en la arqueología regional, sin embargo, lo que nos deja la duda de si es una tradición prehispánica o fue una imposición de componentes tecnológicos en el elemento cultural de la religión, sobre todo a partir de la Conquista española. Esto es perfectamente claro en la imposición de candeleros, tradición tecnológica europea impuesta a los indígenas desde la dominación europea y apropiada por largos siglos a la cultura autónoma de los pueblos, en particular para el elemento cultural religioso.

Lo que podemos afirmar es que este tipo de componentes y los elementos culturales de los que forman parte fueron difundidos, apropiados y adoptados

por las diversas culturas mesoamericanas, que los incorporaron a su cultura autónoma y algunos de ellos, como el comal o el incensario, permanecen en la cultura autónoma de los pueblos indígenas contemporáneos, en claros procesos de resistencia, asunto que analizaremos más adelante.

6.4.2. El proceso de innovación

Guillermo Bonfil dice: “un grupo étnico crea nuevos elementos culturales” (Bonfil, 1988: 15). El hecho es comprobado por nuestros datos con una serie de componentes y elementos culturales que, como hemos visto en el apartado precedente, solamente se encuentran en nuestra área de estudio, por lo menos desde el análisis preliminar que hemos hecho. Son sin embargo, componentes que no se reportan arqueológicamente, por lo que no es difícil que sean de origen reciente, esto es del siglo XX o quizá el XIX.

La poca información que pudimos obtener en la literatura de estos componentes los vuelve un verdadero campo de investigación virgen. En este conjunto se encuentran las donas que protegen a las plantas de los ataques de las hormigas, los sellos para la hechura del chocolate, las pipas reportadas por Kelly y Palerm y los dedales. Nuevamente nos dice Bonfil:

Las innovaciones culturales son, por otra parte, más frecuentes de lo que comúnmente se piensa; hay mucho nuevo bajo el sol. Sobre todo, si no se piensa sólo en las grandes invenciones capaces de marcar por sí mismas un momento de la historia, sino se repara también y sobre todo en los cambios cotidianos aparentemente nimios (Bonfil, 1988: 15).

No podemos saber mucho sobre estos componentes, pues los elementos culturales de los que forman parte se transforman por la necesidad de solucionar problemas específicos; tendríamos que entrar al análisis de factores diversos alejados de los objetivos de esta investigación. Para el estudio de las donas habría que averiguar desde qué épocas el cultivo de árboles frutales es una

actividad agrícola sistemática que requiere de la protección de los pequeños árboles; el aprovechamiento de frutales y maderables se hacía directamente de la vegetación existentes en la floresta de la selva tropical prolija y feraz. Para la comprensión de los sellos de chocolate habría que indagar en la comercialización de este producto y la relevancia de personalizar las barras y decorarlas con el fin de que adquieran una presencia comercial, de otra manera habría que explicar el sentido estético para el uso familiar. Las pipas tendrían que explicarse con la documentación del uso del tabaco y sus maneras; sabemos que por lo menos desde la época colonial el tabaco era un producto regional relevante, cuya siembra ilegal llevó al inspector de tabacos y representante de la Corona, el cabo de guardia Diego Ruiz, a descubrir para la cultura occidental la famosa Pirámide de los Nichos de El Tajín. ¿Pero se fumaba el tabaco en pipa de manera frecuente? Hay pipas arqueológicas en la región, o por lo menos las registradas por Hekom para La Huasteca ¿Había otras formas de fumarlo como el uso de hoja de maíz para liarlo? En fin, preguntas para tratar de entender si lo que registran Kelly y Palerm no son sólo innovaciones locales, o incluso individuales, sino procesos culturales más profundos.

Lo mismo sucede con los dedales. En este sentido habría que comprender históricamente el proceso textil del bordado, tan arraigado en la cultura autónoma de los pueblos de El Tajín, aún a la fecha; sin embargo, ello conlleva a los usos de las agujas metálicas y la consiguiente necesidad de proteger el pulgar de la punción del fierro, cuestión que llevó a la innovación con la manufactura de dedales.

A este grupo de objetos o componentes culturales habría que agregar las piezas mixtas, éstas que se componen de dos vasijas o pedazos de ellas para solucionar problemas específicos y que también pueden caer en la innovación individual, tal como el portacera de la señora de Tlahuanapa, hecha de una olla invertida y un cajete para contener la veladora, unidos por sus respectivas

bases, o de innovación generalizada, como el de unir fragmentos de ollas en la parte superior de otras ollas para aumentar su capacidad.

La innovación cerámica se seguiría desarrollando, cubriendo necesidades de las poblaciones campesinas indígenas, de no ser por la propia desaparición de la cerámica por la modernidad. Este proceso es el que analizaremos en el siguiente apartado, desentrañando los factores de cambio y los procesos de continuidad en la época que nos ha tocado estudiar y analizar el proceso cerámico como importante elemento de la vida de las comunidades indígenas, ahora en profundo cambio.

6.5. El cambio cultural de la cerámica en la modernidad

Elizabeth Brumfiel, en su escrito de 2007, es crítica sobre la facilidad con la que la comparación de culturas modernas y antiguas puede ocultar el cambio verdadero que se da en el proceso histórico.

Al considerar algunas similitudes puntuales entre el pasado y el presente, utilizándolas para proyectar otras prácticas contemporáneas en el pasado mediante la analogía, deformamos con facilidad nuestra comprensión de las sociedades antiguas... Al confundir presente y pasado reforzamos la ilusión de que culturas no occidentales son conservadoras y “frías” (Brumfiel 2007: 22)

Con esta visión crítica nos sugiere que debemos ser cuidadosos en el estudio e interpretación del cambio cultural. El principal aporte del trabajo de esta investigadora para nuestro estudio resulta en que la observación de elementos culturales similares en culturas diferentes en el tiempo y el espacio, no puede llevarnos a consideraciones analógicas que nos hagan considerar los elementos o componentes culturales como los mismos, en condiciones diferentes derivadas del proceso histórico.

El peligro para los historiadores y antropólogos culturales consiste en considerar ciertas prácticas o perspectivas como “tradicionales”, sin proceder a un análisis histórico de las mismas (Brumfiel 2007: 22).

Desde esta perspectiva no puede decirse que hay una continuidad cultural de los elementos tradicionales desde la época prehispánica por el solo hecho de la existencia del elemento, o de los componentes tecnológicos que lo sustentan. El hecho de que exista cerámica con técnica de manufactura indígena en las comunidades contemporáneas no significa mecánicamente una continuidad cultural en la cerámica, esto puede ser similar con el telar de cintura y los malacates, caso en el que sustenta su opinión crítica la investigadora que citamos.

En nuestro trabajo tratamos de superar esta visión mecánica de análisis del cambio y por tanto de la continuidad, sustentándonos en los procesos de la dinámica cultural planteados por Bonfil en su teoría del control cultural como herramienta para el análisis de los cambios sufridos en el proceso histórico por los elementos culturales cuyos componentes tecnológicos son de cerámica. Por ello, el definir “elemento cultural” como el sistema componentes normativos, costumbres, prácticas y elementos materiales, tecnológicos o estéticos, que realiza el grupo étnico en una fase de su producción o reproducción social y cultural. En este sentido los elementos materiales pueden jugar dos papeles el tecnológico y el estético o lúdico, los tecnológicos pueden además ser decorados, con lo cual, además de su función técnica, presentan atributos estéticos.

Los objetos cerámicos son generalmente componentes tecnológicos de los elementos culturales. Ahora la pregunta es: ¿puede haber cambio cultural en los elementos culturales sin que exista cambio en los componentes tecnológicos, particularmente en la cerámica?, y viceversa: ¿puede haber cambio en los

componentes tecnológicos sin que se modifique sustancialmente el elemento cultural?

Trataremos de responder estas preguntas haciendo un análisis de los propios componentes tecnológicos y de su relación con el elemento cultural en el que se hallan, observando los procesos de cambio y continuidad de manera diferenciada y tratando de resolver finalmente cuál de estos procesos se halla en el núcleo duro de la cultura autónoma y permite al grupo su continuidad de identidad étnica.

6.5.1. El proceso de manufactura cerámica

El propio proceso de la manufactura cerámica es un elemento cultural, éste tiene un proceso técnico y componentes tecnológicos que hemos descrito en el capítulo en el que analizamos la cadena operativa. El proceso de manufactura cerámica es un elemento cultural de construcción de componentes tecnológicos para otros elementos culturales, como hemos visto. Este proceso parece no haber cambiado en su técnica desde hace muchos años, sigue siendo similar al que observaron y reportaron Kelly y Palerm en los años cuarenta del siglo XX y quizá la mayoría de sus componentes tengan un origen prehispánico. Sin embargo, las transformaciones de la organización social y de la estructura económica de la producción cerámica son profundas. En efecto, mientras a lo largo del tiempo la producción cerámica correspondía directamente a las mujeres de cada familia, en un esquema de economía campesina semiautárquica, en la modernidad el ingreso de las comunidades al mercado capitalista de manera profunda ha generado un cambio fundamental en la producción cerámica.

Primeramente, diversos factores que hemos estudiado reducen profundamente este tipo de producción tradicional: la carencia de barros y leña por la ampliación de la propiedad privada sobre la común, los nuevos materiales energéticamente

más eficientes, la mercantilización de la economía con el consiguiente consumo de productos industriales de metal y de plástico, etcétera. Segundo, la continuidad: algunas formas de componentes tecnológicos cerámicos permanecen en un proceso de continuidad cultural por mecanismos de resistencia de la cultura indígena fundamentalmente, como analizaremos adelante. Sin embargo, las formas organizativas y económicas de esta producción ya no son las mismas, se ha dado un proceso de especialización, sobre todo a partir de su ingreso en el mercado capitalista. Este proceso, en el que solamente un grupo de productores permanecen manufacturando la cerámica, especializándose en ciertos productos y vendiéndolos para el uso en unidades domésticas que han dejado de hacerlos de manera autárquica, se asemeja a lo que Hirth analiza como el proceso de producción artesanal:

Es la distinción entre la *producción para uso* y la *producción para intercambio* donde los arqueólogos han trazado la línea entre la producción *ad hoc* y la producción artesanal comercial y especializada con un significado social más amplio (Hirth, 2011: 15).

La producción especializada o comercial ocurre cuando los individuos producen bienes artesanales destinados a la venta o intercambio fuera del contexto donde son producidos (*i.e.*, el conjunto doméstico). Esto automáticamente sugiere una producción a escala mayor (Hirth, 2011: 15).

Lo que define la especialización, de acuerdo a este punto de vista, es la producción de bienes para el consumo fuera del conjunto doméstico (*i. e. producción para intercambio*) (Hirth, 2011: 17).

Éste es el cambio fundamental en la producción cerámica de los totonacos de El Tajín: la producción familiar de autoconsumo se ha acabado, excepto, de entre las que hemos estudiado, en la comunidad de Jorge Serdán, donde persisten rasgos de este tipo de producción, en especial para una sola pieza, el comal, en

la cual aún las mujeres jóvenes continúan manufacturando los comales para su uso. En el resto de las comunidades los objetos de barro que se siguen usando, y por tanto produciendo, son hechos por ceramistas que se han especializado en ello y que mantienen vivas las técnicas de la alfarería indígena tradicional.

Si bien esto sucede, y las ceramistas especializadas permanecen en las comunidades produciendo los objetos que dan continuidad al uso del barro en la vida cotidiana, no se ha generado un proceso de ampliación la producción de gran escala, como ha sucedido en las comunidades ceramistas nahuas que proveen a través del mercado la cerámica externa que se consume en el área de estudio. Las ceramistas locales hacen una producción amplia de ciertos productos en determinadas ocasiones, pero no se dedican exclusivamente a la producción y comercialización cerámica: es una producción especializada, pero de tiempo parcial. Al respecto de ello nos dice nuevamente Hirth:

... si la artesanía doméstica es analizada desde la *perspectiva del productor*, entonces la producción artesanal mesoamericana no parece ser una actividad especializada. Lo anterior se debe, simplemente, a que en Mesoamérica los artesanos raramente practicaron la artesanía de tiempo completo..... Las economías de escala logradas por medio de la especialización en una sola actividad económica no se desarrollaron en Mesoamérica y, por el contrario, la producción artesanal se incorporó a regímenes de trabajo paralelos a la agricultura de subsistencia (Hirth, 2011: 17).

Tal es el caso de las ceramistas que estudiamos: se han especializado en la producción de objetos cerámicos para su comercialización, dada la demanda local y regional de ellos, pero no dedican todo su tiempo a esta actividad, ya que también realizan las del hogar y algunas incluso se hacen cargo de labores de campo para producción en la milpa de los alimentos que requiere la familia y muchas de ellas son mujeres solas de edad avanzada.

Pero no solo hay una especialización de las mujeres con el abandono de la producción de autoconsumo de cada unidad doméstica, también hay una especialización en el producto a manufacturar. Como veremos adelante, hay una gran cantidad de componentes cerámicos que se encuentran en vías de desaparición por efectos de la modernidad; sin embargo, persiste el uso de otros que se han mantenido como un proceso de resistencia cultural y a los que se abocan las artesanas especializadas en ellos.

Así una mujer puede fabricar comales a ratos en su cocina, incluso cocerlos en su propio fogón; ya con varios hechos ira a venderlos a la comunidad o a las comunidades vecinas o a los mercados de Papantla o Poza Rica, o venderlos en casa a donde van a buscarlos los vecinos. También pueden ser fabricados bajo pedido para un evento especial de alguna familia de la comunidad, como se puede ver en la descripción etnográfica de esta pieza en capítulos precedentes.

Sin embargo es muy probable que al acercarse la fiesta de Todos Santos, Ninín, las ceramistas se preparen fabricando cantidades considerables de incensarios, algo de candelabros y ollas que son apreciadas para la preparación de los atoles de estas fechas. Solamente doña Petra de la comunidad de Cuyuxquihui continúa con la manufactura de cazuelas, cajetes y ollas que le son demandadas y es quizá la artesana entrevistada que mayor tiempo está ocupada en la producción cerámica. Muchas otras formas son producidas de manera esporádica y muchas se pueden encontrar como recuerdos en los solares familiares.

Justo es ahora hablar de cada tipo de pieza cerámica, y de la continuidad y cambio en su utilización y producción, siempre vinculando el análisis de la pieza a su papel como componente tecnológico de diversos elementos culturales.

Para adentrarnos en el análisis de cada pieza y su elemento cultural correspondiente, hemos construido el cuadro 7, en el que se muestran los tipos, los subtipos por forma y por uso, como hemos venido analizando los datos. De ellos veremos los sustitutos que la modernidad les ha impuesto, si los hay, y el

destino que vislumbramos para estos componentes y los elementos de que forman parte. Haremos la interpretación a partir de lo que nos permita el análisis de los procesos de la dinámica cultural desde la teoría del control cultural.

Cuadro 7: Cambio actual en la cerámica

Tipo	Subtipo	Sustituto moderno	Destino	Proceso de la dinámica cultural
Ollas		Ollas de aluminio y recipientes plásticos, ollas de origen externo	Desaparición	Supresión
	Apaxtle	Diversos recipientes metálicos y de plástico	Ya desaparecido	Supresión
	Tamalera	Vaporera de aluminio	Desaparición	Imposición Apropiación del nuevo componente sin que se transforme el elemento cultural
	Mielera	No hay	Incorporación al mercado	Resistencia individual Enajenación
	Cafetera, frijolera	Ollas de barro de factura externa	Continuidad en convivencia con sustitutos	Apropiación
	Atolera	Ollas de factura externa, ollas de metal	Se conserva la producción local hasta que existan las últimas ceramistas	Resistencia Apropiación
	Contenedores de agua de lluvia	Sistemas de agua potable	Desaparición	Imposición Apropiación del nuevo componente tecnológico
	Contenedores de agua de lejía	Cloros y detergentes	Desaparición	Imposición Apropiación del nuevo componente tecnológico

	Contenedores de agua de beber	Refrigeradores	Ya desaparecidos	Imposición Apropiación del nuevo componente tecnológico
Comal	Todos los usos Particularmente la tortilla	Comales de metal en muy poca medida	Continuidad en la cultura	Resistencia
Cajetes	Hondos	Objetos diversos de plástico y metal	Desaparición	Imposición/supresión
	Bajos			
	Lavamanos			
	Tapaderas			
Cajetes de Moler		No tienen	Permanencia cultural	Resistencia
	Rayados	No tienen	Permanencia cultural	Resistencia
Malacates		Técnicas textiles modernas	Desaparición	Resistencia individual Enajenación
Dedales		Dedales metálicos	Ya desaparecidos	Supresión
Donas		Insecticidas	Ya en desuso	Supresión
Incensarios	Ollita	No tiene	Continuidad del elemento cultural y del componente	Resistencia
	Copa baja			
	Copa alta			
	Zoomorfo			
Candelabros		Veladoras	Desaparición	Imposición Apropiación del nuevo componente tecnológico
Copaleros	Sencillo	No tiene	Continuidad cultural	Resistencia
	Zoomorfo			

6.5.2. Procesos de imposición-apropiación

Primeramente analizaremos los procesos de imposición y su consecuencia hacia la apropiación de los nuevos componentes tecnológicos por parte de la cultura estudiada. Este fenómeno requiere de algunas consideraciones.

Primeramente, el proceso se da por mecanismos de dominación directa que han sido impuestos a las comunidades indígenas desde el momento de la Conquista

y la Colonia. Ésta dominación de carácter económica con la enajenación de sus tierras, la expropiación de su trabajo y el intercambio desigual en el mercado se ha intensificado y ha adquirido otras características con la ampliación del mercado, el cual libera mano de obra rural y la incorpora a los mercados de trabajo capitalista, y con ello monetariza la economía de los pueblos y los integra a la economía del consumo, lo que los obliga a adquirir las mercancías de la producción industrial.

En la situación de los pueblos dominados, la limitación en el número y la naturaleza de las opciones posibles en muchos casos no obedece únicamente a la circunstancia interna del grupo (por ejemplo, la cantidad y calidad de los elementos disponibles en la cultura, en un momento dado, para imaginar e instrumentar una decisión), sino a restricciones impuestas por la sociedad dominante (Bonfil, 1988: 6).

Acudimos así a una imposición por las condiciones de la economía general del mercado que se expande por todo el mundo. Sin embargo en la dinámica del propio proceso de desarrollo del capitalismo, los pueblos se enfrentan a condiciones nuevas, y condiciones que ven generalizarse en todos los pueblos y territorios vecinos; con ello, van perdiendo control de algunos elementos propios, los cuales son sustituidos por otros nuevos y sus componentes tecnológicos, no sólo por la propia dinámica de imposición, sino a partir de decisiones del grupo ante las nuevas condiciones sociales.

En este proceso tiene gran importancia el factor generacional. Las nuevas generaciones son más proclives a aceptar los cambios culturales impuestos y son factor para la apropiación y adaptación de los mismos a la nueva cultura propia que se gesta en el proceso. Mientras tanto, las generaciones mayores, con arraigo a los elementos y componentes tecnológicos tradicionales, presentan resistencia a los cambios y contrastan sus decisiones con las de los jóvenes que optan con mayor facilidad por aquellos. Lo anterior lo pudimos

observar claramente en nuestra área de estudio y con nuestras informantes de edad avanzada que continúan viviendo con los elementos culturales tradicionales y les cuesta más trabajo incorporar los modernos, los que son usados por los jóvenes integrantes del grupo, muchos de ellos migrantes temporales o definitivos a las ciudades.

Por ello hablamos aquí de un proceso de imposición-apropiación, porque si bien las condiciones del desarrollo del capitalismo imponen nuevas reglas y condiciones a las comunidades, conforme estas condiciones se consolidan diversos sectores sociales van apropiándose de ellas y adaptándolas a la cultura propia, incluso convirtiéndolas en demandas de la misma comunidad. Sería ingenuo pretender que la sociedad indígena resistiera manteniendo las condiciones tradicionales a partir de los elementos y componentes antiguos, cuando se presentan opciones que significan mismas soluciones con mayores ventajas. Un ejemplo claro de esto lo representa la sustitución de las ollas contenedoras de agua de lluvia por los sistemas de agua potable entubada, la cual se ha vuelto una demanda aun de las comunidades más dispersas y de difíciles condiciones para su introducción.

Un caso similar lo representan las vaporeras que han sustituido a las ollas tamaleras, de gran importancia en la dieta cotidiana y ritual totonaca. Es claro que es una decisión de la cultura el sustituirlas por su mayor eficiencia energética, aunque se pierda algo de sabor en los tamales. El caso es particularmente digno de análisis, la cultura decide, como lo afirma Bonfil, y sustituye un componente tecnológico por su mayor eficiencia técnica; sin embargo, el elemento cultural del que forma parte se mantiene en su más íntegro concepto. Pero no sólo eso, se ha operado un cambio de componentes en los elementos culturales centrales en los procesos identitarios del grupo, en su núcleo duro, pero no se han transformado profundamente los elementos mismos, en este caso los que tienen que ver con la culinaria y con la ritualidad de culto a los muertos.

Así, desarrollando el ejemplo, en una fiesta de difuntos, *Ninin*, quizá la celebración más importante del grupo, se han sustituido las tradicionales ollas tamaleras por las vaporeras de aluminio, ya que las grandes cantidades de tamales que se hacen para la festividad requieren también grandes cantidades de combustible y el aluminio optimiza un recurso escaso. Pero también en el altar se han sustituido en gran medida los antiguos candeleros de barro por las ahora muy comunes veladoras de hechura industrial. A pesar de estos cambios tecnológicos en algunos componentes de los elementos culturales, estos elementos se mantienen resistiendo en la decisión comunitaria, para permitir la continuidad de la identidad grupal: el cambio dentro de la continuidad.

Habría que analizar si no existe otro proceso de la dinámica cultural que pudiéramos llamar adaptación. Éste se referiría a la apropiación de elementos culturales o de componentes culturales, ya sean impuestos o apropiados, pero que son transformados o adaptados a los elementos culturales existentes. Como son los casos que hemos ejemplificado.

Los componentes que participan de procesos de imposición-apropiación según el esquema de nuestro análisis son: las ollas han sido sustituidas en gran medida, las tamaleras por las vaporeras, las de contención de agua de lluvia por los sistemas de agua potable, las de lejía por los cloros y detergentes, las de contención de agua de beber enterradas por los refrigeradores; todos los cajetes han sido sustituidos por instrumentos de plástico y metal, a excepción de los cajetes de moler y particularmente del cajete rayado, de lo que hablaremos adelante y que se presenta como una resistencia cultural. Y finalmente los candeleros van siendo sustituidos por las veladoras.

Los elementos culturales que han desaparecido o se encuentran muy reducidos por estos procesos son: la colecta de agua de lluvia, el lavado con lejía, el enfriamiento por enterramiento y la contención en la cocina y el solar con objetos de barro. Sin embargo, las vaporeras y las veladoras han sustituido componentes tecnológicos en los elementos de la culinaria y los rituales, pero no

han desaparecido dichos elementos culturales, esto es, los procesos rituales y culinarios continúan con nuevos componentes tecnológicos.

6.5.3. La supresión

No haremos un análisis muy extenso de la supresión, solo comentaremos que mediante los procesos arriba señalados, la cultura global está suprimiendo elementos, no por motivos culturales propiamente dichos, no por procesos de supresión de orden ideológico como pudiera suponerse, sino que al realizarse la sustitución de elementos y componentes culturales tradicionales, por motivos económicos muy frecuentemente en los casos analizados, se suprimen dichos componentes y elementos de la cultura tradicional.

La propia cerámica está siendo suprimida aun con los rasgos de resistencia que existen y hemos descrito, muchos elementos culturales se suprimen por las nuevas condiciones de vida moderna, por la determinación económica del capitalismo y la globalización, pero la resistencia cultural evita la supresión del grupo mismo.

6.5.4. Proceso de resistencia cultural

En nuestro cuadro aparecen cuatro piezas, cuatro formas, cuatro componentes tecnológicos que representan la continuidad, que representan la resistencia cultural del pueblo totonaco desde el análisis de su cerámica. Estos cuatro componentes son: el comal y el cajete de moler, componentes tecnológicos del elemento cultural gastronómico, y el incensario y el portacopal, del elemento cultural ritual. Es muy significativo este análisis, son elementos que pertenecen sin duda al núcleo duro de la cultura totonaca, de su cultura autónoma y que son conservados aun por sobre las fronteras, por lo menos los cajetes de moler, en los procesos migratorios de hoy.

El comal de barro ha sobrevivido y mantiene su vigencia a pesar de la introducción por medio del mercado de los comales de fierro; su permanencia se

basa en el gusto de los totonacos por las tortillas hechas en este material, pero también por la mejor factura de la tortilla. A diferencia del pronóstico de Fournier (1998) de la desaparición de este instrumento de barro, en la región parece volverse el componente básico de la resistencia y la continuidad cultural.

Junto con el comal los cajetes de moler de barro difícilmente serán sustituidos por las licuadoras, por lo menos a mediano plazo. Los cajetes de moler son incluso trasladados por los migrantes a sus nuevas residencias en lugares lejanos, llevando consigo un importante componente de identidad y de origen. También los elementos del gusto son predominantes en la conservación de este componente. Pero aún más el cajete rayado, de una gran profundidad histórica y una presencia regional importante a lo largo del tiempo, permanece como uno de los cajetes de moler más significativos y gustados por la cocina totonaca y creemos que permanecerá resistiendo. Y no sólo eso, ha logrado ser adoptado por poblaciones no indígenas junto con sus productos culinarios, las salsas y las enchiladas, clara muestra de identidad regional.

Es interesante observar que el comal, siendo un elemento que en algún momento fue apropiado, esto es, que era un elemento externo a la región, ahora ocupe un lugar central en la tecnología que sustenta al elemento culinario que resiste y se convierte en elemento de fuerte identidad por decisión del grupo étnico. También los cajetes de moler continúan su fuerte arraigo en la cocina totonaca y regional, sin lugar a dudas como importante elemento identitario.

Habrá que reafirmar aquí que muchos componentes culinarios están siendo sustituidos por elementos de metal o de plástico, en lo que se observa una decisión grupal que mucho tiene que ver con los fenómenos de mercantilización de las economías locales y de escasez de materiales cerámicos y energéticos; sin embargo, los nuevos elementos se adaptan a las nuevas condiciones y la cocina totonaca permanece con fuerza como elemento de resistencia cultural.

Lo mismo sucede con el elemento ritual de la cultura totonaca. Este elemento se mantiene con fuerza en las comunidades del área de influencia, no sin cambios y

pérdida de componentes, pero resistiendo y dando continuidad a tradiciones de largo aliento en la cultura. En este elemento ritual se mantienen dos componentes cerámicos que dan continuidad a la presencia de la alfarería indígena en la vida cotidiana de estos pueblos, nos referimos a los portacopal y a los incensarios, aunque también en algunas viviendas se conservan algunos candelabros, cada vez menos por el uso de la veladora como hemos visto.

Al igual que el comal, los incensarios pudieran ser de carácter externo, adoptados por los pueblos de la región e integrados fuertemente a la cultura autónoma; por decisión cultural ocupan ahora un importante lugar en la ritualidad cotidiana de los altares familiares y son pieza fundamental en la ritualidad colectiva, en fiestas patronales, celebraciones de culto a los muertos y demás componentes del elemento ritual de la cultura de las comunidades de estudio y de las de la región y de más allá en la actual Mesoamérica.

El portacopal y los candeleros sobreviven, no con la vitalidad de los incensarios, y contribuyen a dar el toque tradicional, a veces con cajetes y ollas de carácter local, a los altares familiares. Todos estos elementos de resistencia son los que permiten que se siga produciendo con la técnica antigua una cerámica de gran valía en la vida cotidiana, en la cultura autónoma del pueblo totonaco. Y aunque se produzca con otras formas sociales en las que el mercantilismo ha hecho presa de la producción cerámica local, transformando la producción autárquica en producción artesanal, como vimos, su destino final refuerza la cultura autónoma y permite mantener un fuerte componente identitario en elementos básicos de núcleo duro de la cultura: la culinaria y la ritualidad.

6.5.5. Proceso de enajenación

Hemos colocado en este inciso algunos componentes y sus elementos culturales que si bien permanecen en la cultura contemporánea e incluso se desarrollan, ya no se realizan más dentro de las normas y el control cultural del grupo, por lo menos en lo que se refiere a su orientación o a sus fines únicos. Estos dos

componentes son los malacates y las ollas mieleras, componentes de los elementos culturales del tejido de telar y de la producción de meliponicultura. Bonfil nos dice:

Mediante el proceso de enajenación el grupo dominante aumenta su control cultural al obtener capacidad de decisión sobre elementos culturales propios del grupo subalterno. No elimina ni prohíbe tales elementos; únicamente desplaza al grupo dominado como instancia de decisión y pone los elementos culturales al servicio de sus propios proyectos o intereses (Bonfil, 1988: 16).

No hay mejor definición para describir lo que está pasando en estos dos elementos culturales y por lo tanto en sus componentes tecnológicos. Por parte de la producción de miel de abeja meliponia, que fuera una de las fuentes fundamentales de endulzantes desde la época prehispánica, y que a través del conocimiento milenario sus cualidades curativas fueron incorporadas a la medicina indígena, se está realizando un proceso de cambio cultural. ha perdido fuerza su producción y uso familiar en la que hemos llamado economía autárquica, casi hasta la extinción, pero se ha iniciado un proceso de comercialización de la miel y por tanto de producción intensiva para el mercado capitalista.

Un proceso similar ocurre con el telar de cintura y su componente cerámico, el malacate, ha dejado de formar parte de la cultura autónoma indígena y se ha incorporado, por medio de la comercialización de las prendas textiles, al mercado, fundamentalmente al turístico de la zona arqueológica de El Tajín,

Con ello lo que está sucediendo es claro: el grupo dominado, los totonacos, pierden el control directo del elemento de la cultura autónoma y éste pasa directamente al control del grupo dominante, en este caso por vía del mercado, que es el que ahora marca las pautas para la producción y circulación de los bienes que se obtienen de los elementos mencionados, perdiendo éstos las

características y los usos que tenían en los sistemas tradicionales de vida, anteriores a la expansión del mercado.

Estos elementos, si bien dejan de cumplir sus funciones tradicionales, permiten a las comunidades, o más precisamente a algunos individuos de las comunidades, insertarse en el mercado capitalista y obtener, con la producción de los bienes, en un nuevo sentido comercial y para otros fines y usos, recursos monetarios ahora necesarios para la vida y la reproducción de la sociedad indígena mercantilizada.

Ahora la decisión del grupo no es la que determina la persistencia y la continuidad de estos elementos culturales: es el mercado y sus nuevas reglas de las que depende la supervivencia de tecnologías, como la producción de miel de abeja americana o las prendas textiles de telar de cintura. Ahí se encuentra el sentido del proceso de enajenación de la decisión cultural, la pérdida de control cultural por decisión de la cultura dominante.

Hecho este análisis de los distintos procesos de continuidad e identidad en la cultura autónoma de los totonacos de El Tajín, analizaremos un elemento de relevancia que nos arrojaron nuestros datos de campo con relación a estos temas, a partir fundamentalmente de otro elemento cultural significativo de la identidad cultural, la lengua.

6.6. De la lengua y la cultura en el análisis de la cultura material

Hasta aquí hemos abordado el análisis de la cerámica desde la perspectiva del control cultural para tratar de dilucidar el proceso histórico, antiguo y contemporáneo, de la producción y uso de este elemento cultural y su papel en la cultura autónoma de los totonacos, así como los procesos de adopción y de enajenación que propician el cambio en ella.

No hemos querido cerrar el capítulo de análisis sin hacer una reflexión sobre un problema que hemos revisado someramente cuando hablamos de los orígenes de esta investigación y que ahora, a partir de algunos datos, nos permite

regresar a él, aunque no resolverlo; nos referimos a la presencia nahua en la conformación cultural del área que estudiamos.

El asunto aún es preliminar en nuestras indagaciones y lo planteamos como un tema futuro de investigación. Sin embargo, por su sugerente contenido, lo exponemos ya que nos servirá para concluir nuestro trabajo, abriendo nuevas preguntas de investigación, nuevos caminos de disquisición del tema que planteamos de origen.

La reflexión tiene su origen en dos términos lingüísticos para artefactos que registramos que tienen una clara voz nahua, nos referimos al término *apaxtle* para una pieza cerámica de la vajilla y al término *zacual* para la jícara, componente vegetal de diversos usos, entre ellos la elaboración de las cerámicas.

La reflexión comenzó a tomar forma cuando entrevistamos a doña Teodora de la comunidad de La Ceiba Tajín. Nos comentó de la existencia de una vasija, una ollita sin cuello, que después de dibujársela nos afirmó que esa era; se refería a un tecomate, como hemos descrito en el capítulo correspondiente de la etnografía de la cerámica. Pero lo que más nos sorprendió de esta pieza fue el nombre que nos dio doña Teodora de la misma: *apaxtle*. Sorpresa porque un tecomate llevara este nombre sí, pero la clara voz nahua para designarla nos puso en alerta sobre los datos que estábamos obteniendo.

La cuestión se vino a profundizar cuando, analizando con Alejandrino García el tema de los componentes de materia vegetal que se ocupan en la cocina, uno de ellos, que también tiene uso en la producción cerámica, llamó nuevamente nuestra atención: el *zacual*. Nuevamente una clara voz nahua para designar un instrumento fundamental en el ajuar doméstico y de gran utilidad en la vida indígena. Lo más sorprendente del *zacual* es que también tiene una voz totonaca para designarlo: *pokge*. Veamos el cuadro 8 y analicemos estos dos objetos y sus designaciones.

Cuadro 8: Voces nahuas en dos objetos

Componente	Nombre en totonaco	Nombre en nahua	Designación en arqueología
Jícara	<i>Pokge</i>	<i>Xicalli</i> <i>Zacual</i> (en la región de Papantla)	
Apaxtle		<i>Apaxtle</i>	Tecomate

La jícara o xicalli es, según el diccionario nahua que consultamos:

xicalli: calabaza que sirve de vaso. vaso de calabaza (Thouvenot 2014: 451).

Este término no es usual en la región de Papantla. Se usa una voz que suponemos nahua: *zacual*, y que es reconocida como nahua por los propios hablantes, quienes tienen clara conciencia de cuales términos no son totonacos en su lengua, de lo que hablaremos adelante.

En el diccionario de referencia no existe “zacual” como jícara, sin embargo la definición de *tzacua* es sugerente:

tzacua, mo: estancar el agua que corría. pret.: *omotzacu*. cesar de llover o acabarse las aguas y lluvia. pret.: *omotzacu in quiyahuitl*. estancarse el agua que corría. *tzacua, nino*: encerrarse. *tzacua, nite*: encerrar a alguno. pret.: *onitetzacu*. encerrar a alguno. *tzacua, nitla*: atapar o cerrar algo, o lastar y pagar la pena puesta por la ley. pret.: *onitlatzacu*. atapar agujero. atapar cubriendo alguna cosa. pagar pena. restañar o restringir. cerrar generalmente (Thouvenot 2014:451).

La connotación de contener agua, “estancar el agua”, de atrapar, etcétera, es una muy clara referencia a la acción que hace la jícara y este puede ser su origen etimológico y una clara referencia a su función. Al respecto, podemos rescatar lo dicho por Pury-Toumi:

El vocabulario es analizado en su dimensión metafórica, ya que ninguna lengua escapa a la producción de sentidos figurados; allí se elabora nuestra visión del mundo, allí se ancla nuestra afectividad (Pury-Toumi, 1997: 21).

En cuanto a *apaxtle* nos dice el diccionario:

apaxtli: lavadero lebrillo. lebrillo, o barreñón grande de barro. barrañón. bacín de barro o lebrillo. bacín de barbero, o bacía. apaxtli: lebrillo grande de barro. (Thouvenot 2014: 451)

El término daría para un estudio particular. Vergara (2009) habla del apaxtle o lebrillo como una pieza de la cerámica de Chililico, desafortunadamente no hay el elemento gráfico para observarlo:

Lebrillo: también llamado apaxtli, el lebrillo es un recipiente que sirve para lavar nixtamal o para preparar la pintura alfarera. Casi siempre está "embarnizado" en color blanco, sin decoraciones (Vergara, 2009: 23).

Apaxtle le llaman en Tabasco a la vasija para batir el pozol y mantenerlo fresco, es un cajete con la boca más ancha que el cuerpo (entrevista a una ceramista de Santa Ana quinta sección, municipio de Cárdenas). Hay apaxtles en Kalkiní Campeche (Arte Popular en Campeche, 2003), que desafortunadamente tampoco pudimos observar. Patricia Fournier nos habla de apaxtles sin especificarnos qué son. Y Carmen Rodríguez nos dice que el término lo usan los arqueólogos para designar grandes vasijas, muchas veces usadas en entierros, en la arqueología del centro de Veracruz. El tema, como dijimos, da para una investigación particular.

Annick Daneels describe los apaxtles en el análisis de la cerámica del periodo Clásico veracruzano:

Los apaxtles son grandes vasijas de fondo plano y de paredes recto divergentes; en algunos casos, cronológicamente significativos, pueden ser de silueta compuesta: en la parte inferior las paredes son cóncavas y muy divergentes (Daneels, 2005: 401).

Es digna de un análisis la etimología del objeto y su uso por parte de las comunidades indígenas, actuales y antiguas, así como su adopción por parte de la arqueología y su definición como concepto de análisis científico, asunto que no es competencia del presente trabajo.

Pero independientemente de lo que nos dice la etimología de estos objetos y los objetos mismos, las palabras y las cosas, parafraseando a Foulcaut (1968), hay un hecho evidente: la presencia de la cultura nahua en la conformación histórica del área de estudio. Pero ¿quiénes son estos nahuas que influyen en la cultura totonaca regional, de dónde provienen y en que fechas plasman su influencia en la región de Papantla?

La percepción de lo nahua en la región es clara, pero la discusión de la conformación cultural se ha remitido a huastecos y totonacos soslayando esta importantísima presencia. No tenemos ningún estudio sistemático de ella en el área.

Ya desde el siglo XIX se había registrado la fuerte presencia de voces nahuas en el totonaco:

Utilizando métodos comparativos, Francisco Pimentel (1872: 345), por su parte, arriba a la conclusión de que el totonaco es un idioma mezclado, “pues a lo suyo propio agrega algo de mexicano y algo de maya, pero más del primero” (Morales, 2009: 46).

La presencia nahua en la región de Papantla aparece también en los documentos históricos que estudia Gerhard, este autor nos reporta que para 1743 había en Papantla:

1 543 familias indias Totonacas y que también hablaban Nahuatl
(Gerhard, 1986: 225).

Es particularmente interesante que los propios hablantes distinguen las voces nahuas de las de su idioma totonaco, a pesar del arraigo de estas voces por largo tiempo. Esta conciencia de la propia composición de la lengua quizá dé pistas para la explicación de sus orígenes culturales.

¿Quiénes son estos nahuas que influyeron a la cultura regional? ¿Fueron las corrientes migratorias pipiles de la diáspora teotihuacana, o fueron los chichimecas del siglo XII o XIII que penetraron el espacio totonaco, o son los mexicas del siglo XV, o son nahuas de las reubicaciones coloniales?. No hay una respuesta para ello, algunas propuestas sí.

Como hemos visto este hecho ya había sido planteado por García Payón (1943) para la toponimia de la región de El Tajín, de igual manera diversos autores hacen referencia a la influencia nahua en el área: Ochoa (2003) nos habla de los tajines pipilizados, Stresser-Péan (1998) hace el análisis de la influencia chichimeca en la región totonaca de Puebla, influencia que sin duda llegó hasta las poblaciones costeras, Wilkerson (1994) por su parte propone algunas ideas sobre esta presencia en la costa.

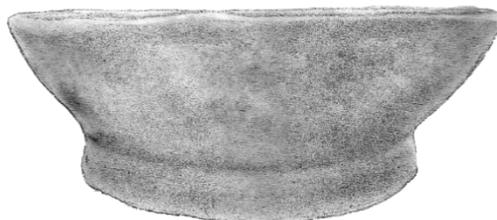
Para Andrés Hasler (2014), y lo afirma contundentemente, El Tajín es pipil; Manuel Enríquez (comunicación personal) piensa que es la dominación mexicana la que deja las voces nahuas. Beatriz Barba (2000) piensa que la influencia tolteca chichimeca es clara en su análisis de los relieves del juego de pelota. Ignacio Bernal (1984) y Wigberto Jiménez Moreno (1974) son quizá los primeros en hacer el planteamiento a mediados del siglo XX de un Tajín Pipil.

Ahí está la evidencia de la importante y poco estudiada presencia nahua en El Tajín, todas son referencias aisladas, no existe una sola investigación directamente relacionada con el tema, que lo aborde totalmente. Cerraremos este capítulo con una cita de Jiménez Moreno que nos parece una excelente hipótesis de trabajo para profundizar en el tema de quiénes construyeron El Tajín:

De todo ello resulta: la lengua de los *Nonoalcá* –teotihuacanos epigonales– era el Nahuatl, lo que implica también lo era de los Quinametl, teotihuacanos de la época clásica. Era esta habla, sin duda , la dominante en Teotihuacán– la primera urbe que recibió el nombre de Tollan (=metrópoli) –, siendo sus habitantes los más antiguos *Tolteca*. Pero en esa ciudad cosmopolita coexistieron, seguramente, otros idiomas, como el chocho-popoloca, y seguimos postulando como portadores primordiales, al menos para Teotihuacán I-II, a nahuatl y totonacos (en una simbiosis comparable a la que hoy subsiste en la Sierra de Puebla) y estos serían también los portadores de la cultura de El Tajín (Jiménez, 1974: 11).

El encontrar voces nahuatl en el estudio de la cerámica totonaca nos ha permitido proponer una importante línea de investigación de la conformación de la historia cultural de la región, línea que abre importantes perspectivas de análisis de la cultura antigua y también de las culturas contemporáneas, línea que queda para futuros trabajos e indagaciones. Con ello contribuimos a la discusión de quienes dieron forma al Tajín.

7.0. Conclusiones



Después del largo recorrido por la teoría y el método, por los contextos regionales y del área de trabajo, por la etnografía de la cultura material de los totonacos de El Tajín y por el análisis de los datos obtenidos, llegamos a los planteamientos conclusivos de la presente tesis. Como observará el lector, más que conclusiones llegamos a consideraciones finales del trabajo; la única conclusión válida es que el problema de estudio requiere una mayor profundidad de análisis a través de diversas líneas de investigación y desde distintas ópticas disciplinarias, para llegar a nuevas conclusiones, que quizá tampoco lo serán contundentemente: la espiral sin fin del conocimiento científico, de particular complejidad para nuestras disciplinas humanas. Sin embargo nuestras consideraciones finales buscan cerrar este capítulo de la investigación, aunque al cerrar se abran nuevas puertas para la indagación científica de la historia cultural de El Tajín.

Conforme a la lógica de nuestro propio discurso, expondremos nuestras conclusiones en los siguientes aspectos: sobre etnoarqueología y etnografía de la cultura material, sobre la antropología de urgencia, sobre el control cultural como recurso heurístico, sobre el cambio cultural en la sociedad antigua, sobre el cambio cultural en la sociedad contemporánea, sobre la identidad cultural, sobre el problema huasteco totonaco a la vista de la revisión de nuestros datos.

A lo largo de las conclusiones haremos algunas consideraciones sobre líneas de investigación que nuestro trabajo abre para futuras indagaciones, líneas que se presentan como nuevas hipótesis de trabajo y perspectivas para la resolución de problemas en la construcción de la historia cultural de nuestra área de estudio, de nuestra región y de Mesoamérica, en un planteamiento más generalizante.

7.1. Sobre etnoarqueología y etnografía de la cultura material

Primeramente haremos el planteamiento conclusivo sobre nuestras propuestas teóricas y metodológicas. Nos hemos conducido siguiendo las propuestas metodológicas de la etnoarqueología; sin embargo, nuestro transitar por la propia investigación nos ha revelado las limitaciones para la aplicación de este planteamiento teórico–metodológico a nuestro objeto de estudio. Principalmente la imposibilidad de generar dos modelos culturales que nos permitieran hacer analogías en el tiempo sobre los aspectos que nos planteamos como problemas de investigación.

De tal suerte que nos hemos restringido a hacer la investigación centrándonos en los aspectos etnográficos de la cultura material, con lo que hemos avanzado en el acopio de datos para futuras indagaciones de carácter etnoarqueológico, pero manteniéndonos en la esfera de la etnografía, nuestro recurso metodológico básico, desarrollando lo que hemos llamado *la etnografía de la cultura material*, y particularmente para esta investigación la etnografía de la cerámica.

Queda como línea de investigación que se abre, la perspectiva de un mayor conocimiento de la cerámica arqueológica, para poder generar algún modelo que nos permita la analogía con los datos que hemos obtenido; asimismo, nuestro estudio etnográfico requiere una mayor profundidad en aspectos tales como la investigación de los materiales que constituyen las cerámicas que analizamos, para poder acercarnos a una propuesta realmente etnoarqueológica. La

investigación en este sentido nos sugiere la perspectiva de realizar excavaciones arqueológicas en viviendas contemporáneas, de uno o dos siglos de ocupación constatada por sus habitantes por la tradición oral, con lo cual se podría abonar a la columna histórico–cronológica de la cerámica, la cual es incompleta en varias de sus secuencias.

7.2. Sobre la antropología de urgencia

En el camino de la construcción teórico–metodológica descubrimos la acelerada pérdida de los elementos materiales que estudiábamos en el campo, por lo que la etnografía se convirtió en una antropología de rescate, en una antropología de urgencia, como la llama Bonfil en el texto citado arriba. A medida que nuestro trabajo avanzaba, esta idea se iba afirmando más: comunidades con ceramistas especializadas que solo producen para un consumo muy reducido de resistencia cultural, nulo aprendizaje de las generaciones jóvenes y por ello la conservación cada vez menor de los elementos materiales de la cultura tradicional y su reproducción.

Es una conclusión obligada que la antropología tiene que ampliar sus esfuerzos por rescatar esta valiosa información que se pierde aceleradamente, información de culturas vivas que desaparecerá, aunque el grupo y su identidad pervivan con otras formas de cultura material. Información que ni la tradición oral ni la antropología histórica ni los propios métodos arqueológicos podrán registrar como aún tenemos la oportunidad de hacerlo estas últimas generaciones que podemos observar elementos tradicionales que perduraron siglos y que ahora se extinguen. Ningún proceso de cambio cultural ha tenido tanta rapidez y generado tantas transformaciones en la sociedad como los procesos del capitalismo global, en los que ahora observamos cómo se desplazan y desaparecen infinidad de componentes y elementos de la cultura tradicional. La antropología de urgencia que propone Bonfil es realmente una necesidad del conocimiento de la humanidad.

7.3. Sobre el control cultural como recurso heurístico

La identidad y el cambio cultural en las sociedades indígenas contemporáneas es un tema central del quehacer antropológico, la dinámica moderna lo impone como un asunto de gran trascendencia teórica y metodológica. Para la aproximación al asunto en nuestro ámbito de investigación hemos echado mano de la teoría del control cultural propuesta por Guillermo Bonfil, el recurso teórico ha sido un útil instrumento de análisis. Su aplicación en un caso concreto nos generó una revisión crítica del propio instrumento heurístico.

La aplicación del modelo nos ha dejado, sin embargo, la necesidad de proponer algunos ajustes, como el del proceso de adaptación como un rasgo de mayor precisión en los procesos culturales, particularmente en el proceso de apropiación, esto es, no solo se realiza un proceso directo de apropiación de componentes o elementos culturales, sino que se realiza la adaptación de ellos a la cultura que los recibe.

Igualmente creemos que el concepto de *elemento cultural* debe revisarse a la luz de nuestras propuestas de estudio de la cultura material. No tiene el mismo carácter un proceso ritual que un candelerero, por ello hemos propuesto nosotros el concepto de *elemento cultural* para el conjunto de acciones, conocimientos y componentes materiales (tecnológicos los hemos llamado) que conforman un ámbito de la cultura de un pueblo; así, los elementos culturales son conjuntos más parecidos a estructuras sociales que a objetos y éstos, la cultura material, participa como *componente* tecnológico en los elementos culturales. Por tanto, los componentes de cultura material, tecnológicos, pueden ser analizados con mayor precisión dentro de un elemento cultural, y un mismo componente tecnológico puede participar en diversos elementos de la cultura, por ejemplo las ollas en la culinaria o en la producción de miel o en el acopio de agua de lluvia.

Así, lo que llamamos “cultura material” es visto más como el repertorio tecnológico que conforma los componentes culturales con los que un grupo se

reproduce y adapta al medio. Y es “cultura material” como herramienta conceptual, para hacer cortes epistemológicos que nos permitan el entendimiento y la descripción de procesos culturales, es una herramienta de investigación; en este sentido, la cultura material de ninguna manera es un hecho aislado, se encuentra íntimamente vinculado con procesos culturales inmateriales, conceptos, valores, conocimientos, ideas y relaciones sociales. Por ello, hablar de cultura material o de cultura inmaterial sólo tiene sentido si lo entendemos como recursos metodológicos.

Otro aspecto crítico que nos surge en el análisis desde el control cultural es la fina línea, o quizá inexistente, entre cultura autónoma, cultura apropiada y cultura enajenada. Como vimos a partir de componentes y elementos culturales, algunos de éstos pueden ser apropiados o impuestos, pero después pasan a ser incorporados, y de manera profunda, a la cultura autónoma, incluso componentes de carácter moderno. Los elementos de cultura enajenada también pueden llegar a formar parte del repertorio de elementos de la cultura autónoma por decisión del grupo, aunque esta decisión tenga su base en un proceso de imposición cultural, cuya vía por medio de la economía de mercado es el sello fundamental de nuestra época.

Finalmente es necesario profundizar en los canales por los que la cultura, o el grupo cultural, toma las decisiones sobre sus elementos culturales y, por tanto, sobre sus componentes tecnológicos. Nuestro acercamiento, desde nuestro objeto de estudio, nos permite observar que el control cultural puede no ser siempre un proceso consciente y dirigido del grupo social, sino procesos sociales interiorizados, inconscientes y más dependientes de las condiciones sociales de determinado momento histórico, las cuales ponen su sello en el desarrollo de los grupos sociales.

Como el propio Bonfil sugiere, su modelo deberá irse ajustando y mejorando en la medida en que la investigación directa en campo permita revisarlo y adaptarlo a la realidad concreta que presentan los distintos procesos y grupos sociales que

se estudien bajo esta óptica. Y así contribuir al enriquecimiento teórico de los procesos de cambio e identidad cultural en situaciones interétnicas.

7.4. Sobre el cambio cultural en las sociedades antiguas

Aunque de manera somera, hemos intentado interpretar el cambio cultural en las sociedades antiguas de nuestra área de estudio a partir de la etnografía de la cultura material. Una conclusión básica es la que surge a través de nuestro análisis:

Lo observable es un proceso de integración de los grupos culturales a una matriz cultural común mesoamericana, en donde los procesos de apropiación son los que dominan en el control cultural que van ejerciendo los pueblos sobre los elementos y componentes culturales. Los casos de los componentes comal y malacate son significativos en este sentido. Son componentes que se generalizan y difunden entre los grupos culturales mesoamericanos hasta llegar a ser parte fundamental de la cultura propia de los distintos grupos, en procesos que difícilmente podríamos catalogar como de imposición o de enajenación.

Por otra parte, algunos elementos, como los cajetes rayados o las ollas mieleras, nos están hablando de procesos de decisión cultural regional, de un proceso de identidad regional. Surgen las mismas preguntas de cómo se toma la decisión cultural de participar o no en los procesos de identidad cultural, pero la pervivencia de largo aliento de rasgos culturales regionales nos habla de una decisión cultural sólida y perdurable, no de un grupo lingüístico, sino de una cultura regional.

No negamos que hayan existido en la antigüedad procesos de imposición; sin embargo, éstos debieron haber operado en los estratos sociales dominantes de las sociedades que entraban en contacto por diversos mecanismos de interacción y dominación. Sin embargo, en los niveles sociales de los grupos

populares la difusión de componentes culturales debió haberse dado más por adopción que por mecanismos de imposición.

En la Colonia se observan mecanismos de imposición que influyen en algunos componentes de la cultura material de los totonacos de El Tajín, nos referimos particularmente a los que tienen que ver con la esfera religiosa: la difusión de las velas y por consiguiente los candeleros y el uso de incensarios de copa o de colgar nos describe un proceso de imposición, pero también un proceso de adaptación sincrética de elementos europeos a patrones locales y al elemento religioso que nunca perdió sus contenidos mesoamericanos y que perviven hasta la actualidad.

Nuestro estudio se da entre las poblaciones campesinas populares, las cuales han conservado a lo largo del tiempo elementos culturales y por tanto componentes tecnológicos de uso común, cotidiano, manteniéndose en la tradición de las comunidades semiautárquicas regionales, hasta la irrupción del mercado capitalista que vino a transformar radicalmente esta situación.

7.5. Sobre el cambio cultural en la sociedad contemporánea

Ninguna forma de organización económica y social había transformado, y de tal manera, a los grupos sociales como el capitalismo, más aún en su momento de globalización. Las transformaciones en lo económico han implicado la inserción al mercado de trabajo de amplios sectores sociales pertenecientes a una economía campesina, entre ellos las comunidades indígenas. Este proceso se hace coincidir o es derivado de la apertura de los mercados internos, lo que implica una monetarización de las economías locales y con ello un mayor consumo de los productos que se generan a nivel industrial, la expansión del mercado interno.

Este fenómeno, combinado con lo limitado en la obtención de materias primas para la reproducción de las formas tradicionales de vida, genera una sustitución

cada vez mayor de componentes tecnológicos tradicionales por componentes comerciales de carácter industrial, lo cual observamos en nuestro estudio de la cerámica con la sustitución de elementos de barro por otros de plástico, metal o vidrio.

Si bien la sustitución de materiales se ha generalizado en la vida cotidiana de los pueblos indígenas en general, y de los pueblos totonacos en particular, se han mantenido en continuidad importantes componentes de resistencia en elementos del núcleo duro de los pueblos que estudiamos, particularmente en los elementos de ritualidad y de alimentación, con la conservación del comal y con ello de la cocina de fogón y con la conservación del incensario en las ceremonias familiares o colectivas, ambos componentes se continúan produciendo de manera importante por las ceramistas del área.

Si bien hay componentes que se conservan, como los incensarios en la ritualidad, hay otros que se sustituyen, sin que eso implique un cambio en el elemento cultural, la ritualidad conserva sus mismos significados y componentes, aunque algunos hayan sido sustituidos, mayormente por razones de índole económica, como la eficiencia en el uso energético. Se sigue realizando el culto a los muertos, con su comida ritual, el tamal, aunque los tamales ya no se hagan en olla de barro, sino en vaporera de aluminio.

En este sentido debemos concluir que se ha operado un cambio fundamental en la producción cerámica. Si bien se conserva la técnica tradicional que se ha empleado durante muchos siglos, la hechura de las piezas cerámicas ya no está más a cargo de las mujeres de cada grupo familiar para su autoconsumo, ésta ha pasado a manos de artesanas especialistas que dedican parte de su tiempo a la producción de la cerámica, la cual luego comercializan en su comunidad, las vecinas o en los mercados del área.

La pérdida acelerada de componentes cerámicos nos vuelve a remitir a la antropología de urgencia, a la necesidad de recuperar esta información que sin duda desaparecerá en poco tiempo.

7.6. Sobre el problema de la identidad

Como hemos visto, no podemos concluir determinadamente sobre el problema de la identidad con los datos y el análisis de nuestros materiales de campo. Sin embargo, asentaremos algunas consideraciones a modo de conclusión de esta tesis en este trabajo.

Primero, para abordar de manera correcta el problema de la identidad o identidades étnicas habrá que ampliar los horizontes de la investigación al estudio de las cerámicas de otros grupos, tanto entre los propios hablantes de totonaco como con sus vecinos del Oriente de México o hacia otros grupos mesoamericanos. Solo en esta medida se podrá lograr la contrastación necesaria para establecer análisis comparativos que nos puedan arrojar diferencias en la cultura material que denoten procesos identitarios, sumando a ellos el de los complejos culturales que hemos llamado “elementos” en los que participan estos componentes cerámicos.

Sin embargo la identidad puede interpretarse a través de un dato, el orgullo de las ceramistas por su producto, aunque como vimos, a los ojos occidentales, así sea de antropólogos, son vistos como productos burdos y mal acabados. Este orgullo se conjuga con la poca incorporación por apropiación de las técnicas externas a pesar de que llevan muchos años y quizá siglos en contacto con ellas a través del comercio. Esto nos habla de la valoración de los individuos de los bienes producidos por su cultura, lo que los convierte en bienes identitarios.



Figura 92: Doña Petra Genaro luce orgullosa su olla, Jorge Serdán.
Fotografía: Daniel Nahmad.

Finalmente, el que la mayoría de las piezas de nuestro catálogo sean piezas que conformen un referente mesoamericano o regional, sobre todo estas últimas, nos muestra que la cultura material, así como otros elementos culturales, no siempre coinciden con grupos lingüísticos o étnicos, sino que pueden ser compartidos por diversos grupos culturales en territorios comunes, en lo que hemos llamado una identidad regional.

Intentamos evadir el riesgo que se corre cuando se proponen correspondencias del tipo “a cada grupo una forma ritual, a cada forma ritual una mitología, a cada mitología un territorio, a cada territorio una lengua. Proceder de esta manera significaría pasar por alto las naturalezas divergentes que definen y caracterizan a los diferentes ámbitos de la cultura. Omisión, que sin lugar a dudas,

nos obligaría a hacer entrar en moldes estrechos realidades en expansión. (Trejo 2014: 25–26)

No podemos equiparar una cultura a una cerámica. Entonces los rasgos culturales que diferencian a las culturas no se sustentan firmemente en la cultura material.

7.7. Sobre el problema de la identidad del Tajín arqueológico

Del análisis del problema huasteco–totonaco que dio origen a nuestras indagaciones, concluiremos que hace falta mucha investigación interdisciplinaria, tal como hemos podido ver en nuestro somero análisis de la cerámica a través de la perspectiva del análisis de la lengua y la cultura. Desde esta óptica nos sumamos a la propuesta hipotética de El Tajín como una ciudad y una cultura cuyos orígenes se hallan en la diáspora teotihuacana y en la migración de grupos nahuas pipiles con grupos totonacos, tal como lo propuso a mediados del siglo pasado Wigberto Jiménez Moreno (1974). Pero no podemos hacer mayores conjeturas sobre el tema y proponer el desarrollo de investigación interdisciplinaria que se aboque a solucionar este problema y muchos otros que necesitan irse dilucidando en la construcción de la historia cultural de El Tajín. Por el momento no nos queda más que enfatizar en una tercera propuesta de desarrollo cultural de El Tajín, la de la cultura nahua como importante conformadora de la cultura antigua y moderna de El Tajín. El rescatar esta antigua hipótesis de trabajo, reforzada por algunos investigadores en diversos momentos, quita peso a la discusión simplista de El Tajín totonaco o huasteco y abren una perspectiva para el análisis de la historia cultural de relaciones pluriétnicas y no de grupos étnicos monolíticos que se sustituyen mecánicamente en el tiempo y el espacio.

Es necesario revisar críticamente el problema étnico a partir de propuestas como el control cultural, para entender la dinámica cultural no como un proceso

mecánico de grupos con claras fronteras dadas por sus rasgos culturales, sino de conjuntos humanos en los que la interacción y el intercambio de contenidos culturales es más la regla que la excepción. Así la conformación regional con aportes culturales diversos, tal como sucede en regiones totonacas como la sierra norte de Puebla, como plantea Wigberto Jiménez, es un modelo explicativo más cercano a la realidad que el pretender que grupos culturales, llamados étnicos, de características unívocas se sustituyen en tiempo y espacio en la historia cultural y se delimiten con fronteras estáticas e impermeables.

El problema sigue abierto, pero pensamos que hay otras perspectivas para abordarlo, a partir de nuestro análisis etnográfico y de la revisión teórica y metodológica de la problemática étnica, esto es, de la identidad y los procesos de continuidad y cambio en la dinámica de interacción cultural de los pueblos; a ello ha contribuido de gran forma el control cultural, la teoría de Guillermo Bonfil, que consideramos no ha sido aprovechada de manera adecuada por los estudios antropológicos para la resolución de una infinidad de problemas que se encuentran en el núcleo duro de nuestra disciplina.

7.8. Palabras finales

Este trabajo no es más que un pequeño y modesto aporte en la discusión de la conformación cultural de El Tajín y su región, el centro norte de Veracruz, y de la propia Mesoamérica.

La conclusión general es que hace falta la generación de mayor investigación en diversas líneas, pero que debería confluir interdisciplinariamente en la construcción de la historia cultural. Ésta investigación debe ir cubriendo las importantes carencias de información etnográfica, lingüística, arqueológica, etnohistórica y de antropología física que existen en el estudio de nuestra región de interés. Sólo ello podrá aportar a la resolución de un añejo problema de la antropología del golfo de México.

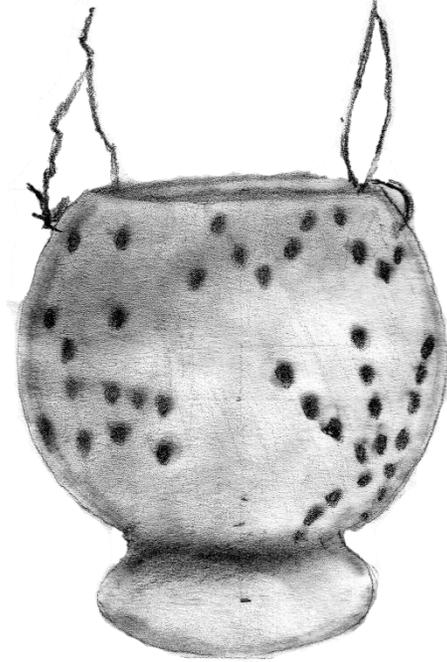
Sin embargo, la propia investigación y obtención de datos no será suficiente si no se avanza en la discusión teórica de la conformación cultural, en la que hemos propuesto una revisión más allá de los límites de los grupos étnicos y de sus fronteras, sino una revisión de los fenómenos étnicos como procesos de interculturalidad, de actuación común en los territorios de distintas propuestas culturales que se intercalan, mezclan y evolucionan no como unidades monolíticas, sino como cuerpos cambiantes. Al análisis de estos procesos contribuyen aportes teóricos como el control cultural, el cual nos parece habrá que seguir desarrollando desde la perspectiva de su aplicación a los casos concretos, por medio de la investigación directa en los distintos ámbitos del conocimiento cultural.

Pero en el terreno etnográfico existe una urgencia por expandir la investigación en este ámbito, dada la importante transformación que el capitalismo global realiza en la cultura de los pueblos, con lo que muchos elementos y sus componentes tienden a la desaparición. Su recuperación y registro desde el conocimiento directo por la investigación es una necesidad imperante, si no queremos que sólo mediante métodos arqueológicos se pueda conocer algo de estos elementos, lo cual nunca será igual que el conocimiento de ellos operando activamente en la sociedad, cuyo registro es más rico. Esto es particularmente importante en el registro de la cultura material tradicional, la cual se pierde aceleradamente ante la irrupción de nuevos materiales, mercancías y conceptos de consumo.

La discusión del problema del origen cultural de El Tajín, antiguo y moderno, debe enriquecerse con el conocimiento de importantes aportes culturales a su historia. El tema de lo nahua en ella es digno de profundizarse y de dilucidar la importante presencia de este grupo lingüístico y cultural en la conformación regional, seguirlo soslayando no contribuye más que a seguir perpetuando una historia simplista y mecánica de una región dinámica y rica en aportes interculturales, como sin duda lo fue la región antigua de El Tajín, y lo es ahora.



Figura 93: Pulido de comal, Plácida Moreno, Tlahuanapa.
Fotografía: Daniel Nahmad.



Bibliografía

- Acosta , Eliana. (2010) «La Fiesta de los Manantiales. Una aproximación al cambio y continuidad de la tradición religiosa entre los nahuas de Pahuatlán.» *Estudios mesoamericanos*: 5-15.
- Acosta, Maria del Rosario y G Tercero. (1991-1992) «Cerámica de unidades habitacionales del cerro de las minas.» *Notas Mesoamericanas*: 129-148.
- Aguilar, Rocío. (1987) *La producción de vainilla en Papantla*. Veracruz, México: Ponencia en el Primer Congreso de Balance y Perspectivas de la Antropología en Veracruz. Inedito.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1991) *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. Veracruz, México: Universidad Veracruzana, Gobierno del Estado de Veracruz.
- Alves Correa, Angelo. (2013) «Longue durée: histoire indigène e arqueologia.» *Ciencia e Cultura on line* Vol.65, nº 2 (abril-junio): 26-29.
- Arce , Bertha Alicia, Garcia Atzin, Ramírez Gorge, García Crescencio, Bringas Cinthya, Fernández Daniela, Diaz Claudia Iveth. (2010) *Empresas rurales modernas para campesinos tradicionales: implementación del modelo de cambio organizacional en comunidades totonacas del estado de Veracruz*. México: *En Tecstecatli: economía y sociedad de México*, vol.2.

- Arnold III, Philip. (2000) «Working without a net: Recent trends in ceramic ethnoarchaeology». *Journal of Archaeological Research*. Vol. 8, no. 2:105-133
- Arnold III, Philip. (1990) «The organization of refuse disposal and ceramic production within contemporary Mexican houselots.» *American Anthropologist*. Vol. 92, no. 4: 915–932. <<http://www.jstor.org/stable/680652>>.
- Arnold III, Philip. (1991) *Domestic Ceramic Production and Spatial Organization: A Mexican Case*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arnold, Dean. (1971) «Ethnomineralogy of ticul, Yucatan potters: etics and emics.» *American Antiquity*, vol.36, 1: 20-40.
- Aronson, Meredith. y Fournier Patricia. (1993) «Models for technological innovation: An ethnoarchaeological project in Pino Suárez, Mexico.» en W David Kingery (ed), *The Social and Cultural Contexts of New Ceramic Technologies*, Westerville, OH: American Ceramic Society. 33–74.
- Arte Popular en Campeche, Gobierno del Estado de Campeche/Secretaría de Desarrollo Industrial y Comercial. (2003) *Panorámica de arte popular..* <http://sic.gob.mx/ficha.php?table=artepmex&table_id=13>.
- Barba de Piña Chan, Beatriz. (2000) *Tajín, movimiento y vida*. Seminario permanente de iconografía DEAS-INAH.
- Barrera , Narciso e Hipolito Rodriguez. (1993) *Desarrollo y medio ambiente en Veracruz. Impactos economicos, ecologicos y culturales de la ganaderia en Veracruz*. México: Fundacion Fiedrich Evert.
- Barth, Fredrik. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras* . México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudez, Claude-Francaus . (2004) *Una historia de la religion de los antiguos Mayas* . UNAM- IIA, Centro Frances de Estudios Mexicanos y Centroamericanos .
- Bellwood Dr, Hughes T.P., Folke C. Niström M. (2004) *Confronting the coral reef crisis nature*. *Nature*, 429, no 6994, p. 827.
- Berdoulay, Vincent. (2002) «Sujeto y acción en la geografía cultural: El cambio sin concluir.» *Boletín de la A.G.E.* N.º 34,. 51-61.
- Bernal, Ignacio. (1984) *Tenochtitlán en una Isla*. México: Lecturas Mexicanas. SEP-FCE.
- Binford, Lewis. (1962) *Archaeology as Anthropology*. *American Antiquity*. Vol. 28, 2: 217-225.
- Binford, Lewis. y A. Sabloff Jeremy. (1982) «Paradigms, Systematics, and Archaeology». *Journal of Anthropological Research*. 38(2), 137-153. The University of Chicago Press.
- Binford, Lewis (1978) *NwzamiUl Ethnoarchaeology*. New York: Academic Press.
- Blanco, Ericka Sofía (2013) *El uso del espacio en la isla de Atitán a lo largo de 900 años. Tras la búsqueda del modo de vida de la gente de la laguna de Magdalena, en la region Valles*

- de Jalisco*. Ponencia en el coloquio de doctorandos del programa de estudios mesoamericanos. UNAM. México.
- Bloch, Marc (1996) *Reyes y siervos y otros escritos sobre la servidumbre*. Universidad de Granada. España
- Bonfil, Batalla Guillermo (1988) «La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos.» *Anuario Antropologico*. 1-27.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1991)«Desafíos a la Antropología en la sociedad contemporánea» Iztapalapa, México. UAM-I. 77-89.
- Braudel, Fernand. (1979) *La larga duración en la Historia y las ciencias sociales*. Alianza. Madrid.
- Braudel, Fernand. (2015) *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1556-1558.
- Broda, Johanna y Felix Baez-Jorge (2001). *Cosmovision ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.
- Brueggemann, Juergen, Yamile Lira, Pedro Jimenez y Conepción Lagunes (2006). «La cerámica de El Tajín.» en Merino Carreon, Beatriz y Angel García Cook. *La producción alfarera en el México antiguo III*. México: INAH, 187-220.
- Brueggemann, Juergen (1991) «¡Otra vez la cuestion totonaca!» *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Núm: 34: 84-85.
- Brumfiel, Elizabeth (2007) «Hilos de continuidad y cambio. Tejiendo unidad en antropología.» *Trabajos de prehistoria* (julio-diciembre): 21-35.
- Cardoso, Oliveira, Roberto (1963) «Aculturación Y “Fricción” Interétnica.» *Clásicos y Contemporáneos en Antropología*, . América Latina: CIESAS-UAM-UIA. 33-46.
- Carrasco, Pedro y Johanna Broda (1980). *Economía política e ideología en el México Prehispánico*. Editorial Nueva imagen.
- Castillo García, Naix’ieli (2012) Mieles nativas de los mayas, usos de ayer y hoy. <http://ciencia.unam.mx/leer/102/Mieles_nativas_de_los_mayas_usos_de_ayer_y_hoy>.
- Chenaut, Victoria (1995). *Aquellos que vuelan: Los totonacos en el siglo XIX*. México: INI-CIESAS.
- Chenaut, Victoria (1996) *Procesos rurales e historia regional: sierra y costa totonacas de Veracruz*. Mexico: CIESAS.
- Clavijero, Francisco Javier (1982) *Historia antigua de México*. Colección Sepan Cuantos, Editorial Porrúa.
- Coatzintla (2009) *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos*. Coatzintla, Veracruz.

- Cortés Durán, Verónica.(2006) *Tierra de la crianza tradicional de la abeja. en la comunidad Plan de Hidalgo. Mpo. de Papantla. Ver.* Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Iztapalapa.
- Cossich, Margarita (2009) «Haciendo hilo, creando historia: Análisis de los malacates de la Costa Sur y del sureste de Petén.» en J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía. *En XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2008.* Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología. 1062-1077.
- Cyphers, Guillen. (1992) *Chacalzingo, Morelos: Estudio de Cerámica y sociedad.* Universidad Nacional Autónoma de México.
- Daneels, Annick (2004) *Migration, identity and frontiers in an archaeological case on the gulf coast of Mexico.* Paper presented in the Symposium Reg-8 "Latin American emigrants, frontiers and social identities", in the IV European Congress of the CEISAL (European Council for Social Research in Latin America), July 4-7, Bratislava, Slovakia.
- Daneels, Annick (2005) La alternativa centroveracruzana en la formación de entidades políticas en el periodo Clásico. En *Perspectivas de la investigación arqueológica. IV Coloquio de la Maestría en Arqueología*, coordinado por Walburga Wiesheu y Patricia Fournier: 131-141. Conaculta INAH/Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, D.F.
- Daneels, Annick (2015) «" *Guía para identificar las regiones culturales arqueológicas de Veracruz a través del tiempo* ".». Memorias del coloquio Regiones Culturales de Veracruz organizado por el Centro Veracruzano de las Artes y CONACULTA, 1 de julio.
- Daneels, Annick y Gerardo Gutiérrez Mendoza (2012) *El poder compartido: Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentadas y oligárquicas.* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, A.C.
- Daneels, Annick (2006 a) «José García Payón y Alfonso Medellín Zenil, pioneros de la arqueología del centro de Veracruz» en *Anales de Antropología.* vol. 40, No. 2.
- Daneels, Annick (2006 b) «La cerámica del Clásico en Veracruz» Beatriz Leonor Merino y Ángel García. La producción alfarera en el México antiguo, Vol. II., la alfarería durante el clásico 100/700. D.C., Colección científica 495. INAH. México, DF. 393/504
- David, Nicholas (2002) «Teorizando a etnoarqueología e a analogía.» *Horizontes Antropológicos.* 13-60.
- De la Peña, Guillermo (1986) «Mercados de trabajo y articulación regional: apuntes sobre el caso de Guadalajara y el occidente mexicano» *Cambio Regional, mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco.* 47-88.
- De La Vega Doria, Socorro (2006) *La alfarería en los Reyes Metzontla: pasado, presente y futuro.* Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Deal, Michel. (1985) *Household pottery disposal in the Maya Highlands: an ethnoarchaeological interpretation*. Journal of Anthropological Archaeology, vol. 4, no 4, p. 243-291.
- Deal, Michael (2007) «An Ethnoarchaeological perspective on local ceramic production and distribution in the Maya Highlands.» en A.Pool, Christopher y Bey III George. *Pottery Economics in Mesoamerica*. Tucson University of Arizona Press. 39-59.
- Deal, Michael. (1998) *Pottery Ethnoarchaeology in the Central Maya Highlands*. University of Utah Press.
- Deal, Michel y M.B Hagstrum. (1995) *Ceramic reuse behavior among the Maya and Wanka: Implications for archaeology*. Expanding Archaeology, 111-125.
- Delgado, Calderón Alfredo (2004) *Definición de la cultura arqueológica del Tajín*. Proyecto de investigación. Mimeo, INAH-Veracruz.
- Díaz Padilla, Gabriel, Ruíz Jose Ariel, Cano Miguel Ángel, Serrano Víctor, Medina Guillermo (2006) *Estadísticas climatológicas básicas del estado de Veracruz (período 1961-2003)*. INIFAP. CIRGOC. Campo experimental Cotaxtla. Libro técnico núm. 13.
- Dietler, Michael e Ingrid Herbich (1998) «Habitus, Techniques, Style: An Integrated Approach to the Social Understanding of Material Culture and Boundaries.» en Stark, Miriam T. *The archaeology of social boundaries*. Smithsonian Institution, 232-263.
- Du Solier, Wilfrido. (1945) «la cerámica arqueológica de El Tajín» *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*. No. 3 vol. 5 núm. 190.
- Duverger, Christian (2007) *El primer mestizaje: la clave para entender el pasado mesoamericano*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F.
- Eggers, Ian Conrado y Juliá Victoria E. (1978) *De Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Ekholm, Gordon Frederick (1944) *Excavations at Tampico and Panuco in the Huasteca, Mexico*. New York, N.Y.: Anthropological papers of the AMNH. Vol. 38
- Fábregas, Andres (1996) «Notas para elaborar una teoría del cambio sociocultural desde el concepto de frontera» *La palabra y el hombre* N° 97. Universidad Veracruzana, 79-86.
- Falomir, Parker Ricardo (1991) «La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio ¿paradoja o enigma?» *Alteridades*, UAM-I, Vol. 1 No.2, 7-11 .
- Faulhaber, Joana (1950 y 1956) *La antropología física de Veracruz: dos tomos*. Gobierno de Veracruz. México.
- Fernández, Federico y Pedro Sergio Urquijo (2006) «Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de Congregación, 1550-1625» *Investigaciones geográficas*. 60, 145-158.
- Foulcaut, Michel (1968) *Las palabras y las cosas: Arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Fournier, Patricia (1998) «El complejo nixtamal/comal/tortilla en Mesoamérica» *Boletín de Antropología Americana*. núm.32, 13-40.

- Fournier, Patricia. (2007) *Los Hñahñu del valle del mezquital: Maguey, pulque y alfarería*. ENAH-INAH.
- Fukumoto, Sato Mary. (1985) «Desarrollo de la teoría étnica en las ciencias sociales.» *Anthropologica*. Vol. 3 no. 3, 7-32.
- Gándara, Manuel (1990) «La Analogía Etnográfica como Heurística: Lógica Muestreal, Dominios Ontológicos e Historicidad» en *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*. Instituto de Investigaciones Antropológicas- UNAM. Vol.3 Núm.3, 43-82.
- García, de León Antonio (1976) *Pajapan: un dialecto mexicano del golfo*. INAH.
- García Magdaleno, Pavel (2013) *Las abejas silvestres y su simbolismo entre los mayas*. Tesis de Licenciatura en Historia. FFL_UNAM.
- García Márquez, Agustín (2005) *Los aztecas en el centro de Veracruz*. IIA-UNAM.
- García Marquez, Agustín (2013) *La cuestión totonaca vista desde Cempoala: nuevas propuestas para un viejo problema*. Ponencia presentada en el XIV coloquio de doctorandos del Programa de Estudios Mesoamericanos.
- García Márquez, Agustín (2014) *El posclásico en Veracruz*. Tesis doctoral, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- García Payón, José (1989) «Evolución histórica del Totonacapan.» en Lorenzo Ochoa, *Huastecos y Totonacos: una antología histórico-cultural*. CONACULTA, 229-240.
- García Payon, Jose (1943) «interpretación cultural de El Tajín. Seguida de un ensayo de una bibliografía del Totonacapan y región sur de Veracruz» Imprenta Universitaria, UNAM.
- García Roselló, Jaume (2013) *La etnoarqueología hoy, hacia una arqueología del presente, más allá de la analogía etnográfica*. <http://www.inapl.gov.ar/docs/curso_etnoarqueologia.pdf>.
- Gasiorowski, Jan Stanislaw (1936) «Le problème de la classification ergologique et la relation de l'art à la culture matérielle» *Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Classe de Philologie. Classe d'Histoire et de Philosophie*. Numéro Supplémentaire.
- Geertz, Clifford (1983) *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gerhard, Peter (1986) *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Geografía. UNAM.
- Giménez, Gilberto (2002) «Identidades sociales, identidades étnicas» en *Interculturalidad, Sociedad Multicultural y Educación Intercultural*. Castellanos Editores-Asociación Alemana para la Educación. 31-55.
- Giménez, Gilberto (2005) *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

- Giménez, Gilberto (2002) «La identidad: una noción problemática pero necesaria Paradigmas de identidad» *Sociología de identidad*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gobierno del estado de Veracruz (2011) *Estudios regionales para la planeación: Región Totonaca*. Xalapa, Ver. Gobierno del estado de Veracruz.
- Gonzales Marin , Antonio. *et.al.* (2008) «Analizing the genetic structure of the Tepehua in relation to other neighbouring Mesoamerica population. A study based on allele frequencies of STR markers.» *En American Journal of Human Biology*. Vol. 20, 605-613.
- González, Ruibal Alfredo (2003) *La experiencia del otro: Una introducción a la etnoarqueología*. Akal.
- Gould, R.A. (1968) *Living archaeology: The Ngatatjara of Western Australia*. University of California,.
- Guitierrez, Gerardo (2003) «Interacción de grupos lingüísticos en la costa del Golfo de México: el caso de la separación geográfica del idioma huasteco de las lenguas mayas» en Pérez y Rubalcaba *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*. CIESAS-COLSAN.
- Hannerz, Ulf (1974) «Ethnicity and opportunity in urban America». *Urban ethnicity*, 37-76.
- Hasler, Andres (2011) *El nahua de la Huasteca y el primer mestisaje: 30 siglos de historia nahua a la luz de la dialectología*. CIESAS.
- Hasler, Juan (1958) «situación y tareas de la investigación lingüística en Veracruz» *La palabra y el hombre*. num. 5. *Universidad Veracruzana*, 43-49.
- Hasler, Juan (1993) «La formación de los grupos totonacas» en *La Palabra y el Hombre*, 5-21.
- Hayden, B Y A Cannon. (1983) «Where the garbage goes: Refuse disposal in the Maya Highlands» *Journal of Anthropological Archaeology*. vol. 2, no 2, 117-163
- Hernando Almudena, Gonzalo. (1995) «La Etnoarqueología, hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado.» *Trabajos De Prehistoria*. vol. 52, no 2, 15-30.
- Hirth, Kenneth G. (2011) «Introducción: La naturaleza e importancia de la producción artesanal» en Linda Manzanilla y Kenneth G. Hirth (eds.) *Producción artesanal y especialización en Mesoamérica*. INAH-UNAM.
- Ichon, Alain (1973) *La religión de los totonacas de la sierra*. Instituto Nacional Indigenista.
- INALI. *Instituto Nacional de las lenguas Indígenas*. 2010. <http://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2010/pdf/general/general7.pdf>.
- INEGI (1989) *Papantla: Cuaderno de Información Básica para la Planeación Municipal*. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Gobierno del Estado de Veracruz.
- INEGI (2009) *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos: Papantla, Veracruz de Ignacio de la Llave*. INEGI.

- Jamieson, Mark (2013) «¿Miskito o Criollo? Identidad étnica y economía en una comunidad miskita en Nicaragua» *Wani Revista del caribe nicaragüense*. No. 48, 6-24.
- Jimenez Moreno, Wigberto (1974) «Los portadores de la cultura Teotihuacana» *Historia Mexicana*: 1-12.
- Jiménez Moreno, Wigberto. (1959) «Síntesis de la historia pretolteca de mesoamerica» El resplandor de México antiguo. 1019-1108.
- Jociles Rubio, María Isabel. (1999) «Las técnicas de investigación en antropología: Mirada antropológica y procesos etnográfico» *Gazeta en antropología*.
- Kelly, Isabel y Angel Palerm (1952) *The Tajín Totonac*. Vol I. Smithsonian Institution.
- Killon, Thomas ed. (1992) *Garden of prehistory: the archeology of settlement agriculture in greater Mesoamerica*. The University of Alabama Press.
- Kingery, W.D. ed.(1995) *Learnig From Thingh. Method Ant Thery of Material Culture Studies* . Smithsonian Institution.
- Kirchhoff , Paul (1960) *Mesoamérica sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. Suplemento de la revista Tlatoani. no. 3. ENAH.
- Kourí, Emilio (2014) *Un pueblo dividido, comercio, propiedad y comunidad en Papantla, México*. FCE-El Colegio de México.
- Kramer, C. (1982) *Village ethoarchaeology: rural Iran in archeological prespective*. Academic Press,.
- Kramer, Carol. (1985) «Ceramic ethnoarcheology» *Annual review of anthropology*. Vol. 14, no.1, 77–102.
- Krickeberg, Walter. (1989) «Consideraciones Histórico-culturales de los totonacos» en Lorenzo Ochoa. *Huastecos y Totonacos: Una antología histórico-cultural*. CONACULTA-Consejo Nacional de Fomento Educativo. 246-256.
- Krotser H., Paula y G.R Krotser (1989) «La forma de vida en El Tajín» en Lorenzo Ochoa. *Huastecos y Totonacos*. CONACULTA-Consejo Nacional de Fomento Educativo. 280- 292.
- Krotser, Paula (1966) *Ancient potters in modern Veracruz, Mexico*. Department of anthropology, University Of Arizona.
- Lam, Yvonne (2010) *Upper Necaxa Totonac Project*. <http://www.artsrn.ualberta.ca/totonaco2/?page_id=2459&lang=es>.
- Landa , Diego de (2003) *Relacion de las cosas de Yucatan* . Cien de México.
- Lara, Saul Morales (2010) «Apuntes para una reseña linguistica de la familia totonaco-tepehua.» *Diario de campo*. No.104, 44-49.

- Larios, Sofia (2006) *Las artesanías de la Huasteca Veracruzana*. Consejo Veracruzano de Arte Popular- Gobierno del Estado de Veracruz,.
- Larios, Sofia (2007) *Las artesanías del Totonacapan*. Consejo Veracruzano de Arte Popular- Gobierno del Estado de Veracruz.
- Lee, R. B. y DeVore, I. eds. (1976) *Kalahari hunter-gatherers: Studies of the! Kung San and their neighbors*. Harvard University Press.
- Lee, R. B. y DeVore, I. eds. (1968) *Man the hunter*. Chicago: Aldine.
- Levi-Strauss, Claude (1978) *Mitológicas: De la miel a las cenizas*. Fondo de Cultura Económica.
- Lira, Yamile y Jaime Ortega (2004) *Los entierros de El Tajín Veracruz*. en Yamile Lira y Carlos Serrano. *Prácticas funerarias en la costa del Golfo de México*. UNAM. 89-116.
- López Palacios, Antonio (1990) *El candelero, un objeto ritual de uso cotidiano de la época colonial*. Tesis para optar por el grado de licenciado en arqueología. ENAH.
- Lopez, Austin Alfredo (1973) *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*. Institutos de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Lopez, Austin Alfredo. (2001) «El núcleo duro, la tradición mesoamericana» en Johanna Broda y Felix Baez-Jorge. *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica. 47-65.
- Lotman, Yuri M. (1999) *Cultura y Explosión: Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Gedisa.
- Lubbock, J. (1865)(1875) *Prehistoric times: as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages*. D. Apleton and Co.
- Universidad Autónoma de Madrid (2013) Programa de estudios de Etnoarqueología
<https://uam.es/UAM/ErasmusAcuerdosMovilidad_2012-2013/1242658878399.htm?language=es&np=3
https://uam.es/UAM/ErasmusAcuerdosMovilidad_2012-2013/1242658878399.htm?language=es&np=2>.
- Maldonado Vite, María Eugenia (2015) *El antiguo Toxpan: aspectos de economía política en la frontera sur de la Huasteca Veracruzana*. Tesis de Doctorado. Escuela Nacional de Antropología e Historia,.
- Malinowski, Bronislaw (1973) «los argonautas del pacífico occidental» Península.
- Malinowski, Bronislaw y Julio De la Fuente (1957) *La economía de un sistema de mercado en México: un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*. Sociedad de Alumnos-ENAH.

- Marchal, Jean-Yves y Rafael Palma Grayeb (2006) «Las regiones ambiguas de Veracruz: Un ejercicio» en Odile Hoffmann y Fernando I. Salmerón Castro. *Nuevos estudios sobre el espacio: representacion y formas de apropiación* . CIESAS/ORSTOM.
- Márquez, P.J. (1785) «Noticia del descubrimiento de la pirámide de Tajín» *Gazeta de México*. no. 42, 349-351.
- Marx, Karl (1982) *El capital: critica de la economia politica*. Fondo de Cultura Economica.
- Masferrer Kan, Elio (2008) «Los totonacos y su relación con el clero católico (siglo XIX).» en Franco Savarino y Andrea Mutolo. *El anticlericalismo*. Cámara de Diputados-Tecnológico de Monterrey-Miguel Ángel Porrúa.
- Masferrer Kan, Elio (2009) *Los dueños del tiempo: los Tutunaku de la sierra norte de Puebla*. Fundación Jua Rulfo.
- Masferrer, Elio y Verónica Vázquez (2013) «Los totonacos a través de la mirada de Isabel Kelly» *Dimensión Antropológica*. 57, 161-177.
- McQuown, Norman (1942) «Una posible síntesis lingüística macro-mayance.» *Mayas y olmecas*. Vol. 2, 37-38.
- Medellín, Alfonso (1960) *Crámicas del Totonacapan. Exploraciones arqueológicas en el centro de Veracruz*. IAUV.
- Medina Hernández, Andres y Mechthild Rutsch (2015) *Senderos de la antropología: Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mejía Islas , Maria Isabel (2016) *Retos y perspectivas de las mujeres artesanas en El Tajín*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Melgarejo, Vivanco (1949) *Historia de Veracruz (época prehispánica)*. Gobierno del Estado de Veracruz.
- Meneses Pacheco, Lino y Gladys Gordones Rojas (2017) «Los Sitios El Esfuerzo y La Mesa: Investigaciones arqueológicas en la Costa Oriental Lago de Maracaibo, Venezuela» *Boletín Antropológico*. Universidad de Los Andes. año 35, 85-104.
- México Desconocido (2017) *La cerámica de Chililico (Hidalgo)*. <<https://www.mexicodesconocido.com.mx/ceramica-de-chililico-hidalgo.html>>.
- Mirón Marván, Esteban (2014) *Las prácticas culinarias y sus recipientes cerámicos en la región de Pallenque y Chinikiá durante el Clásico Tardío*. Tesis de licenciatura en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Mondolfo, Rodolfo (1981) *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI.

- Morales Lara , Saul (2009) «Apuntes para una reseña lingüística de la familia totonaco-tepehua» *Diario de Campo*. No. 104, 44-49.
- Museo de Antropología de Xalapa (2017) Catálogo Digital.
<https://www.uv.mx/apps/max/coleccion/Salas.aspx?Ubicacion=7>
- Nahmad, Daniel (2004) «Ordenamiento territorial de El Tajín» *Diario de Campo*. no. 70. INAH.
- Nahmad, Daniel y Maria del Carmen Rodríguez (2002) *Informe del programa de difusión de la declaratoria federal de zona de monumentos Arqueológicos de El Tajín y diagnóstico social de la zona*. Archivo del Consejo de Arqueología, INAH.
- Navarrete, Federico (2011) «Chichimecas y toltecas en el Valle de México» *Estudios de cultura náhuatl*. No. 42, 19-50.
- Némiga, Antonio, Silvia Purata y Eduardo Javier Treviño (2006) «Análisis social y espacial del uso de leña en el trópico mexicano» *Ciencia*. UANL.
- Ochoa, Lorenzo (2003) «La costa del golfo y el área maya: ¿Relaciones imaginables o imaginadas?». *Estudios de la cultura maya*. Universidad Nacional Autónoma de México. Vol.23, 35-54.
- Ochoa, Lorenzo (1989) *Huastecos y Totonacos: Una antología Histórico-cultural*. Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes.
- Ortega Escalona, Fernando y Gonzalo Castillo Campos (1994) «Notas sobre la vegetación de la zona arqueológica de El Tajín, Papantla, Veracruz, México.» *La ciencia y el hombre*. no. 17 (mayo-agosto), 25-46.
- Palacios , Alejandra (2009) *La muerte: símbolo de vida entre los totonacos de Papantla, Veracruz*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Antropología, Universidad Iberoamericana.
- Palacios, Alejandra (1992) *Material Etnográfico del grupo lingüístico totonaco*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Palerm, Jacinta (2008) *Guía y lecturas para una primera práctica de campo*. Facultad de Filosofía-Universidad Autónoma de Querétaro.
- Pascual, Soto Arturo (2006) *El Tajin: en busca de los orígenes de una civilización*. Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pescador , Laura (1992) *Las canchas del juego de pelota y su articulación a la estructura urbana en Tajín, Veracruz*. Tesis de licenciatura. ENAH.
- Pesez, Jean Marie (1988) *Historia de la cultura material*. en Luis González, et. al.. *La Historia y el oficio de historiador: Colectivo de autores franceses y cubanos*. Nouvelle Histoire-Éditions Complexe-Editorial de Ciencias Sociales, 191-227.

- Pimentel, Francisco (1872) *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México, o tratado de filología mexicana*. Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística-Imprenta de Isidoro Epstein.
- Pohl, Angelo Ignácio (2013) «A teoria etnoarqueológica: um debate do estilo.» *Revista LEPA – Textos de Arqueologia e Patrimônio, Laboratório de Estudos e Pesquisas Arqueológicas*. 52.
- Pool, Christopher (1993) «Una antigua tradición alfarera en la Sierra de los Tuxtlas» *Arqueología Mexicana*. vol.1, no.15, 49-53.
- Pool, Christopher y George J. Bey (2007) «Conceptual Issues in Mesoamerican Pottery economics!» *Pottery Economics in Mesoamérica*. The University of Arizona.
- Poza Rica (2009) *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos*. INEGI.
- Pozas, Ricardo (1949) «La alfarería de Patamban» *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. 115-145.
- Puch ku, Elizabeth (2015) «Organización del espacio domestico de los alfareros en Ejido Lacandon y Villa las Rosas, Ocoingo, Chiapas.» *Proyecto de investigacion para el programa doctoral en Estudios Mesoamericanos*. UNAM.
- Pury-Toumi, Sybille de. (1997) *De palabras y maravillas*. CFEMCA-CONACULTA.
- Ramírez, Ramón (2002) *La política del Estado mexicano en los procesos agrícolas y agrarios de los totonacos*. Universidad Veracruzana.
- Rappaport, Roy A. (1975) «El flujo de energía en una sociedad agrícola» en H. Blume *Biología y Cultura: Introducción a la Antropología Biológica y Social. Selecciones de Scientific American*. 378-391.
- Rattray, Evelyn. (2005) *The modern and ancient potters of southern puebla*. *Anales de Antropología*. Vols. 39-I, 11-35.
- Reyna Hernández, Yadira y Héctor Rangel (2005) «Una aproximación a la genética de poblaciones antiguas y contemporáneas de la región de El Tajín» en *Estudios de Antropología Biológica*. XII: 103-107.
- Rodríguez Ruperto, José (2013) *La molienda en mesoamérica, formas, funciones, usos y manufactura de los instrumentos: Un Estudio Etnoarqueológico*. Tesis. Universidad de Barcelona Facultad de Geografía e Historia Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología.
- Roux, Valentine (2008) «Etnoarqueologia instruccions d'us: noves perspectives per a l'anàlisi dels conjunts ceràmics » *Cota Zero*. <<http://www.raco.cat/index.php/CotaZero>>.

- Rubén, Guillermo. (1992) «La teoría de la identidad en la antropología: Un ejercicio de etnografía del pensamiento moderno». *PUBLICAR- en Antropología y Ciencias Sociales*. No. 2, 70-71.
- SAGARPA (2017) <<https://www.gob.mx/sagarpa>>.
- Sahagún , Fray Bernardino de (1969) *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Porrúa.
- Salazar Neumann, Elena (2014) *En busca de espacios democráticos para la comunicación de la ciencia*. Tesis doctoral, Programa de posgrado en Filosofía de la Ciencia-UNAM.
- Sanchez, Sanchez Jesus (2004) «Influencia religiosa y su correspondencia pictórica entre Teotihuacán y la costa del Golfo en la fase Tlamimilolpa (200-450 d.C.)» en Maria Elena Ruiz Gayud y Arturo Pascual Soto. *La costa del golfo en tiempos Teotihuacanos: propuestas y perspectivas. Memorias de la segunda mesa redonda de Teotihuacan*. CONACULTA-INAH, 245-275.
- Santley, Robert y Ponciano Ortiz (1987) *La cerámica de Matacapán*. mineo-inédito.
- Soares Poloni, Rita Juliana (2007) «A etnoarqueologia brasileira contemporânea: cultura material e implicações sociais» *Estrat Crític*. vol. 1. Universidade do Algarve.
- Solano, Francisco (1978) «La modelación social como política indigenista de los franciscanos en la Nueva España» *Historia Mexicana*, 297-322.
- Solis Olguin, Felipe, Sara Ladron de Guevara y Gordon Ross. s.f *Cerámica de El Tajín* . Tenaris Tamsa.
- Stark, Barbara (1985) «Archaeological identification of pottery-production locations: Ethnoarchaeological and archaeological data in Mesoamerica» *Decoding Prehistoric Ceramics*. University Press Carbondale, 158–194.
- Stark, Mirian (1998) «Technical Choices and Social Boundaries in Material Culture Patterning An Introduction» *The archaeology of Social Boundaries*. Smithsonian Institution.
- Stewart, Julian (2008) «Teoría y práctica del estudio de áreas» en Jacinta Palerm Viquería. *Guía y lecturas para una primera práctica de campo* . Universidad Autónoma de Querétaro, 139-297.
- Steward, Julian (1940) «Cultural causality and law: A trial formulation of the development of early civilizations» *American Anthropologist*. Vol. 51, no.1, 1-27.
- Stresser-Péan, Guy (1953) *El antiguo calendario totonaco y sus probables vínculos con el de Teotihuacán*. Sociedad Mexicana de Antropología.
- Stresser-Péan, Guy (1989) «Los indios huastecos» en Lorenzo Ochoa. *Huastecos y Totonacos: Una antología: Histórico Cultural*. CONACULTA. 187-205.

- Stresser-Péan, Guy (1998) *Los lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo): Su importancia en la historia del poblamiento de la sierra norte de Puebla*. Gob. Del Estado de Hidalgo-IHEMSyS-CEPCA-Centre Francais d'Études Mexicaines et Centroaméricaines.
- Stresser-Péan, Guy (2013) *El sol-dios y Cristo: la cristianización de los indios en México vista desde la sierra de Puebla*. Centros de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Sugiura, Yoko (1998) *La caza la pesca y la recolección: etnoarqueología del modo de subsistencia lacustre en las cienegas del alto de Lerma*. IIA-UNAM.
- Swadesh, Mauricio (1960) «Interrelaciones de las lenguas Mayenses.» *Anales Del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. No. 13, 231-267.
- Swadesh, Mauricio (1959) «Mapa de clasificación lingüística de México y las Americas» *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Historicas- UNAM*. No. 37.
- Thouvenot, Marc (2014) *Diccionario náhuatl-español: basado en los diccionarios de Alonso de Molina con del Náhuatl modernizado y el español modernizado*. IIH- UNAM
- Torquemada, Juan de (1944) *Monarquía india* . Salvador Chavez Hayhoe.
- Toussaint, Manuel (1989) «Conquista de la Huasteca por los mexicanos.» en Lorenzo Ochoa *Huastecos y Totonacos: Una antología Histórica -cultural*. CONACULTA. 159-163.
- Trejo, Leopoldo (2012) «Los totonacos a través de su etnografía» en Paulette Levy y David Beck. *Las lenguas totonacas y Tepehuas: textos y otros materiales para su estudio*. UNAM. 467-518.
- Trejo, Lopoldo (2014 a) *Pasado y presente de un dios de lluvia y sol: Herejías entorno a Nanahuatl*. Mecanoescrito.
- Trejo, Leopoldo (2014 b) «Complejidad y fracción. El triángulo culinario del tamal totonaco (Mexico).» *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*.
- Trejo, Leopoldo, *et.al* (2014) *Sonata ritual: cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Velasco, Honorio (1997) «La lógica de la investigación etnográfica» TROTTA.
- Velazco Fuentes, Rocio (2004) *Los braseros de culto: investigación a partir de pisos quemados en un sitio del clásico en el centro de Veracruz*. Tesis de maestría en Estudios Mesamericanos. UNAM.
- Velázquez Hernandez, Emilia (1995) *Cuando los arrieros perdieron sus caminos: La conformación regional del Totonacapan*. El colegio de Michoacán.
- Vergara, Arturo (2009) *La alfarería de Chililico, una supervivencia prehispánica*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo,.
- Vidal, Pablo (2015) *Principes de géographie Humanai*. ENS.

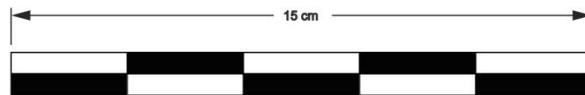
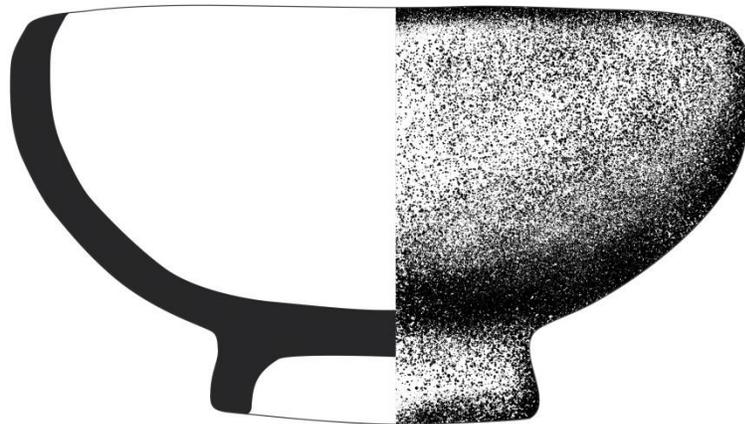
- Vila i Mitj, Assumpció y Ernesto Luis Piana (1993) «Arguments per a una etnoarqueologia» *Revista d'etnologia de Catalunya*. 151-154.
- Vila i Mitj, Argeles Tole y Yll Aguirre (1986) «El microespacio desde una perspectiva etnoarqueológica.» *Arqueologia Espacial*. no.7, 43-49.
- Viqueira, Carmen y Angel Palerm (1954) «Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México.» *América Indígena* vol. XIV, 7-36.
- Viqueiras Landa, Carmen (2001) *El enfoque regional en antropología*. Universidad Iberoamericana.
- Wanda Dressler, Holohan, Françoise Morin y Louis Quere (1986) *L'Identité de "pays" a l'épreuve de la modernité*. Centre d Etude des Mouvements Sociaux,.
- Wikipedia. *Wikipedia: 2017 Lejia*. <<https://es.wikipedia.org/wiki/Lej%C3%ADa>>.
- Wilkerson, Jeffrey (1974) «Subáreas culturales de Mesoamérica del Este» en Robinson ed. *Primera Mesa Redonda de Palenque. parte II*. La Escuela Robert Louis Stevenson.
- Wilkerson, Jeffrey (1989) «Presencia Huasteca y cronología cultural en el norte de Veracruz, Central, México» en Lorenzo Ochoa. *Huastecos y Totonacos: Una antología histórico-cultural*. CONACULTA. 257-279.
- Wilkerson, Jeffrey (1994) «Nahua presence on the Mesoamerican Gulf Coast» *Chipping Away on Earth: Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in honor of Arthur JO Anderson and Charles E. Dibble*. Labrythos, Culver City, CA. 177-186.
- Williams García, Roberto (1954) «Trueno viejo = Huracan= Chac mool» *Tlatoani. ENAH*. 8-9.
- Williams García, Roberto. (1962) *Los Totonacos*. Consejo de planificación e instalación del Museo Nacional de Antropología INAH-SEP-CAPFCE.
- Williams, Roberto (1989) «Los tepehuas, otomies y nahuas.» en Lorenzo, Ochoa. *Huastecos y Totonacos: una antología histórico-cultural*. CONACULTA.
- William, Wonderly (1989) «Sobre la propuesta filiación lingüística de la familia totonaca con las familias zoqueana y mayence» en Lorenzo Ochoa. *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural*. CONACULTA. 304-312.
- Williams Martinez, Eduardo (1995) *The spatial organisation of pottery production in Huáncito, Michoacan, Mexico*. Papers from the Institute of Archaeology. vol. 6.
- Williams Martinez, Eduardo (2005) *Etnoarqueología: el contexto dinámico de la cultura material a través del tiempo*. El Colegio de Michoacán A.C.
- Ximenez, Francisco (1967) *Historia Natural del Reino de Guatemala*. Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala-Editorial Jose de Pineda Ibarra.
- Yellen, J.E. (1977) *Archaeological approaches to the present: models for reconstructing the past*. New York: Academic Press.

Zralka, Jaroslaw, *et.al.* (2014) «Excavations in nakum structure 99: New data on protoclassic rituals and precolumbian maya beekeeping.» *Estudios de cultura Maya. Vol. XLIV, no. 44. Centro de estudios Mayas, UNAM.* 85-117.

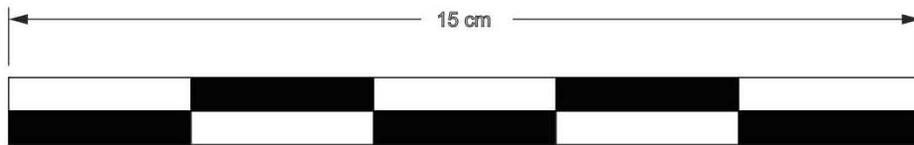
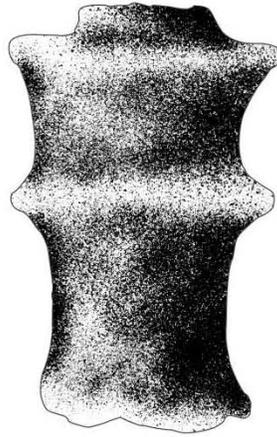
Anexo 1. La cerámica y sus perfiles y una cuchara de guaje.

Dibujó: Roberto López Rodríguez

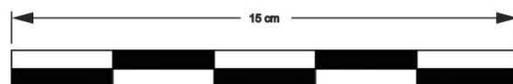
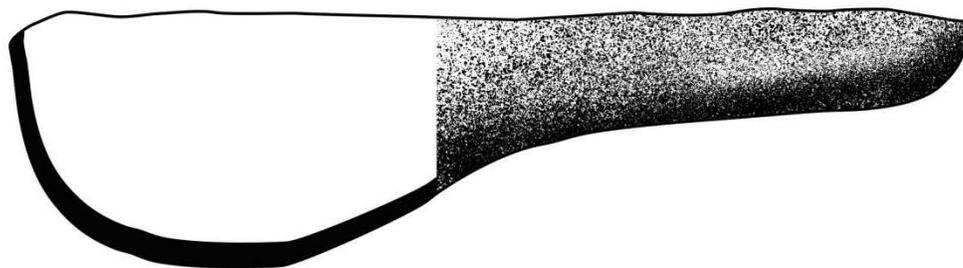
1.- Cajete de fondo rayado de Chililico, Hidalgo.



2.- Incensario.



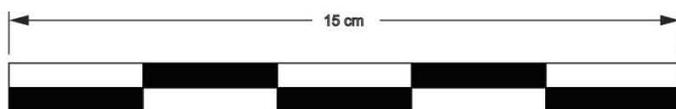
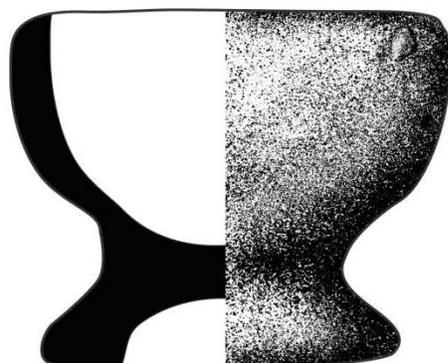
3.- Cuchara de guaje.



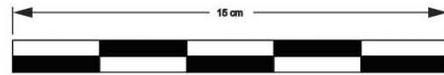
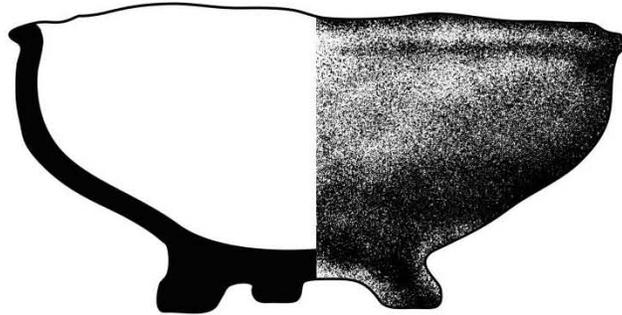
4.- Cajete bajo.



5.- Incensario de copa baja.



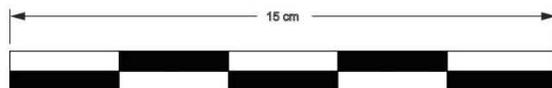
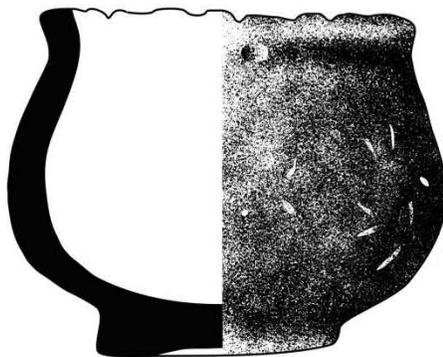
6.- Cajete de moler liso trípode.



7.- Incensario de copa baja.



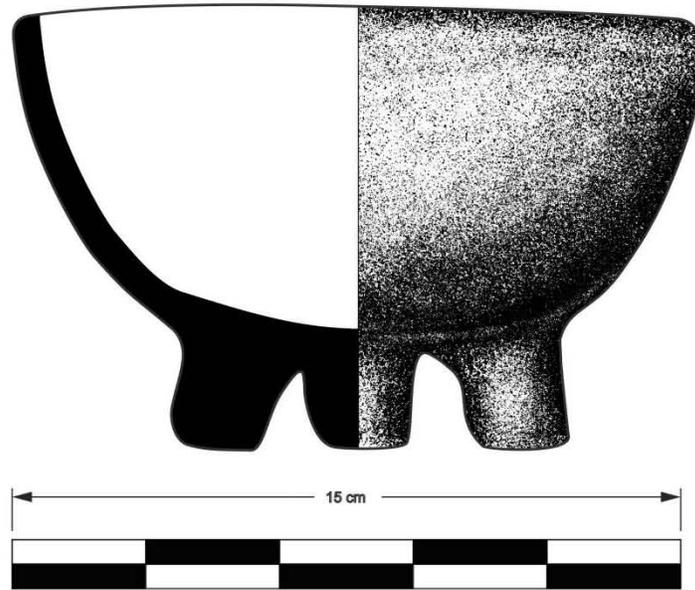
8.- Incensario de ollita.



9.- Incensario de copa larga.



10.- Cajete trípode.



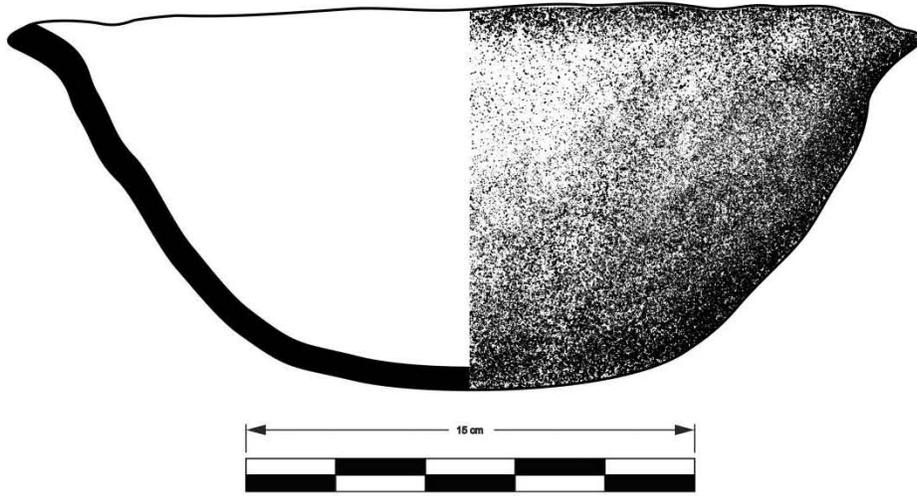
11.- Cajete hondo.



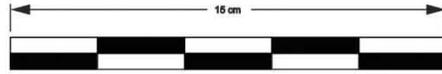
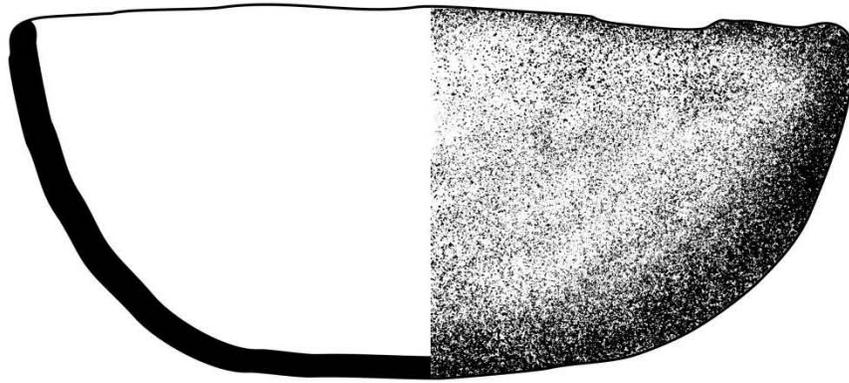
12.- Ollita decorada con flores.



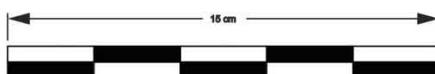
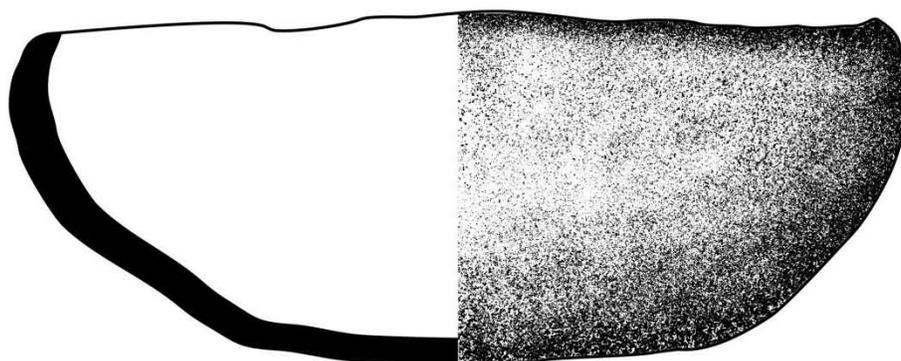
13.- Cajete hondo



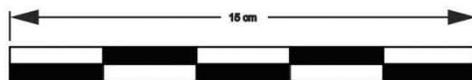
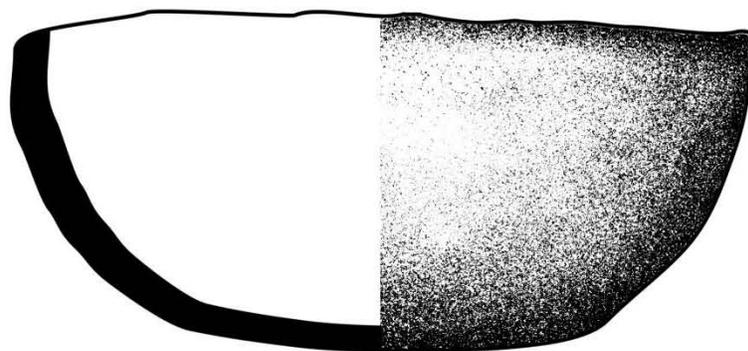
14.- Cajete hondo.



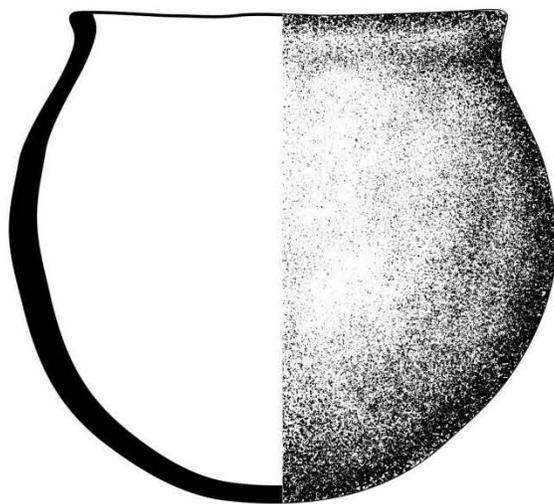
15.- Cajete hondo.



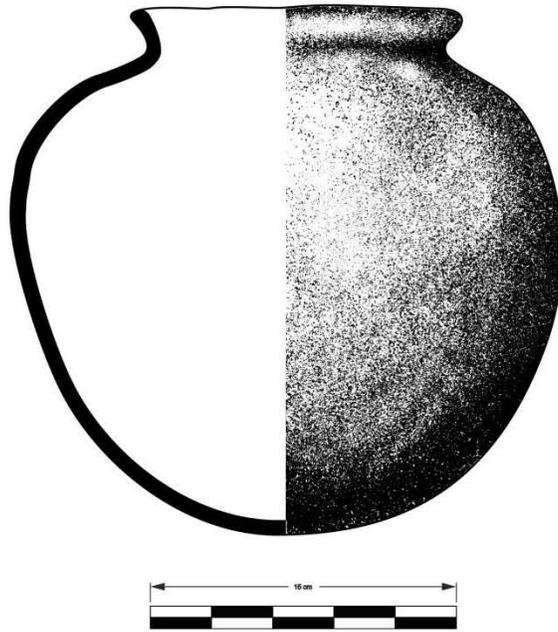
16.- Cajete hondo.



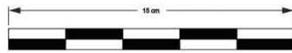
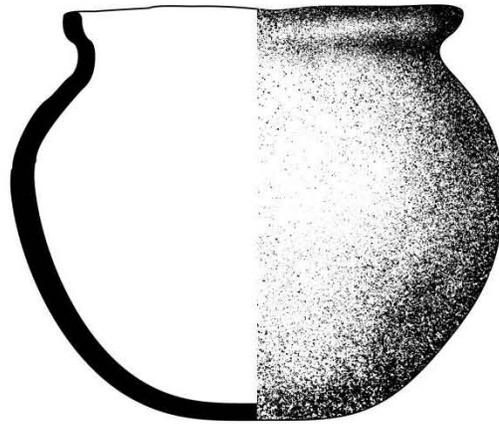
17.- Olla.



18.- Olla.



19.- Olla.



20.- Olla.

