

Número 17  
Enero - Junio 2016  
Totonacapan



**Homenaje a  
Jürgen Kurt  
Brüggemann**



**EDITORIAL**

- 7** Historia del desarrollo de las culturas en el  
Centro de Veracruz  
*Jürgen K. Brüggemann*
- 15** La religión en el Totonacapan  
*Sara Ladrón de Guevara*
- 23** El Totonacapan y la cuestión totonaca  
*Gustavo Ramírez Castilla*
- 31** El Totonacapan, una región indígena en la vertiente  
del Golfo de México  
*Pablo Valderrama Rouy*
- 41** Europeos en el Totonacapan  
*Enrique Hugo García Valencia*
- 49** Medicina Tradicional  
*Alejandra Palacios Sánchez*

ÍNDICE



## EDITORIAL

Es un orgullo presentarles este número, dedicado al Totonacapan, con artículos que compiló el arqueólogo Jürgen Kurt Brüggemann Schmidt, los cuales dejó listos para una publicación que, desafortunadamente, ya no le fue posible culminar.

Al cabo de un tiempo, los textos fueron entregados a la maestra Pilar Caro por el antropólogo Pablo Valderrama Rouy, con el fin de terminar aquella tarea inconclusa del arqueólogo Brüggemann. Esta edición ofrece un pequeño pero sentido homenaje por su trayectoria y contribución a la arqueología mexicana.

Iniciamos con un artículo del arqueólogo Brüggemann en donde establece algunas características de los olmecas, su influencia en otras culturas, su organización sociopolítica y religiosa, y cómo más tarde se asentaron culturas postolmecas en la costa del Golfo. Nos brinda un panorama cultural de Veracruz, pero, especialmente se enfoca en El Tajín y en Cempoala.

El siguiente artículo de Sara Ladrón de Guevara, trata sobre el pensamiento religioso que sobrevive hasta hoy entre los grupos indígenas que han mantenido algunas costumbres y creencias. El “discurso religioso no sólo como dogma de fe, sino también como un sistema de creencias que provee de una estructura a los conceptos acerca del universo y su creación, del tiempo, de las cosas y de los seres, incluyendo al hombre mismo”.

Continuamos con el ensayo de Gustavo Ramírez Castilla, en donde trata de definir significado y límites: “Totonacapan es un concepto territorial, mientras que desde el punto de vista arqueológico es Veracruz Central una región variada y culturalmente compleja que requiere de estudios más profundos para su comprensión”.

Pablo Valderrama Rouy, en su artículo nos brinda un “panorama sobre los aspectos demográficos e histórico-culturales que caracterizan a la región indígena conocida como el Totonacapan”. Es un espacio integrado que se manifiesta por cierta homogeneidad. Este “universo de pueblos indígenas



y su estructura de interrelaciones étnicas es la trama que nos permite definir la extensión y los límites de la región” del Totonacapan.

Hugo García Valencia narra las primeras experiencias ocurridas entre nativos y europeos, así como las evidencias que fueron dejando por escrito. Muestra también de manera amena las experiencias de los migrantes que llegaron a la zona del Totonacapan donde sobresalen españoles, italianos y franceses, algunas de sus historias, oficios e incluso recetas de sus deliciosas cocinas.

Finalmente, presentamos el ensayo de Alejandra Palacios sobre el saber terapéutico y las prácticas de curación con reminiscencias prehispánicas desarrolladas en el Totonacapan, que fueron transmitiéndose de generación en generación. “Los médicos del Totonacapan están definidos por tener un trance estático, que implica la conducción del alma y la curación espiritual”.

Los invitamos a que disfruten y compartan los interesantes artículos de este número de homenaje y les agradecemos, amables lectores, su interés por la Revista Ollin cuya distribución es gratuita.

Los editores





**Centro INAH Veracruz**



# Historia del desarrollo de las culturas del Golfo de México

Jürgen K. Brüggemann

En el esquema cronológico, el periodo Clásico olmeca se inicia alrededor del año 1200 a. C. y termina cerca del 600 a. C., el cual comprende, de acuerdo con su contenido arqueológico, las fases A y B de San Lorenzo Tenochtitlan, Veracruz, el complejo A de La Venta, Tabasco y la fase inferior de Tres Zapotes, Veracruz, en la región nuclear. Las extensiones culturales y las manifestaciones locales pueden observarse en Guatemala, Chiapas, Guerrero, Morelos, y antes que nada en Oaxaca, en lugares como Monte Albán, Monte Negro y Dainzú.

El complejo cultural se define principalmente por las esculturas en basalto o andesita (Brüggemann y Harris, 1970), relieves (Bernal, 1967) y el arte mobiliario, hecho por regla general de jadeitas y serpentin, aunque de vez en cuando de cristal de roca. Las representaciones antropomorfas recuerdan a niños con el estereotipo repetido “boca de jaguar”, como habíamos señalado ya para la escultura en cerámica. Especialmente para el arte mobiliario ha de mencionarse con qué perfección se trabajaron y pulieron piedras tan duras como el cristal de roca y la jadeíta.

Los labios abultados y la nariz aplanada, especialmente enfatizados en las cabezas colosales de La Venta, San Lorenzo y Tres Zapotes y en los relieves conocidos como los Danzantes de Monte Albán, sirvieron muchas veces de argumento para sugerir conexiones transatlánticas entre los olmecas y alguna población negroide.

Establecer conexiones culturales intercontinentales no es sólo problemático, sino también peligroso, se puede prestar a confusiones que posteriormente sean difíciles de erradicar una vez establecidas ante el público. La supuesta coincidencia física se explica mejor culturalmente, al señalar la gran variedad formal entre distintas culturas sometidas a una serie de implicaciones estéticas cuyo objetivo no es la reproducción naturalista de las características físicas de los personajes,

sino la transmisión de un mensaje estético e ideológico. Para Mesoamérica es especialmente característico enfatizar algunos rasgos físicos en la expresión artística o provocarlos en el cuerpo mismo, como en la deformación craneana, la perforación de orejas, narices y labios o la mutilación dentaria.

Resulta peculiar observar que las esculturas monumentales en piedra se encuentran exclusivamente en la región nuclear, mientras que los relieves dentro del altiplano central, en lugares como Monte Albán, Dainzú y Chacaltzingo.

El arte menor se refiere antes que nada a representaciones humanas de tipo asexual en miniatura y grabados zoomorfos o antropomorfos con carácter ideográfico en placas pectorales, y los llamados “celts”. Todo esto gira siempre sobre un solo tema central: hombre y jaguar.

En el aspecto de asentamiento de la comunidad se produce en este periodo un paso determinante. Hasta este momento se tienen evidencias arqueológicas claras de edificios públicos y religiosos, igual que de elementos infraestructurales, y se nota la planeación en la manera de distribuir las edificaciones. La discusión sobre la forma definitiva del edificio principal de La Venta, si es redonda, cuadrada o hexagonal, es en este contexto de poca importancia, independientemente del hecho de que la forma actual no necesariamente es la forma original, tomando en cuenta los agentes de erosión en los últimos 3000 años que ejercían su fuerza sobre un montículo de tierra. Un hallazgo sobresaliente en La Venta es una cámara funeraria hecha de columnas de basalto al estilo minero y un patio interior con mosaicos geométricos que indican una arquitectura funeraria y habitacional con materiales no perecederos, independientemente de los basamentos de los templos hechos de tierra apisonada.

Tanto en La Venta como en San Lorenzo se encontraron partes de ingeniería hidráulica, que consistían en canales compuestos por piedra basáltica en forma de U que pasaban por el interior de los edificios. ¿Qué funcionamiento específico dentro y fuera de los edificios pudieron haber tenido? ¿Sirvieron exclusivamente para drenar las plazas y pasaban circunstancialmente por los edificios? Esto no se ha podido descifrar hasta la fecha, ni siquiera se puede asegurar sobre el tipo de fluido. Sin embargo, Heizer, Drucker, Graham (1968) y Coe (1967) los identifican en términos generales como drenajes, pero su función específica para estos autores tampoco es muy explícita.

Aún tomando en cuenta la posición clave de los olmecas en su época de florecimiento para el proceso civilizatorio de toda Mesoamérica y reconociendo también su influencia estilística e ideológica sobre otras áreas mesoamericanas, resulta audaz hablar de un imperio olmeca como lo ha hecho Alfonso Caso en su tiempo. Es difícil asegurar que todas las manifestaciones

locales distribuidas por el sur de México y el norte de Centroamérica sean la expresión de una sola administración militar y política, aunque quizá se puede pensar en cierta hegemonía en el campo artístico y religioso. Al contrario, la evidencia arqueológica: tecnología, sistemas productivos, medios de comunicación, no reúne las condiciones, ni favorables ni posibles, para poder pensar en un superávit social que permitiera una administración suprarregional.

Desechando la idea del imperio, no se excluye la existencia de una organización que se parezca a lo que se llama Estado o una organización política que esté en plena transformación hacia él. Por varias razones que expondremos más adelante, optamos por la tesis de que no se había alcanzado todavía esa categoría, mientras Ann Cyphers (1994), quien actualmente está trabajando en el área, afirma que, en el caso de San Lorenzo, se trata de una ciudad que lleva implícita la existencia de un Estado. La razón por la cual pensamos que no se había consumado, es la falta de evidencias suficientes para demostrar que había estratos sociales y económicos bien definidos. Aún no se conoce bien el patrón, difiriendo con Sanders y Price, este modelo se basa en el liderazgo, es decir, en las cualidades personales reconocidas por la comunidad, lo que equivale al prestigio personal.

Este tipo de sociedad practica todavía la democracia “primitiva” donde todos los miembros de la comunidad se conocen entre sí mismos y votan por su líder de acuerdo con la tarea colectiva, si se trata de guerra o eventos ceremoniales, pero no existen diferencias sociales y todos son iguales en cuanto a pertenecer al mismo grupo. Los chamanes son un buen ejemplo, son reconocidos por sus conocimientos mágicos y esotéricos, por eso gozan de prestigio en la sociedad. Como pueden heredar los conocimientos y prácticas ocultas a sus hijos, se consolida poco a poco un grupo en la sociedad que se separa de los demás, lo cual inicia el proceso de la estratificación social. Son estos líderes, jefes o chamanes los que fueron inmortalizados con bastante seguridad en las cabezas colosales de San Lorenzo, La Venta y Tres Zapotes.

En la organización religiosa prevalece el carácter animista y no se había consumado, como es el caso de Teotihuacan, un politeísmo con sus dioses personales bien definidos, aunque Coe dice que había podido identificar a Tláloc en San Lorenzo, lo que no convence a todo el mundo, pero evidentemente la organización religiosa de los olmecas apunta hacia el politeísmo que fue consumado posteriormente en toda Mesoamérica, igual que el Estado y la ciudad.

Al observar el desarrollo general mesoamericano, la importancia de la cultura olmeca se manifiesta antes que nada en la organización sociopolítica y religiosa, mientras las artes plásticas de los olmecas pierden con el tiempo su influencia sobre Mesoamérica y se mantienen como tradición escultórica entre los pobladores de la faja costera del Golfo de México (comparar al Señor de las Limas, la Laguna de los Cerros y el complejo hacha-yugo-palma).

La existencia de un centro, probablemente en primer lugar de orden religioso, del cual, sin embargo, no se pueden segregar aspectos políticos, crea las premisas para un desarrollo que lleva a la sociedad urbana hacia la estratificación social y la Ciudad-Estado. Este desarrollo va paralelo con la evolución religiosa hacia el politeísmo, y se entiende en una interdependen-

cia mutua. El culto al jaguar entre los olmecas es el antecedente inmediato de una cosmovisión bien definida, que actúa como medio de cohesión para la integración política y permite por su preexistencia la creación de un centro religioso ceremonial.

Con base en los argumentos mencionados, debemos dar el valor que merece la cultura olmeca en sus componentes sociales y religiosos como la transición de una sociedad caracterizada por el ámbito rural, hacia una sociedad urbana socialmente estratificada, como en lo religioso fue el paso tan importante del chamanismo hacia la religión organizada en un sistema politeísta. En lo arqueológico, los olmecas son el paso del Formativo al Clásico, aunque cronológicamente pertenecen al Formativo, marcan la pauta que inconfundiblemente lleva a las culturas del horizonte Clásico.

Según nuestra opinión, el sitio arqueológico de Cuicuilco (México, D.F.), del Formativo superior, aunque fue destruido por la erupción del volcán Xitle alrededor de esa Era, representa la cultura del altiplano central que adopta y transforma los conceptos sociales y religiosos desarrollados en la costa del Golfo, y que los lleva consecuentemente adelante sin que mantenga el carácter formal de la plástica olmeca. De manera parecida tenemos también un continuo fluir en la zona maya, donde podemos identificar un sustrato cultural olmeca sobre el que se desarrollan las culturas de Uaxactun, Guatemala (edificio E-VIII-Sub). Cabe la posibilidad de que, precisamente, transformaciones culturales como las que observamos en Cuicuilco y Uaxactun acaban con la hegemonía cultural, específicamente olmeca, al menos afuera de la región nuclear.

Al final de la época del florecimiento olmeca se originaron algunas actitudes en esa sociedad que entraron en conflicto con sus vecinos mediatos e inmediatos o, al revés, los pueblos vecinos generaron conceptos y formas de vida que no congeniaron con la conceptualización olmeca de la vida; el hecho es que Mesoamérica cambia de rumbo y desarrolla asociaciones y organizaciones que superan a la sociedad olmeca.

Seguramente existen múltiples factores que pudieran explicar el retroceso y la disolución de la influencia olmeca en gran parte de Mesoamérica; sin embargo, el elemento religioso como instrumento político sigue siendo, también para el desarrollo postolmeca, un factor elemental para la comprensión de las culturas sucesoras del Clásico y Posclásico.

## Las culturas postolmecas en la costa del Golfo

En el Formativo superior se redujo la esfera de influencia de la región nuclear, de manera que pudo observarse que se presentaron condiciones para un desarrollo local y regional, mientras que la región nuclear se pierde en un estatismo cultural y social. La escultura, ahora de cuerpo completo, pero más pequeña, en La Laguna de Los Cerros y Las Limas, por ejemplo, sigue utilizando los mismos mensajes ideográficos ligados al jaguar. No se notan avances en ningún campo de la vida social, el patrón de asentamiento y la arquitectura son esencialmente lo mismo como en el tiempo de las cabezas colosales, y es hasta la aparición de Matacapán donde se puede hablar de patrones urbanos. Pero en este caso es debido a un reflujo de la cultura del altiplano central en el Clásico medio hacia la costa del Golfo.



En resumen, si en el Formativo inferior y medio la región nuclear fue la cultura Olmeca que había sido la vanguardia del desarrollo en Mesoamérica, ahora en el Formativo superior pierde su dinamismo cultural y es el altiplano central y la zona maya los que marcan la pauta para el dinamismo cultural mesoamericano y en estas regiones se consuma la sociedad urbana. Posteriormente se establecen centros urbanos como Tajín y Cempoala, para mencionar los más conocidos, unos de tradición costeña y otros con fuertes influencias del altiplano central y la región Puebla mixteca.

## El panorama cultural de Veracruz en el Clásico

Siguiendo las correlaciones cronológicas de las diferentes subáreas, el horizonte Clásico de Mesoamérica se ubica convencionalmente entre el siglo I y el IX d. C., aunque las manifestaciones culturales pueden ser bastante heterogéneas si comparamos la costa del Golfo con el occidente de México. Los investigadores que aplican los términos Preclásico, Clásico y Posclásico piensan en primer lugar en la estructura cronológica del proceso histórico mesoamericano, y en cambio otros, hablan del Formativo, teocracia y militarismo (Wolf, 1959) y pretenden llenar el proceso histórico con contenido de transformaciones sociales, aunque tales transformaciones para otros son cuestionables.

Consideramos que las sociedades del Clásico eran militaristas y teocráticas como las Posclásicas, por eso el militarismo no puede ser un elemento diferencial entre un horizonte y otro, tomando en cuenta que el liderazgo prehispánico unía lo político y religioso en una persona que era el Señor del Señorío.

En la costa del Golfo es difícil identificar una transformación social, porque la evidencia arqueológica no apoya un cambio marcado entre Preclásico y Clásico, al contrario, los asentamientos de carácter Formativo se extienden hasta el horizonte Clásico en términos cronológicos.

Las Limas, Medellín de Bravo, El Tejar, San Lorenzo, La Yagua, Cerro de las Mesas, El Zapotal, etcétera, se parecen en forma, función técnica constructiva, uso de materiales y disposición espacial, aunque pueden variar considerablemente en tamaño como en el caso de la zona arqueológica de Medellín de Bravo. Los

edificios del Clásico temprano no difieren de los del Preclásico superior. La verdadera transformación en la costa de Veracruz se anuncia en sitios como Matacapán. Independientemente de la estructuración del espacio en aldeas, pueblos y centro urbanos, estamos convencidos de que el proceso de urbanización en la costa del Golfo se realizó después de que fuera alcanzado en el altiplano central.

## La cerámica

Uno de los factores diferenciales en la fabricación de la cerámica es el distinto uso de desgrasante. En Tetela, Oaxaca, lugar cercano a la Sierra Madre Oriental, se usa, por ejemplo, un material muy anguloso, como la ceniza volcánica y granos de tiestos molidos, mientras en la porción costeña el desgrasante se compone de partículas redondeadas de origen fluvial o marino.

El aspecto general de las cerámicas en cuanto se refiere a su carácter utilitario o doméstico es bastante homogéneo: se trata de cerámicas burdas y gruesas de color cremoso, amarillento o rojizo, generalmente cocidas al aire libre. Sus formas más representativas son platos de paredes recto-inclinadas, cóncavas o convexas; cuencos sencillos y ollas globulares de cuello recto o abierto. El grosor de las paredes de las vasijas puede variar notablemente según la sección. Esta cerámica puede estar pintada de rojo o café rojizo, mostrando un acabado pulido u opaco de poca resistencia a la acción físico-química, debido al mal cocimiento en general de la cerámica, con excepción de la cerámica de Tetela, Oaxaca.

También en la decoración de las vasijas, notamos una clara diferencia entre los ejemplares de la faja costera y los sitios cercanos a la sierra. En el primer caso observamos la preferencia por técnicas de decorado poscocción como es el “esgrafiado”, y en el segundo por las técnicas de precocción como la “incisa. Los motivos esgrafiados de la costa se componen de líneas paralelas cruzadas en las paredes y bordes de las vasijas.

La decoración pintada es característica para los sitios de la Mixtequilla, como Tetela y Los Changos. Se observa la decoración negativa en lugares como Palmillas, cerca de la ciudad de Córdoba, Veracruz. Los motivos de la decoración son curvilíneos, en espiral, como en el caso del tipo cerámico Rojo sobre blan-

co. Motivos similares acompañados por diseños figurativos, como animales fantásticos encontramos en la cerámica del tipo Naranja y rojo sobre laca esgrafiada y raspada. Cabe aclarar que este tipo se encuentra en Cempoala en un contexto Posclásico temprano.

Otro tipo cerámico característico para el clásico medio y presente en todo el estado es el que Medellín ha llamado Anaranjado sin desgrasante, de esta pasta fueron hechas también las figurillas del tipo Lirios en el sur del estado. Tal cerámica la consideramos como el prototipo de lo que posteriormente se conoce como Anaranjado fino, en toda la costa del Golfo de México, desde la zona maya hasta la huasteca. Esta cerámica está asociada en el Posclásico con tipos cerámicos más bien locales como Isla de sacrificios, Tres picos, Quiahuiztlan, en el centro, las diferentes variantes Pánuco, en el norte, y las cerámicas de pasta fina de la fase Villa Alta en el sur.

## Escultura de barro

La escultura de barro, las figuras y figuritas tienen una distribución diferencial en el área, de acuerdo con su técnica de fabricación y sus características plásticas.

Los “dioses narigudos” (llamados así por la falta de mejores explicaciones de esta característica sobresaliente) son figuritas aproximadamente de 10 a 15 cm de alto, macizas y modeladas al pastillaje. Existen dos variantes: una en posición sedente y otra parada, utilizando las dos piernas y un soporte trasero para mantenerla en posición vertical. Las figuritas no muestran ningún acabado especial. La superficie es alisada y áspera por la arena mediana que se usó como desgrasante. Su pasta, igual que su técnica de cocción, corresponde a la técnica de fabricación de la cerámica doméstica. Este tipo de figuritas se circunscribe a la región costeña a la altura del actual puerto de Veracruz, y es característico en sitios como Medellín de Bravo, El Tejar y Remojadas.

Las figuritas de la región de Córdoba en sitios como Palmillas, en las cercanías de la Sierra Madre Oriental, son igualmente toscas y hechas de la misma pasta que se utiliza para la producción de la cerámica doméstica local, pero varían en estilo y técnica de fabricación. Al contrario de las anteriores, éstas son huecas, con la boca abierta y el ombligo perforado. Parecen representar burdamente el dolor expresa-

do en la cara de las mujeres a la hora de dar a luz, en analogía a las cihuateteo (mujeres muertas al dar a luz) en lugares como El Zapotal.

En la Mixtequilla, en sitios como Nopiloa, Dicha Tuerta, Los Changos, Los Cerros, Cerro de las Mesas y El Zapotal, nos encontramos con un tipo de figuras que se ha llamado “caritas sonrientes”, estas figuras representan tanto a hombres como a mujeres cuya característica sobresaliente es el semblante de la sonrisa en la cara. Casi siempre tienen la boca entreabierta, mostrando la lengua y algunos dientes mutilados. La forma de la cabeza indica deformación craneana, práctica común en toda la costa del Golfo y otras subregiones de Mesoamérica.

Los tocados pueden ser muy variados, a veces muestran motivos zoomorfos, curvilíneos, geométricos o simbólicos como es el caso del glifo ollin (movimiento). La contraparte de estas figuras son las cihuateteo, mujeres que expresan el dolor propio del parto. Las expresiones de dolor son tan realistas como las de alegría de las caritas sonrientes. De manera muy peculiar en la plástica mesoamericana se expresa allí la concepción dialéctica de la cosmovisión de la época prehispánica, en la cual la esencia de las cosas y comportamiento es solo una, mientras las manifestaciones son varias y contradictorias. En este sentido la vida y la muerte, el dolor y la alegría, la lluvia y la sequía son expresiones de una sola razón divina, y los dioses no son malos ni son buenos, sólo son dioses con comportamientos humanos.

En comparación con las caritas sonrientes, las cihuateteo son verdaderas esculturas en barro, con troncos y extremidades modeladas. Generalmente no son pintadas. En el Posclásico varía la técnica y se prefiere el moldeado en lugar del modelado de las figuras y figurillas en barro y se pintan, también se disminuye el tamaño considerablemente. Éstas que recuerdan a las caritas sonrientes del horizonte Clásico se han encontrado, entre otros, en las Islas de Sacrificios, Veracruz y Jaina, Campeche, donde con ligeros cambios formales están pintadas de blanco, pero trasluce la concepción artística del centro de la costa del Golfo.

En el sur de nuestra área en discusión se presenta otra costumbre en la fabricación de figuras y figurillas, muy bien identificada en el sur del estado de Veracruz; en ella se distinguen: temática, realización plástica y pasta del resto de las esculturas mencionadas. Nos referimos a la figurilla “retrato” y a las del dios viejo (Huehuetotl), un dios representativo en Teotihuacan. En la costa la realización plástica es mucho más refinada y realista que en el altiplano, aunque los atributos esenciales sean los mismos. La pasta que se utiliza es la del tipo cerámico Anaranjado sin desgrasante, con la característica de la cocción a baja temperatura, que provoca su fácil desintegración en el contacto con agua y abrasivos de todo tipo.

La escultura del Posclásico en lugares como Cempoala, marca una fuerte influencia del altiplano en el caso de las almenas en los edificios o los coyotes puestos sobre la parte superior de las alfardas. Son huecas y muy seguidas pintadas de blanco y rojo con azul. Sólo las almenas son macizas. En la cercanía del templo llamado Las Chimeneas en Cempoala, se encontró del Paso y Troncoso en 1892, un Chac Mol modelado con mezcla de arena y cal, pintado de blanco. Esta pieza ya no existe.

## Escultura en piedra

Desde el Formativo, las culturas del Golfo de México se han distinguido por su calidad escultórica, tanto en el sentido técnico como artístico. Muchas concepciones plásticas de aquella época perduraron con ligeros cambios en el horizonte Clásico. Aunque es cierto que en el Clásico ya no se producen cabezas colosales, las obras más pequeñas con fuertes reminiscencias olmecas bien pueden ser del horizonte Clásico aún, en muchos casos faltan los datos de la procedencia, al igual que la asociación con otros materiales arqueológicos. Sin embargo, existen todavía muchas incógnitas cuando tratamos de ordenar cultural y cronológicamente piezas escultóricas como por ejemplo el “luchador olmeca” y el “señor de Las Limas”.

Ante la ausencia de cambios substanciales en la estratificación social de las comunidades de la costa del Golfo, entre el Preclásico y Clásico se complica el problema cronológico de tal manera que los materiales arqueológicos que estilísticamente pertenecen al Formativo, pero cronológicamente son del horizonte Clásico, puesto que la dinámica del cambio social y cultural no se produce en todas las subáreas de Mesoamérica al mismo tiempo. Sólo así se explica el rompimiento en la secuencia cultural en San Lorenzo Tenochtitlan que muestra todas las fases importantes del formativo, pero ninguna del Clásico hasta la fase Villa Alta que pertenece al Posclásico.

En el Clásico medio-tardío se difunden los trabajos escultóricos del complejo yugo-hacha-palma por todo el estado de Veracruz y más allá de sus límites. Los yugos, hachas y palmas son atributos de los jugadores de pelota. Son representaciones en piedra de implementos del juego hechos originalmente de materiales perecederos y esculpidos para ofrendar a los jugadores de pelota sacrificados. El estilo de estas obras en mucho se asemeja al estilo escultórico de El Tajín, aunque este complejo no sea representativo para este lugar, al menos no hasta la fecha, por el otro lado, tampoco se han encontrado tumbas de esta época para decir algo definitivo al respecto.

Las hachas representan, en general, caras de humanos o monos, los yugos al monstruo de la tierra, y las palmas, a personas completas o temas alegóricos mezclados con algunos gli-fos. Algunas fueron elaboradas dionisiacamente, otras sobrias como la palma lisa del Museo de Antropología de México, D.F. Destaca el hacha con la cabeza de un personaje que lleva un yelmo en forma de delfín. La roca que se usa para la escultura puede ser de cualquier material primario o secundario. No hemos detectado alguna preferencia, con la excepción en el caso de los yugos en los que siempre se prefiere una piedra muy dura y compacta.

## Los edificios

En detalle, se sabe poco de la arquitectura en el área, quizás con la excepción de Matacapán, Tajín, Cempoala, Quiahuitzlan y Mozomboa, aunque hubo exploraciones arqueológicas en muchos otros sitios. Sin embargo, no quedan muchos vestigios debido al sistema constructivo: tierra apisonada revestida con muros de contención escalonados y aplanados con mezcla de mortero o un pulimento de arcilla. Los diferentes cuerpos no representan mayores complicaciones para mejorar la fachada, como en talud y tablero en la arquitectura de Teotihuacan o el

caso de los nichos en Tajín. Sobre el último cuerpo se levantaba el templo o el aposento de los gobernantes. Estas construcciones tal vez eran construidas de materiales perecederos como las casas de la gente común. Por el sistema pobre en el uso de materiales de construcción se ha perdido mucha evidencia para tener una idea clara de la arquitectura.

Su disposición espacial se parece a la clásica de Mesoamérica, cuatro edificios de diferentes tamaños de base cuadrada o rectangular forman una plaza, los juegos de pelota que constan de dos edificios alargados y la cancha, altares en frente de los templos importantes y plataformas para la residencia de los líderes y sacerdotes. Como Cempoala y Tajín son dos ciudades prehispánicas donde el proceso de urbanización en la costa del Golfo de México fue consumado, mientras Matacapán se ha considerado como una colonia de Teotihuacán. Debemos hacer algunas comparaciones entre El Tajín (Clásico tardío-Posclásico temprano) y Cempoala (Posclásico temprano-Conquista).

## Asentamientos urbanos: similitudes y diferencias

Antes de exponer los datos concretos de las características urbanas y culturales de las ciudades prehispánicas de El Tajín y Cempoala, parece útil y necesario referirnos a las premisas teóricas que sirven de base para el análisis.

Partimos del principio de que cualquier arreglo espacial del hombre es la expresión directa de las condiciones internas y externas que articulan el grupo humano, incluyendo al individuo, en el terreno político, económico, social, cultural y religioso. Las diferencias que existen en la organización social encuentran su contraparte en el asentamiento diferencial del uso: el uso de abrigos rocosos y cuevas, campamentos estacionales, pueblos y ciudades. Lo rural no es, en este sentido, una contraposición a lo urbano; al contrario, lo urbano es lo rural ampliado por elementos estructurales y espaciales que no encontramos en el ámbito rural. Para hablar de ciudad tenemos que demostrar, a partir de los elementos urbanos, que efectivamente exista una sociedad dividida en diferentes segmentos sociopolíticos o clases. Esto nos lleva a la conclusión de que la diferencia entre lo rural y lo urbano no sólo es de grado, sino de estructura.

Lo que caracteriza la organización social en Mesoamérica se encuentra reflejado en las "relaciones tributarias", que consisten en un tributo que se paga en productos y servicios. No existía realmente un medio de valor de cambio fijo como es el dinero, quizá con la excepción de los granos de cacao en la época Azteca.

Las entidades sociales, económicas y políticas son conocidas como señoríos y se subdividen en *calpullis* o barrios, conformado por una población consanguínea. La población esta estratificada en *pilli* (nobles), *mazehuales* (gente común) y *mayaques* (esclavos o siervos).

Para entender el proceso de tránsito de lo rural a lo urbano, así como lo que significa el señorío, social y urbanísticamente modelos como el clan cónico de Kirchhoff (1959) o la magna tribu de Krader (1968), pueden ser muy útiles para el antropólogo y arqueólogo urbanista.

En cuanto a la sistematización y análisis del fenómeno urbano, hemos adoptado, hasta donde los datos arqueológicos lo permiten, el sistema de análisis que propone Castells (1974) y que distingue fundamentalmente cuatro áreas urbanas: de gestión, de consumo, de intercambio y de producción.

## El Tajín

El sitio arqueológico de El Tajín se encuentra en el norte del estado de Veracruz entre 20 grados 28 minutos y 35 segundos de latitud norte y 97 grados 22 minutos y 39 segundos de latitud oeste. Esta ciudad se desarrolló entre el siglo VIII y XII d. C. Dos barrancas al este y oeste limitan el sitio en la parte central; al otro lado identificamos muchas terrazas que sirvieron de plataformas para conjuntos habitacionales y pequeñas huertas. La parte central se ensancha en dirección norte y divide el núcleo de la ciudad en varios segmentos.



Pirámide de los Nichos  
Foto Brüggemann



Vista aérea de Zona Arqueológica de El Tajín  
Foto Brüggemann

Las diferencias altimétricas y la consecuente nivelación de los terrenos por muros de contención servían al mismo tiempo de barreras arquitectónicas para estructurar el universo urbano. En la parte sur predominan los edificios que se identifican con el culto, las grandes fiestas populares, las asambleas masivas y, sobre todo, los juegos de pelota, de los cuales existen 17, aunque no todos se encuentran en el mismo sector. El siguiente nivel está ocupado por edificios residenciales cuyo espacio es de acceso restringido, representa la concentración del poder religioso y civil manifestado en el palacio del gobernador conocido como el edificio de las columnas.

Independientemente de los niveles altimétricos que funcionan como una parafrase de la estratificación de la sociedad, pudimos observar varios espacios con orientaciones preferenciales, otro en el centro con orientaciones indefinidas. Los edificios que se orientan hacia 20 grados noreste se encuentran en el sur y los que se orientan hacia 45 grados noreste están en el norte de la antigua ciudad. El complejo normativo en el sur está conformado por el grupo de los edificios de la plaza del arroyo, que cuenta con el espacio abierto más grande de todo el asentamiento, que bien pudo haber servido para las grandes fiestas como para el intercambio de productos de todo tipo.

Por la disposición clásica de estos edificios, su técnica de construcción de los basamentos y las soluciones formales de las fachadas, supongamos que esta parte de la ciudad es la más antigua, segundo, también por el tamaño de la plaza, puesto que en un principio había suficiente espacio, lo que cambia posteriormente, cuando el sitio se expande y aumenta considerablemente la concentración de edificios. Utiliza-

mos el argumento urbanístico de por qué la cerámica se ha demostrado poco diferencial en cuanto a su distribución por todo el sitio (lo que por el otro lado indica poca duración de la ciudad de Tajín).

Desde el punto de vista urbanístico, los edificios del grupo del arroyo se identifican como un espacio al cual concurre la gente de los alrededores y donde se congregan para realizar las grandes ceremonias anuales o para perseguir alguna actividad económica. En esta época, el lugar todavía no cuenta con una población definida por su estatus socioeconómico y la permanencia en el sitio, por esta razón hemos llamado esta fase pre urbana que corresponde en términos urbanos al centro ceremonial mesoamericano, lo que tiene en común con muchas localidades del Clásico de la costa del Golfo de México.

El cambio definitivo se dio cuando se construyó en el noroeste una serie de conjuntos residenciales que se conoce como "Tajín Chico", cuya función era la administración religiosa y política de la sociedad, una especie de alta burocracia. En el ocaso de Tajín inicia al mismo tiempo un caos urbano, la decadencia y la caída final. Esta es la época de uno de los famosos y hermosos edificios de la arquitectura prehispánica, "La Pirámide de los Nichos". No sólo desde el punto de vista estético, sino también constructivo, este edificio es importante, puesto que tiene un núcleo estructurado y un tiro de 14 m que desafortunadamente no lleva a nada como podría ser una cámara funeraria. Este edificio se construyó en una fase, cuando ese espacio era comprometido, por esto mismo se descuidó la orientación, lo importante era encontrar un espacio entre el muro de contención norte y el juego de pelota 11, y se le busca un espacio abierto a manera de plaza entre los edificios que ya estaban allí.

Los juegos de pelota son de gran importancia en El Tajín, no sólo por su número, sino porque también allí se encuentra el mayor número de bajorrelieves del lugar, que relatan episodios del ritual del juego de pelota, sobre las jerarquías sociales, acontecimientos históricos, y la importancia que tuvo Quetzalcóatl en la época del florecimiento. Ahí, como en muchos otros relieves aparecen las bandas entrelazadas tan características para el estilo Tajín y el complejo yugo-hacha-palma.

La arquitectura de Tajín es de especial interés para toda Mesoamérica, no sólo por el elemento formal de los nichos, sino también por el juego de las proporciones entre los taludes y los tableros de los diversos cuerpos sobrepuestos de los basamentos de los edificios, y los diferentes sistemas constructivos empleados en la edificación.

Los nichos son el elemento principal en las fachadas de los edificios, y el arreglo y disposiciones nunca son iguales entre uno y otro edificio. Según la última investigación, la pirámide de los nichos tiene una sola etapa constructiva y, quizá, el motivo de su construcción fue en memoria de su gran líder 13 “conejo”, esto refuerza la existencia de un tiro con escalera de 14 m que parte desde el piso del templo en la cima del basamento.

De los 17 juegos de pelota identificados, sólo tres muestran bajorrelieves en la banqueta de la cancha. La forma de los edificios y de la cancha puede variar considerablemente en tamaño, altura de la pared, del talud, y la forma de ésta: cerrada o abierta. En el caso del juego de pelota sur, se ha sugerido que fuera una cancha ceremonial donde no se jugaba, pero donde se celebraban los actos relacionados con el juego de la pelota ante un público que se sentaba en las gradas del edificio 6.

Tajín Chico tiene un carácter predominantemente residencial, lo que no excluye la presencia de algunos edificios sacros; pero el edificio A con sus pasillos internos indica que se trata de un espacio arquitectónico de habitación permanente.

Novedosa y poco característica para la arquitectura mesoamericana es la construcción de una enorme greca (Xicalcolihqui), atributo de Quetzalcóatl, formado por un muro con talud y nichos en la parte superior. Se combina así el estilo arquitectónico Tajín con la devoción a una deidad como Quetzalcóatl. Algo semejante encontró Yadeun en Toniná: una monumental Xicalcolihqui en uno de los principales muros de contención del sitio arqueológico maya.

En resumen, antes de Cempoala, Tajín representa la máxima expresión urbanística en el estado de Veracruz. Su auge y su subsecuente caída están íntimamente ligados con el culto a Quetzalcóatl y en cierta manera comparten el mismo destino ciertas ciudades como: Xochicalco, Chichen Itzá, Uxmal y Tula. Más que sucesos violentos externos, es la desintegración interna, lo que provoca finalmente la caída y el abandono de la ciudad. Influyen en este proceso tanto factores socioeconómicos inherentes a las relaciones tributarias como otros de carácter ideológico (Brueggemann, 1998). Ante la ausencia de consenso social y la estructura económica debilitada, el abandono fue una consecuencia inevitable.

## Cempoala

El asentamiento antiguo se traslapa y está ocupado en la mayor parte por el asentamiento moderno, que se encuentra a 19 grados 26 minutos y 14 segundos de latitud norte y 96 grados, 24 minutos y 17 segundos de longitud oeste, a unos 8 km de la costa del Golfo de México, en la ribera izquierda del río Actopan entre las cotas 20.5 m y 25.5 m sobre el nivel medio del mar.

La ciudad antigua de Cempoala se desarrolla en el Posclásico temprano, y se encontraba en su florecimiento a la llegada de los españoles a México cuando emprendieron la Conquista.

Los datos que a continuación se van a exponer se basan en un estudio de superficie y las excavaciones arqueológicas realiza-



Zona Arqueológica de Cempoala  
Foto Fabián Morales

das entre 1979 y 1982 (Brueggemann et al., 1991). Originalmente, la antigua ciudad de Cempoala se constituía de 12 sistemas amurallados que existían todavía a finales del siglo pasado, cuando don Francisco del Paso y Troncoso mandó a levantar el primer plano topográfico. En esta época existía sólo una pequeña ranchería llamada "Agostadero". Es hasta después de la revolución mexicana (como consecuencia del reparto de tierras), cuando se empieza a poblar el lugar bajo el nombre de Cempoala.

Los 12 sistemas amurallados -de los cuales el sistema 4 es el más importante y prácticamente constituye la zona arqueológica hoy en día-, representan las áreas de gestión de los diferentes barrios. El sistema 4 destaca de los demás por la cantidad y el tamaño de sus edificios; además, sabemos por las fuentes históricas que allí residió el Cacique Gordo, Xicomecoatl.

Independientemente de que algunos sistemas amurallados estén aislados, la mayoría se encuentran cerca del sistema 4 y están comunicados por ductos hidráulicos de agua potable y desagües orientadas hacia el este, donde irrigaban los campos de cultivo. Los ductos de agua potable tenían su toma del agua en la parte oeste, donde pasaba el río Actopan. Los espacios entre los diferentes sistemas amurallados sirvieron para el asentamiento de la población en general, lo que se llama en términos urbanos área de consumo, pero también daba espacio para pequeñas huertas con hortalizas y árboles frutales, como lo describe Bernal Díaz del Castillo (1983).

Las casas-habitación se levantaban sobre plataformas, que daban espacio a varias casas cada una. De acuerdo con el crecimiento de la familia, se expandió también la plataforma. Las casas que excavamos se parecen a la arquitectura del dominio estatal, sólo a diferente escala, y utilizando diferentes materiales de construcción, en lugar de piedra se utilizó adobe con techo de palma. Aún en la arquitectura de dominio, en algunos edificios, se usaron techos de palma, pero los basamentos siempre eran de canto rodado macizado en mortero. El estilo arquitectónico está influenciado por el altiplano central. Los pórticos enfrente de los templos son característicos para la arquitectura de Cempoala.

En la comparación de Tajín con Cempoala estamos ante dos concepciones urbanas que tienen algunas características en

común, pero también diferencias importantes. En primer lugar, se encuentran en condiciones ambientales muy diferentes. Tajín está asentado en un terreno que se caracteriza por sus desniveles y barrancos, dotado con un clima típicamente tropical con precipitaciones durante casi todo el año, mientras Cempoala se encuentra en una planicie en una zona climática que se ha llamado semiárida.

En este caso se trata de factores externos que, sin duda, tienen sus repercusiones en el arreglo espacial de cada una de las dos ciudades prehispánicas. En el caso de El Tajín las características del terreno limitan la expansión de la ciudad, mientras en Cempoala sucede lo contrario.

En Cempoala se reproduce el centro 12 veces en sus 12 sistemas amurallados, mientras en Tajín existe un solo centro que se impone sobre los barrios, esto es, una marcada diferencia cuantitativa, lo que apunta hacia diferencias en la estructura interna de la organización de la sociedad también. A mayor diferenciación, mayor polarización entre la clase dominante y el pueblo en general. En el caso de Cempoala por esta razón se puede pensar en una estructura pluriétnica de la ciudad, donde las diferentes etnias se manifiestan en su arreglo espacial propio, lo que puede interpretarse como niveles de tolerancia que permitían el consenso necesario de la cohabitación.

El principio de la barrera arquitectónica es fundamentalmente el mismo en ambas ciudades. En Tajín es el muro de contención norte que separa el espacio dedicado al culto de Tajín Chico: En Cempoala los muros de los sistemas amurallados tienen la misma función. El muro de la Xicalcolihqui en Tajín refleja lo mismo, la advertencia al público en general de que se trata de un espacio restringido cuyo uso y función es diferente a otros espacios.

A nivel de elementos urbanos existe en ambas ciudades el control sobre el manejo del agua, pero una marcada diferencia en la complejidad de la red y la función. En Tajín, la función de los pocos canales y drenes es de regular las aguas superficiales en los edificios y plazas. Igual que en Tajín, faltan las vías en Cempoala para dirigir el tránsito de la gente en el espacio propiamente urbano. En este sentido, existe una evidente discrepancia con el altiplano central y la zona maya.

# Religión en el centro de Veracruz, época precolombina

Sara Ladrón de Guevara

*Hablar de religión en Mesoamérica es hablar del saber, del conocimiento científico y filosófico que explicaba el universo entero. Este hecho, que en nuestros días puede parecer sorprendente, ha constituido durante siglos el común denominador de las culturas. Durante mucho tiempo, la comprensión del dios o de los dioses y sus designios constituyó, incluso en la cultura occidental, la comprensión del universo mismo. De manera que en este ensayo revisaremos el discurso religioso no sólo como dogma de fe, sino también como un sistema de creencias que provee de una estructura a los conceptos acerca del universo y su creación, del tiempo, de las cosas y de los seres, incluyendo al hombre mismo. Hay que decir que este discurso religioso también fue utilizado como fundamento y discurso del poder, desarrollándose así sociedades teocráticas, particularmente durante el periodo Clásico.*

El pensamiento religioso mesoamericano sobrevive hasta nuestros días entre los grupos indígenas que han mantenido algunas creencias y ritos de significados a menudo olvidados. Al entrar en contacto con estos grupos indígenas dilucidamos que el sistema de creencias autóctono sobrevive mezclado con conceptos occidentales, pero sobre todo lo reconocemos en los documentos prehispánicos que se conservan hasta nuestros días. Así, el *corpus* integrado por las imágenes de códices, pinturas murales, esculturas o cerámicas constituye un documento de primera mano. Es una muestra, por un lado, de sus conceptos estéticos, y por otro y sobre todo, de una cosmovisión particular que se desarrolló en América independiente de los discursos del Viejo Mundo: la mesoamericana, tradición que ha permitido definir una superárea compuesta de grupos que compartieron un devenir histórico y esta particular forma de explicar el universo.

Inserto en Mesoamérica, el Centro de Veracruz muestra congruencia en todos sentidos con dicha superárea. En los documentos que llegan desde el pasado prehispánico hasta nuestros días, ya sea pin-

tados o esculpidos, o en los mismos trazos urbanos, reconocemos su inserción en la cosmovisión mesoamericana. Desde luego, de sitio a sitio, de periodo a periodo, encontramos ciertas particularidades no sólo estilísticas sino además conceptuales o, en otros casos, simplemente énfasis diferenciales en ciertos conceptos o en determinados entes sagrados insertos todos ellos dentro del más amplio discurso del pensamiento mesoamericano.

En la definición propuesta por don Alfonso Medellín Zenil, el Totonacapan abarca un área bastante amplia del hoy territorio veracruzano comprendida *grosso modo* entre las cuencas del río Cazonas por el norte y la del Papaloapan por el sur, y de la costa del Golfo de México por el este y la Sierra Madre Oriental por el oeste. Diversa en cuanto a climas, recursos, especies, altitudes, en fin, a ecosistemas, esta área incluye una enorme variedad de complejos estilísticos que conviven y se suceden a lo largo del desarrollo mesoamericano. Creemos que esta diversidad correspondió también a la diversidad étnica en el interior del llamado Totonacapan. Es decir, esta área estuvo habitada no solamente por grupos totonacas, por eso algunos autores prefieren referirse a la misma como Centro de Veracruz. De manera que el término Totonacapan corresponde a una referencia regional que no concierne tan sólo al grupo totonaca ni en todo su espacio ni a lo largo de todo el tiempo prehispánico.

Para facilitar nuestra revisión de este periodo que va desde la conformación de los primeros elementos culturales que nos permiten reconocer a la superárea como Mesoamérica hasta la llegada de los españoles, acudiremos aquí a los términos normalmente utilizados para definir sus etapas diferenciales. Estos son:



Preclásico: del 1500 a. C. al 300 d. C.

Clásico: del 300 al 900 d. C.

Posclásico: del 900 al 1500 d. C.

Al igual que el resto de la superárea mesoamericana, el Centro de Veracruz vivió durante estos periodos influencias de centros que se constituyeron como rectores no sólo de estilos o productos materiales, sino también de ideologías, las cuales incluyen el discurso religioso. Consecutivamente, éstos fueron: los olmecas durante el Preclásico, Teotihuacan durante el Clásico y Tula y Tenochtitlan durante el Posclásico temprano y tardío respectivamente.

Dada la unidad en la cosmovisión mesoamericana nos permitiremos algunas libertades, como pasar de un periodo a otro de manera aparentemente desordenada, por ejemplo cuando revisemos el panteón, con el objeto de reconocer un culto entre grupos y tiempos diversos. Este paso de un periodo a otro es con el afán de seguir la traza de un concepto o de una deidad a través de los tiempos. Sabemos, sin embargo, que la aparición de dioses y su culto, la fusión y fisión de los conceptos que simbolizaban las mismas deidades, (que asimismo se fusionaban o se fisionaban como entes) se dio de manera paulatina. Podemos rastrear el surgimiento, la expansión del culto y eventualmente la decadencia de cada deidad. Sabemos también que los distintos sitios vivieron de manera diferencial su dedicación a los distintos dioses. Los énfasis puestos en ciertos mitos o ritos variaban en función del grupo étnico, el tiempo y el lugar, de la misma manera que hoy en día pueblos que comparten una misma tradición religiosa dedican un culto preponderante a un patrono, lo cual determina ritos, formas, tiempos y fiestas particulares.

***A su llegada a tierras continentales, en su camino a la gran Tenochtitlan, los españoles entraron en contacto con el mundo mesoamericano de la costa del Golfo. Convivían allí grupos totonacas, nahuas, toltecas, olmecas xicalancas y pipiles. Específicamente los conquistadores entraron en contacto con el grupo totonaca. Los sitios de Quiahuiztlan y Cempoala fueron visitados y descritos en su época de esplendor por los conquistadores liderados por Hernán Cortés.***

## **El encuentro de dos cosmovisiones**

A su llegada a tierras continentales, en su camino a la gran Tenochtitlan, los españoles entraron en contacto con el mundo mesoamericano de la costa del Golfo. Convivían allí grupos totonacas, nahuas, toltecas, olmecas xicalancas y pipiles. Específicamente los conquistadores entraron en contacto con el grupo totonaca. Los sitios de Quiahuiztlan y Cempoala fueron visitados y descritos en su época de esplendor por los conquistadores liderados por Hernán Cortés. Contamos entonces con fuentes europeas que describen ciudades que no correspondían a sus conceptos arquitectónicos y urbanísticos; gente de lenguas, costumbres y pensamiento no comprensibles. Si bien la lectura de estas fuentes nos aporta información importante, están llenas de calificativos acordes con la visión y la ideología de los europeos del medioevo. En ese sentido, si queremos comprender la cosmovisión de los grupos mesoamericanos, lo mejor es acudir a los documentos prehispánicos autóctonos, pintados o esculpidos.

A su llegada a la costa del Golfo de México, los conquistadores encontraron grupos insertos en la dinámica del Posclásico, periodo en el que los aztecas dominaban a un buen número de pueblos imponiéndoles tributo, y sin duda, haciendo prevalecer sus conceptos sobre la vida y la muerte. Los totonacas se convirtieron en informantes privilegiados de los españoles en su lucha por conquistar estas nuevas tierras. Conocedores del poderío de los aztecas, dirigieron sus esfuerzos a vencerlos, asumiendo el poder sobre los pueblos anteriormente dominados por aquellos.

Todavía hoy en día los sitios visitados por los conquistadores nos ofrecen evidencias de la congruencia con el sistema de creencias propio de ese momento en el altiplano central.

Incluso en su arquitectura, la ciudad de Cempoala muestra la influencia de este mundo del Posclásico. Los complejos arquitectónicos que la conforman están amurallados como corresponde a un centro de este periodo. El estilo es sobrio, las construcciones se coronan con almenados. Los restos de las pinturas que decoraban sus muros, descubiertas por don José García Payón, muestran signos iconográficos relacionados con los astros, el sol, la luna y Venus así como dibujos repetidos de conchas, estrellas como ojos, vírgulas y grecas, diseños en boga durante esa época. Tanto estas muestras de pintura como la escultura del sitio manifiestan el predominio del estilo hierático impuesto por los aztecas en correspondencia con el discurso religioso y filosófico de un mundo militarista, de dominación, que da sentido al poder de los dioses por su fuerza guerrera. Así Huitzilopochtli, el sol, dios de los aztecas, tiene características de guerrero y demanda sangre de cautivos, de dominados, dando sentido al sacrificio humano como alimento de los dioses.

En otra evidencia de esta concepción, en Cempoala encontramos el llamado Templo de las Caritas, que muestra la representación de un *tzompantli*, construcción donde se colocaban las cabezas de los sacrificados por decapitación, que evoca la importancia de la muerte, del sacrificio, de la concepción del sacrificio como alimento a los dioses, a los ciclos, a la vida misma. Todos estos elementos ponen de manifiesto, insistimos, el poderío no solo económico y militar sino también simbólico y conceptual de los aztecas.

Quiahuiztlan también fue un centro afín a la época del Posclásico tardío. Su trazo y ubicación revelan que fue construido como fortaleza. El cerro, sobre el que se pusieron en pie diversos templos y el cementerio, domina la visión del océano, el mismo que vio llegar a su costa los navíos de Hernán Cortés. Su exploración ha permitido reconocer algunos aspectos de su concepción de la muerte, la vida y lo sagrado. Este es el caso, por ejemplo, de la pirámide en cuya cima se erguían dos templos, que permite reconocer la similitud arquitectónica y conceptual con el Templo Mayor de la Gran Tenochtitlan,



donde así, en dos cámaras, se rendía culto a Tláloc en una y a Huitzilopochtli en la otra.

La exploración del cementerio ha permitido reconocer un interesante patrón de enterramiento en pequeñas representaciones de templos, patrón registrado en otros sitios del área. Los muertos eran colocados en el interior de los templos acompañados de una ofrenda. Además, a menudo los templetos ofrecen representaciones de animales que bien pueden hacer alusión a un protector, a un nagual acompañante del difunto.

Podemos inferir que tanto Cempoala como Quiahuiztlan fueron ciudades construidas y habitadas por los totonacas, sin embargo, los datos arqueológicos muestran diferencias significativas entre estos dos centros. Los lingüistas han sugerido que este grupo étnico llegó a la costa del Golfo alrededor del año 800 de nuestra era. Antes de ese momento y hasta nuestros días, en el Centro de Veracruz hemos reconocido una gran diversidad de complejos estilísticos que permiten suponer la cohabitación de diversos grupos étnicos.

En esta área encontramos evidencia de presencia humana desde épocas precerámicas, sus asentamientos sin duda fueron facilitados por la riqueza ecológica del lugar. Se trataba de grupos cazadores y recolectores cuyos restos materiales a menudo han sido pasados por alto. Las fechas más tempranas de asentamientos obtenidas hasta hoy proceden del sitio de Santa Luisa, en la cuenca baja del Tecolutla y datan del 5600 a. C. Sin embargo, los escasos estudios de estas fases tempranas no nos permiten tener una visión amplia de estos momentos que dieron lugar al desarrollo mesoamericano.

Más adelante, durante el Preclásico temprano, surgieron grupos organizados en pequeñas comunidades aldeanas. El desarrollo de la civilización olmeca en lo que hoy es el sur de Veracruz y parte del territorio de Tabasco influyó de manera decisiva a los grupos que habitaban esta cercana faja. Fue entonces que se perfilaron los conceptos que nos permiten hablar de Mesoamérica como una superárea cultural, incluyendo los conceptos del ámbito de lo sagrado, la cosmovisión misma, que se consolidó como un complejo discurso religioso en el que se encuentran los mitos y los ritos.

Esta forma de ver el universo también puede verse plasmada en las manifestaciones materiales. Los mismos patrones urbanos revelan la forma de ver el universo. En el Centro de Veracruz se reconocen complejos que continúan patrones urbanos iniciados

***La exploración en Quiahuiztlan ha permitido reconocer algunos aspectos de su concepción de la muerte, la vida y lo sagrado. Este es el caso, por ejemplo, de la pirámide en cuya cima se erguían dos templos, que permite reconocer la similitud arquitectónica y conceptual con el Templo Mayor de la Gran Tenochtitlan, donde así, en dos cámaras, se rendía culto a Tláloc en una y a Huitzilopochtli en la otra.***

***En Cempoala encontramos el llamado Templo de las Caritas, que muestra la representación de un tzompantli, construcción donde se colocaban las cabezas de los sacrificados por decapitación, que evoca la importancia de la muerte, del sacrificio, de la concepción del sacrificio como alimento a los dioses, a los ciclos, a la vida misma.***

por los olmecas. En áreas como La Mixtequilla, se edifican monólitos de tierra alrededor de plazas. También se mantiene la tradición de las esculturas monolíticas, que permitió la construcción de las estelas de Cerro de las Mesas, como evidencia en el área la tradición calendárica mesoamericana, expresada en las dos formas de representación de fechas utilizadas: la forma larga que expresa la ubicación precisa del tiempo en los ciclos y la abreviada, que resume esta cuenta con glifos y numerales.

En Mesoamérica la cuenta del tiempo resulta trascendental. Lo es, desde luego, para todo grupo agricultor que debe adecuar sus actividades de siembra y cosecha al ciclo anual solar. Pero en este caso no se trata sólo de una medida, sino además de ubicar el momento exacto expresado en una cuenta, para lo cual utilizaron una combinación de numerales y glifos. La cuenta del tiempo significó, por otro lado, la capacidad adivinatoria: el día del nacimiento daba nombre a los seres en esta tradición y regía así sus destinos, por ello la importancia de la exactitud y de su conocimiento. El conocimiento significaba así una forma de poder sobre las actividades agrícolas e incluso sobre los destinos de los hombres. Esto justificaría el mantenimiento de una clase sacerdotal dedicada al conocimiento del movimiento de los astros, de sus ciclos, del paso del tiempo, pues dicho conocimiento permitiría reconocer los tiempos propicios y adversos para cada actividad.

Hay evidencia del uso de la cuenta calendárica mesoamericana en la costa del Golfo desde tiempos tempranos (entre el 300 a. C. y el 300 d. C.) y durante todo su desarrollo hasta la llegada de los españoles. Estas cuentas están expresadas en las estelas de la región de la Mixtequilla, en los sitios de Cerro de las Mesas y La Mojarra, hasta las fechas de glifo y numeral utilizadas como nombres de personajes en Tajín, o, más tarde aún, en las fechas representadas en Cempoala. Sabemos así que en esta área al igual que en el resto de Mesoamérica corrían dos calendarios simultáneamente, el solar, de 365 días y el ritual de 260, cuyos inicios coincidían sólo cada 52 años. Cada ciclo iniciaba entonces con una ceremonia de Fuego Nuevo, la cual se practicó sin duda en esta área, pues la hemos hallado representada en El Tajín en el bajorrelieve esculpido sobre el altar que describiremos más adelante para comprender la imagen del cosmos.

Esta cuenta del tiempo está asociada a su registro y por lo tanto también a la escritura. La estela hallada en La Mojarra que presenta fechas del segundo siglo de nuestra era, muestra un largo texto escrito en un estilo conocido a través de varias muestras esgrafiadas sobre objetos y estelas halladas en la región de Los Tuxtlas, al sur del llamado Totonacapan. Encontramos aquí los inicios de una tradición de escritura que más tarde habrá de desarrollarse de manera notable entre los mayas.

***Otra alusión a la imagen del cosmos y su movimiento era un ritual practicado de manera recurrente: el Juego de Pelota. Las cuatro esquinas de la cancha, al igual que las esquinas del universo, permitían el movimiento de la pelota al interior de su cuadrángulo, movimiento que transcurría como el sol lo hace por la bóveda celeste.***

Hacia el Clásico temprano (300 al 600 d. C.) se desarrollan en el área sitios influidos por el centro rector mesoamericano de la época: Teotihuacan. Entre otros complejos destaca el de Remojadas, en el que predominan las figuras humanas modeladas en cerámica, arte que habrá de dominarse en el área, representando vida y muerte, alegría y dolor. Así, tenemos por un lado las figurillas moldeadas del famoso complejo de caritas sonrientes que evocan la alegría, la risa, la música y la danza y por otro las magníficas representaciones de mujeres muertas de parto en el Zapotal, en la Mixtequilla, esculturas que frente al dios de la muerte, Mictlantecuhtli, muestran el *rictus* mortuorio de quienes por haber muerto precisamente en ese trance de generar vida, habrían de convertirse en diosas compañeras del sol desde el cenit hasta el ocaso.

En esta alegoría de las mujeres muertas en el parto, nuevamente reconocemos la congruencia que el discurso religioso de la costa del Golfo guarda con el del resto de Mesoamérica, donde el destino de los muertos variaba según la forma de su muerte y no de acuerdo a su comportamiento en vida. Quienes morían por causas relacionadas con el agua, tendrían como destino final el Tlalocan, regido por Tláloc; los guerreros muertos en combate acompañaban al sol desde el alba hasta el cenit donde lo recibían las ya mencionadas cihuateteo, mujeres muertas en el parto; el resto habría de recorrer un arduo camino para llegar al reino del dios de la muerte, el Mictlán.

Otro complejo cerámico característico del Centro de Veracruz durante el Clásico temprano lo constituyen los llamados dioses narigudos. Este se constituye por figuras humanas de pequeñas dimensiones modeladas en barro. Sedentes o de pie, el común denominador de las mismas es su tocado de una forma geométrica particular que fue identificada por Medellín Zenil como la cola y las alas desplegadas de un ave descendente. Una variante de este complejo lo constituyen pequeñas figurillas de unos diez cm de largo a lo sumo, y que han sido halladas abundantemente en ofrendas colocadas en las esquinas de las canchas de los juegos de pelota. Las figuritas que conforman estas ofrendas se encuentran por decenas y, además de narigudas, presentan un gran falo, lo que permite asociarlas con el concepto de fertilidad, fundamental en los grupos agricultores.

Desde el Clásico tardío y hasta el Posclásico temprano (ubicándose así en un periodo que se ha denominado Epiclásico por mantener las características típicas del Clásico en la temporalidad del periodo siguiente, del 800 al 1200 de nuestra era) florecieron en el área culturas como la mencionada de El Zapotal, la de El Tajín, la de Las Higueras, entre otras. Creemos que la evidente variación de estilos de esta época corresponde a una diversidad étnica que convivió en este territorio, si bien, tam-

bién percibimos conceptos que les eran comunes a su sistema de creencias como hemos mostrado en cuanto al discurso del destino de los muertos o el de la cuenta del tiempo.

## **Cosmovisión**

Además de hábiles en los terrenos de la arquitectura, la escultura, la pintura y la cerámica, estos pueblos desarrollaron también un floreciente discurso cosmológico común para toda Mesoamérica. Así, tenemos una imagen horizontal que es cuadrangular, con un centro por el que transcurre el eje del tiempo, el movimiento. Sobre y bajo este plano se superponen verticalmente, los niveles habitables para los hombres, los animales, y las plantas y aquéllos que habitan los seres de naturaleza no corpórea, entes diversos, entre los cuales se hallan los dioses.

La imagen más clara de este cosmos cuadrangular se encuentra representada en un altar que fue hallado en El Tajín. En el centro de este bajorrelieve, un hueco rodeado de plumones evoca al sol. Posado sobre un altar, sostenido por dos serpientes emplumadas entrelazadas que abajo y sobre él forman el glifo de ollin, que significa movimiento, el sol está atravesado por flechas que subrayan su carácter de guerrero. Abajo, una tortuga simboliza la tierra sobre la que el altar solar se yergue.

A cada lado el agua surge de perfiles serpentinos. De esta manera se reproduce la geografía general de la superárea y particular del sitio de procedencia de la pieza, pues el territorio mesoamericano estuvo rodeado por dos océanos y al igual que el área central de El Tajín se construyó en medio de dos arroyos.

Reconocemos entonces la representación de los cuatro elementos: el fuego representado por el sol central y el fuego que encenderá uno de los personajes; el agua en cada esquina; la tierra simbolizada por la tortuga; y el aire, representado por la serpiente emplumada que, identificada con Quetzalcóatl, se asocia a Ehécatl, el dios del viento.

Cuatro personajes están representados (al igual que cuatro esquinas conforman el cuadrángulo). Dos de ellos presiden la escena. Ambos se encuentran sobre la tierra. Uno es un hombre viejo que porta símbolos de muerte (el cuchillo para el sacrificio); otro es un joven que lleva símbolos de renovación y vida (un atado de cañas que alude precisamente al encendido del fuego nuevo, que ocurría cada 52 años). Los otros dos personajes, que parecen secundarios, posan sus pies sobre las aguas.

***En El Tajín fue hallado un altar donde en el centro de este bajorrelieve, un hueco rodeado de plumones evoca al sol. Posado sobre un altar, sostenido por dos serpientes emplumadas entrelazadas que abajo y sobre él forman el glifo de ollin, que significa movimiento, el sol está atravesado por flechas que subrayan su carácter de guerrero. Abajo, una tortuga simboliza la tierra sobre la que el altar solar se yergue.***

Bajo esta idea horizontal del cosmos se construyó la ciudad de Tajín. Al centro, el sol es simbolizado por la pirámide de los 365 nichos, circundado por el movimiento representado en las canchas para el juego de pelota; a cada lado se encuentra el agua de los arroyos ya mencionados.

En un bajorrelieve también de El Tajín, reconocemos una clara alusión a la superposición vertical de los niveles del cosmos: el Tablero del Árbol. Al igual que en muchas otras culturas, en ésta, el árbol significa el *axis mundi* cuyas raíces se hunden en el suelo, evocando la forma piramidal en cuyo interior hallamos el rostro del monstruo telúrico. Su tronco recorre los niveles en los que viven los hombres y con sus ramas alcanza los niveles propios de los seres supra terrenales. Sabemos, en efecto, que el mundo mesoamericano concebía al cosmos conformado por niveles superpuestos, (unos inferiores y otros superiores) al plano donde habitan los seres humanos, donde vivían seres de naturaleza no corpórea.

## El Juego de Pelota

Otra alusión a la imagen del cosmos y su movimiento era un ritual practicado de manera recurrente: el Juego de Pelota. Las cuatro esquinas de la cancha, al igual que las esquinas del universo, permitían el movimiento de la pelota al interior de su cuadrángulo, movimiento que transcurría como el sol lo hace por la bóveda celeste. Este ritual se practicó intensamente en el área mesoamericana. Existen evidencias de su práctica desde el Preclásico y hasta la llegada de los españoles (de hecho, algunas de sus variantes han sobrevivido hasta nuestros días). Se trata, entonces, de un ritual que corresponde a una concepción común a la superárea mesoamericana en su conjunto y que reproduce en el ritual la estructura ideal del cosmos. Tan sólo en El Tajín hay evidencia de 17 canchas para su ejercicio, las hay orientadas tanto norte-sur como este-oeste, en todos los casos con alguna desviación. El ritual estaba asociado a Quetzalcóatl, deidad predominante no sólo en el sitio sino en general en la Mesoamérica contemporánea de El Tajín.

También en este sitio se han hallado relieves que describen con toda claridad los elementos del Juego de Pelota. De esta manera, conocemos la vestimenta de los jugadores, que incluía rodilleras, eventualmente una especie de guante o manopla, tocado, y un cinturón que evoca el yugo aderezado con una figura similar a un hacha o una palma que servía como protector del vientre.

Por estos relieves sabemos también que el juego de pelota estaba asociado a otro ritual: el del sacrificio por decapitación. Esto se narra con toda claridad en los relieves del llamado Juego de Pelota Sur, cercano a la Pirámide de los Nichos. Otro bajorrelieve (poco común por su formato triangular a diferencia del resto que suelen ser cuadrangulares) nos permite distinguir a pesar de que falta una parte de la escultura, la figura de un personaje decapitado de cuyo cuello brotan chorros de sangre representados por serpientes.

Esta metáfora es conocida en otros sitios del mismo Centro de Veracruz. La encontramos en Las Higueras, donde los murales del adoratorio de una de las pirámides representan escenas de la vida ritual de sus creadores. Además de procesiones y danzas, plasmadas con pigmentos minerales sobre la base de la argamasa que recubría los muros, se representa el ritual del Juego de Pelota. Reconocemos las estructuras piramidales que

conformaban la cancha, los jugadores ataviados con yugos y palmas y el decapitado chorreando serpientes por el cuello. En Vega de Alatorre se hallaron bajorrelieves que representan nuevamente al jugador ataviado, decapitado, con serpientes surgiendo de su cuello. Fuera del área, pero dentro de la superárea mesoamericana, en el área maya del Posclásico, concretamente en Chichén Itzá, la gran cancha del Juego de Pelota se encuentra ornamentada con bajorrelieves que describen a jugadores ataviados y al decapitado con serpientes surgiendo de su cuello. Esta es una evidencia más de la unidad del pensamiento religioso y sus prácticas rituales.

Tanto aquí como en todas las escenas mencionadas del Centro de Veracruz la pelota muestra en su interior un cráneo descarnado, en una imagen que manifiesta la asociación simbólica de la pelota y la cabeza decapitada del sacrificado.

En relación con este ritual, vale la pena destacar el complejo de yugos, hachas y palmas mencionado al describir el atavío de los jugadores de pelota. Si bien este complejo es conocido en una buena parte del territorio mesoamericano, es en el área del Centro de Veracruz donde se ubica su principal centro de desarrollo. En todas las escenas descritas, observamos a los jugadores ataviados con un cinturón al que se ha denominado yugo y un protector en forma de hacha o palma.

Estos atavíos que funcionaban como protectores del cuerpo de los jugadores y como equipamiento para el juego mismo, debieron haber sido de cuero o algún otro material lo suficientemente duro para pegar a la pesada pelota de hule, pero lo suficientemente ligero y flexible para permitir los ágiles movimientos de los jugadores. Conocemos las formas de estos aditamentos por su representación en pintura o en bajorrelieve como parafernalia de los jugadores y también porque los objetos mismos fueron esculpidos en piedra. Por su peso y dureza, estos objetos en piedra no deben haber servido para la práctica del juego mismo, pero sí lo evocaban. Estos objetos han sido hallados a menudo en contextos funerarios.

Particularmente durante el Clásico tardío, el Centro de Veracruz constituyó un foco fundamental de este complejo de yugos, hachas y palmas (estos nombres, cabe aclararlo, corresponden a su forma y no a su función). Las formas son lisas o decoradas con un estilo barroco lleno de vírgulas, similar al de los bajorrelieves de Tajín. Con frecuencia, los yugos aparecen decorados con la representación de un monstruo telúrico. Las hachas y las palmas presentan decoraciones diversas, las hay con rostros

***Vale la pena destacar el complejo de yugos, hachas y palmas mencionado al describir el atavío de los jugadores de pelota. Si bien este complejo es conocido en una buena parte del territorio mesoamericano, es en el área del Centro de Veracruz donde se ubica su principal centro de desarrollo. En todas las escenas descritas, observamos a los jugadores ataviados con un cinturón al que se ha denominado yugo y un protector en forma de hacha o palma.***

humanos, manos, animales, a menudo aves, incluso las hay que representan personajes humanos sobre formas arquitectónicas con nichos, evocando la arquitectura de El Tajín.

## El Panteón

Por todo lo aquí referido, es evidente que estamos frente a una importante dinámica cultural que incidió en los aspectos religiosos. Intentaremos dilucidar ahora cuáles fueron los dioses a los que se rindió culto. Utilizaremos los nombres de estos dioses en náhuatl, a partir de la identificación de las características propias de estos entes en el altiplano. Reconocemos, sin embargo, que sus nombres pudieron haber cambiado según las variantes y las lenguas habladas en la costa del Golfo. Pocos o nulos son los trabajos que nos permitan conocer dichos nombres. Además, la nomenclatura mexicana, utilizada aquí por analogía, irrumpió en buena parte del Centro de Veracruz que durante el Posclásico tardío estaba en franco proceso de nahuatlización.

La deidad dual, Ometecuhtli, que es además un concepto omnipresente en Mesoamérica, preside las escenas centrales plasmadas en los bajorrelieves del Juego de Pelota Sur en Tajín. Se le representó con un solo rostro y dos cuerpos. En efecto, la dualidad significó una concepción filosófica del universo a partir de la cual éste estaría formado siempre por contrarios en perfecto equilibrio: día y noche, masculino y femenino, luz y oscuridad, caliente y frío.

Quetzalcóatl, la serpiente emplumada aparece a menudo representado como tal. Cabe señalar aquí que la dedicación del sitio de Tajín a esta deidad corresponde perfectamente a su temporalidad, el Clásico tardío, momento cuando ocurre en toda Mesoamérica un movimiento mesiánico dedicado a este dios al que se rinde culto en las principales ciudades florecientes en la época. De hecho, el ritual del Juego de Pelota, tan importante en el sitio de Tajín, estaba dedicado a él. Tenemos evidencia de su culto en otros sitios del Centro de Veracruz. En el Zapotal, por ejemplo, una figura cerámica porta su característico pectoral que consiste en un caracol cortado. La representación geométrica de este diseño forma, precisamente, la greca escalonada que aparece como *leit motif* en varios sitios, particularmente en El Tajín donde decora la arquitectura, la escultura, la cerámica, y donde se le representó de manera colosal en un muro que visto en planta describe su forma, la llamada gran Xicalcolihqui cuyo interior encierra una hectárea de terreno que incluye varias estructuras arquitectónicas piramidales.

***La deidad dual, Ometecuhtli, que es además un concepto omnipresente en Mesoamérica, preside las escenas centrales plasmadas en los bajorrelieves del Juego de Pelota Sur en Tajín. Se le representó con un solo rostro y dos cuerpos. En efecto, la dualidad significó una concepción filosófica del universo a partir de la cual éste estaría formado siempre por contrarios en perfecto equilibrio: día y noche, masculino y femenino, luz y oscuridad, caliente y frío.***

***El dios de la muerte, Mictlantecuhtli, aparece representado en esculturas tan impactantes como la del sitio de Los Cerros realizada en terracota y decorada con chapopote o la de El Zapotal esculpida en barro sin cocción y policromada con pigmentos minerales. En Tajín su representación está esculpida en bajorrelieve sobre las cuatro esquinas de las canchas del Juego de Pelota Sur y en cambio no aparece en los tableros centrales del mismo.***

Su compañero, gemelo o nagual, el dios Xólotl con cabeza de perro también aparece representado en los bajorrelieves de este sitio.

Hay en Tajín un bajorrelieve esculpido en todas las caras de un prisma triangular que muestra un personaje conocido como Dios Tajín. Lleva el rostro descarnado, sobre su cabeza aparecen signos de vegetación y porta en las manos un signo del rayo. Hace alusión, entonces, a la muerte, a la vegetación y a la tormenta, aglutinando las advocaciones de varias divinidades. De hecho, nos parece que en Tajín las deidades de la lluvia y el viento estaban fusionadas. Hemos mencionado ya que a lo largo del desarrollo mesoamericano se dieron estas fusiones y fisiones en los seres divinos, lo cual es válido y observable también en la costa del Golfo.

Una deidad propia de esta área del Centro de Veracruz es un personaje de cuerpo humano y cabeza de ave frecuentemente representado en bajorrelieves en Tajín. Suele llevar un pectoral. Se le asocia al sol y aparece descendiendo sobre los sacrificados del Juego de Pelota. Aparece esculpido en barro con características similares en el sitio de El Zapotal. Así, cerca de las cihuateteo, estaría representado el dios solar descendente, el del oeste, el que acompañan las mujeres muertas desde el cenit hasta su ocaso.

Los ya mencionados dioses narigudos asociados a la fertilidad, bien podrían guardar relación con esta deidad mitad ave, mitad hombre, pues su tocado describe un ave descendente, como lo son estos personajes, y la enorme nariz bien puede hacer alusión precisamente al pico de un ave. También se ha sugerido su asociación con el sol descendente, lo que confirmaría la correspondencia entre estos dioses narigudos y la deidad ave-hombre.

El dios de la muerte, Mictlantecuhtli, es un personaje bien conocido en el área. Aparece representado en esculturas tan impactantes como la del sitio de Los Cerros realizada en terracota y decorada con chapopote o la de El Zapotal esculpida en barro sin cocción y policromada con pigmentos minerales. En Tajín su representación está esculpida en bajorrelieve sobre las cuatro esquinas de las canchas del Juego de Pelota Sur y en cambio no aparece en los tableros centrales del mismo.

Encontramos también en Tajín un par de gemelos representados en escenas de las columnas. La asociación con mitos de toda Mesoamérica es clara. Pueden estar asociados al mito

***La cosmovisión prehispánica sobrevive hasta nuestros días en los mitos, los ritos, la decoración de la ropa, y el lenguaje de los grupos indígenas. A veces el significado de estos elementos se ha olvidado, sin embargo su estructura puede dilucidarse. La visión del universo indígena corresponde perfectamente a lo revisado para la época prehispánica: hay un plano vertical dividido en abajo, en medio y arriba; y un plano horizontal que tiene cuatro direcciones.***

de la creación del sol y la luna, y bien puede tratarse de los gemelos protagonistas del libro maya del Popol Vuh. En las columnas (como en el mencionado texto maya) hay una clara asociación de estos personajes con el Juego de Pelota. Aparecen ataviados como jugadores con la pelota a sus pies y cerca de una representación del Dios de la muerte. En el sitio de El Zapotal, los gemelos están también representados portando una caja o urna.

En Tajín hay pocas representaciones femeninas, pero en otros sitios del área sí se rindió un culto explícito a deidades femeninas. Ya mencionamos las estremecedoras cihuateteo de El Zapotal, las mujeres convertidas en diosas al morir en el trance del parto y que acompañan al sol descendente. Cabe mencionarse ahora el complejo de figurillas cerámicas de Xipe-Tlazolteótl sobre cuyo rostro aparece la piel de un sacrificado. Reconocemos así otra asociación macabra de figuras femeninas esta vez con sacrificados desollados. Estas figurillas aparecen a menudo en sitios de la región central del llamado Totonacapan, mismos en los que se encuentran en número abundante las representaciones de los dioses narigudos durante el Clásico temprano.

Se ha sugerido, por otra parte, que las figurillas sonrientes estarían dedicadas a Macuilxóchitl Xochipilli, alegre deidad asociada a la música y la danza. De esta manera reconocemos la existencia de varias deidades femeninas, tanto las alegres asociadas a la vida como las macabras lidiadoras de la reproducción que les condujo a su propia muerte.

El fuego es un elemento que hemos reconocido como importante, incluso central en algunas escenas. Seguramente el viejo dios del fuego, Huehuetéotl, también recibió culto. Contamos con representaciones de esta deidad con su brasero y el rostro arrugado por su avanzada edad en sitios en la región de los Tuxtlas, como Cerro de las Mesas, al sur del llamado Totonacapan.

Encontramos, asimismo, notables representaciones de Xipe-Totec, nuestro señor el desollado, asociado a la fertilidad y renovación agrícola, tenemos ejemplares procedentes del sur del Totonacapan, como en los sitios de Madereros, Tlalixcoyan y La Mojarra, que fueron modelados en cerámica. Hay también representaciones de esta deidad más al norte, en sitios como Aparicio, las cuales fueron esculpidas sobre piedra.

Se han descubierto representaciones de Tláloc, dios de la lluvia, con sus características anteojeras y boca dentada reali-

zadas en bajorrelieve en el sitio de El Tajín, y también hay un personaje modelado en barro que porta sus anteojeras que fue hallado en la importante ofrenda de El Zapotal, asimismo, su rostro se representa en vasijas cerámicas como las de Isla de Sacrificios.

La tierra deificada es representada por un monstruo telúrico. Desde épocas tempranas se le representó en la base de los monumentos como las estelas en La Mixtequilla. Aparece posteriormente en Tajín, sobre los bajorrelieves ya descritos, devorando al sol en las columnas o dentro de la pirámide del Tablero del Árbol, así como en los yugos ya aludidos y que se diseminan en toda el área.

## **La cosmovisión hoy**

La cosmovisión prehispánica sobrevive hasta nuestros días en los mitos, los ritos, la decoración de la ropa, y el lenguaje de los grupos indígenas. A veces el significado de estos elementos se ha olvidado, sin embargo su estructura puede dilucidarse. La visión del universo indígena corresponde perfectamente a lo revisado para la época prehispánica: hay un plano vertical dividido en abajo, en medio y arriba; y un plano horizontal que tiene cuatro direcciones.

Hoy en día, a pesar de la supervivencia de la cosmología y la cosmogonía prehispánicas, las creencias y las prácticas religiosas del área se hallan entrelazadas de manera sincrética con ideas y rituales católicos. A más de 500 años de la llegada de los españoles, es claro el éxito alcanzado en el terreno de la imposición de lengua, costumbres y credo europeos. Sin embargo, con frecuencia encontramos entre los grupos indígenas que las creencias aparentemente católicas se entrelazan con ideas prehispánicas. Sus fieles y practicantes no podrían disociar unas de otras, los entrelaces son intrincados e insolubles.

A menudo, de igual forma, en los rituales asociados a las fiestas patronales de cada pueblo, o en celebraciones ampliamente expandidas, como el Día de Muertos, vemos convivir la liturgia católica con rituales que bien podrían calificarse de paganos, y que no son sino reminiscencias del ámbito sagrado del mundo mesoamericano prehispánico.

## Bibliografía

Arellanos Melgarejo, Ramón, *La arquitectura monumental postclásica de Quiahuiztlan*, Estudio monográfico, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1997.

*Arqueología Mexicana*, Revista bimestral, Ed. Raíces-INAH, vol. I, núm.5, dic. 93-ene. 94pp.

Brüggemann, Jürgen Kurt et.al., *Zempoala: el estudio de una ciudad prehispánica*, INAH, (Colección Científica: 232), 1991.

\_\_\_\_\_, et.al, *Tajín*, Xalapa, Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.

Ladrón de Guevara, Sara, *Imagen y pensamiento en El Tajín*, UV-INAH, México, 1999.

\_\_\_\_\_, "Las deidades del Tajín", en Varios autores 1999 *Antropología e Historia en Veracruz*, Xalapa, Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz-Instituto de Antropología e Historia de la Universidad Veracruzana, 1999, pp. 197-218.

López Austin, Alfredo, "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", en *Anales de Antropología*, T. II, Vol. XX, México, IIA-UNAM, 1983, pp. 75-87.

\_\_\_\_\_, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial (Alianza Estudios), Antropología, México, 1990.

Lumholtz, Carl, *El México desconocido, Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental*, (Trad. Balbino Dávalos), Scribner's Sons, 2ts. Nueva York, 1904.

Manrique, Leonardo (Coord.), *Lingüística*, Atlas cultural de México, INAH-SEP Planeta, México, 1988.

Márquez Rodríguez, María Gabriela y Raúl García Flores (Recopilación y selección), *Totonacapan: mitos y leyendas*, Universidad Veracruzana, (Colección Rescate), Xalapa, Veracruz, 1993.

Medellín Zenil, Alfonso, *Cerámicas del Totonacapan. Exploraciones arqueológicas en el Centro de Veracruz*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 1960.

Ochoa, Lorenzo, *Huastecos y Totonacos. Una antología histórico-cultural*, CONACULTA, México, 1989.

Oropeza Escobar, Minerva, *Aproximación interpretativa al mito totonaca "Juan Aktzin y el Diluvio"* 2 ts., tesis de Maestría en Antropología Social, ms., CIESAS-Golfo, Xalapa, Veracruz, 1994.

*POPOL VUH*, Las antiguas historias del Quiché, San José Costa Rica, Educa Editorial (Col. Aula).

Vázquez Zárate, Sergio, "Hacia una redefinición del Concepto Totonacapan", en Varios autores *Antropología e Historia en Veracruz*, Gobierno del Estado de Veracruz-Instituto de Antropología e Historia de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 1999, pp. 323-336.

Velasco Toro, José y Félix Báez-Jorge (Coord.), *Ensayos sobre la cultura de Veracruz*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 2000.

Williams, Roberto, "Trueno Viejo: Huracán: Chac Mool" *Tlatoani*, Núm.8-9, Sociedad de Alumnos de la ENAH, México, noviembre 1954, p.77.

# El Totonacapan y la cuestión totonaca

Gustavo A. Ramírez Castilla

*Se entiende por Totonacapan el territorio ocupado por la etnia totonaca (Melgarejo Vivanco, 1975, Medellín Zenil, 1963, García Payón, 1947 y 1948). Sin embargo, dicho territorio delimitado con base en las fuentes históricas del siglo XVI, se constriñe a una parte de la región central de Veracruz comprendida entre los ríos Huitzilapan en La Antigua y Cazones. Área en la que coexistían al menos totonacas, nahuas, tepehuas y huastecos, lo que ya plantea una contradicción con nuestra primera definición.*

*Son algunos materiales arqueológicos procedentes de zonas ubicadas dentro y fuera de los límites arriba señalados, los que se han caracterizado como el “sumum de la cultura totonaca” (García Payón, 1978), a pesar de que no muestran relaciones directas ni estrechas con el territorio ni cultura totonacas. ¿Qué es entonces lo totonaca y qué el Totonacapan?*

En el presente ensayo se intentará mostrar qué opiniones vertidas a la ligera e incluso situaciones ajenas a la ciencia, han contribuido a crear un caos que ha mantenido confundida la investigación arqueológica del centro de Veracruz. Asimismo que Totonacapan es un concepto territorial, mientras que desde el punto de vista arqueológico es Veracruz Central una región variada y culturalmente compleja, que requiere de estudios más profundos para su comprensión. Finalmente, que lo totonaco aún espera por definirse arqueológicamente hablando, y que étnicamente no ha podido relacionarse con El Tajín ni con los totonacas vivos.

## Totonacapan

De acuerdo con Kelly y Palerm, los límites del Totonacapan para el siglo XVI comprenderían por el norte el río Cazones, hasta el río de La Antigua por el sur, incluyendo grandes porciones de la Sierra Madre, la Sierra Norte de Puebla, que comprende parcialmente al estado de Hidalgo (Kelly y Palerm, 1952; García Payón, 1958). Es posible, sin embargo, que tal delimitación vigente bajo el dominio mexica, muestre un territorio menor, pues hay opiniones acerca de que antes del contacto europeo, sus límites se disparaban hasta el río Tuxpan por el norte, y el Papaloapan por el sur, y hasta Tlatlahuqui, Zacapoaxtla y Tulancingo hacia el poniente (García Payón, 1958); pero, qué tanto tiempo antes, aún no lo sabemos.

Sobre el origen de los totonacas las fuentes históricas han registrado algunos mitos contradictorios: La *Relación de Xonotla y Tetela* del Corregidor Juan González (1581), asienta que llegaron “de la parte por donde sale el sol, el oriente y que... por esta razón, la llaman así, gente que viene de donde sale el sol” (Brizuela, 1992). Torquemada, por su parte, indica que son procedentes de Chicomoztoc –lugar de las siete cuevas-, de donde salieron con los xalpanecas, luego se detienen en Teotihuacan en donde erigen las pirámides del Sol y la Luna, para posteriormente emigrar hacia Atenamitic “...que es ahora el pueblo de Zacatlán...y cuatro leguas más abajo entre unas sierras ásperas y altas fundaron su capital Mixquihuacan (Torquemada, 1975). En su capital –siguiendo a Torquemada– gobernarían durante 800 años.

Desde luego no hay evidencia que sustente a los totonacas como constructores de los monumentos más importantes de “la ciudad de los dioses”, y tal argumentación parece más un intento por ligarse a un linaje prestigiado antiguo que les permitiera posicionarse o aliarse con los señoríos que dominaron el valle de México y sus alrededores, entre el proceso de recomposición de fuerzas posterior a la caída de Teotihuacan y el advenimiento de la Triple Alianza. Sin embargo algunos arqueólogos como García Payón (1949), Medellín (1963) y más recientemente Piña Chan (1999), sostienen que los totonacas, o al menos una fracción de ellos, eran teotihuacanos o que se aculturaron tras permanecer un tiempo en la gran ciudad para luego emigrar a la costa trayendo elementos de la cultura teotihuacana (Piña Chan y Castillo Peña, 1999: 91-97). Cabe añadir que la presencia teotihuacana desde Tikal a la Mixtequilla y la Huasteca ha tenido explicaciones más plausibles que no involucran a totonacas aculturados.

La hipótesis más aceptada es que los totonacos habitaban originalmente en la sierra de Puebla, de donde descendieron para poblar la costa presionados por la expansión tolteca y chichimeca, entre los siglos IX y XII (Kelly, 1953, García Payón, 1958). Los lingüistas, por su parte, proponen que a lo largo de la costa



**De acuerdo con Kelly y Palerm, los límites del Totonacapan para el siglo XVI comprenderían por el norte el río Cazones, hasta el río de La Antigua por el sur, incluyendo grandes porciones de la Sierra Madre, la Sierra Norte de Puebla, que comprende parcialmente al estado de Hidalgo**

del Golfo existió un *substratum* de gente macro-mayense, cuya unidad se perdió hace 3600 años formando dos ramas: la mayense que incluye al huasteco y al totozoque que abarca al totonaco y el tepehua (Williams, R. 1963: 38). Wonderly considera que las semejanzas entre las lenguas maya, zoque y totonaca, que conforman el macromaya son tan pocas y generales, que no son suficientes para establecer tal parentesco (Wonderly, W., en Ochoa, L. 1990: 304). E incluso, considerándola ahora como una familia totalmente distinta, algunos lingüistas la ubican ocupando una amplia extensión de Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas hacia el 2500 a. C. (Manrique, L., 1994).

Esta misma familia, en constante movimiento hacia el sur, finalmente se introduciría a la costa separando a los macromayenses hacia el 600 a. C (Ídem). Otros ubican este mismo fenómeno hasta el 300 de la era (Wolf, 1967: 44). La larga coexistencia entre totonacos con nahuas y otomíes en el noroeste de la costa, y entre tepehuas y huastecos en el noreste, indujo al bilingüismo, particularmente del totonaco-nahua (Palerm, A. en Ochoa, L. 1990: 295) como todavía se observa, e incluso al trilingüismo, con mayor énfasis en la sierra poblana (García Payón, J. 1958). Como vemos, el problema paleolingüístico de los totonacos aún tiene grandes escollos que salvar.

Durante el reinado de Ahuizotl (1486-1502), las campañas militares ampliaron su dominio sobre extensas regiones de Mesoamérica, desde la Huasteca hasta Guatemala (Florescano, 1983: 38). Durante este periodo el Totonacapan cayó bajo la sujeción de la Triple Alianza, asimilando modelos y prácticas culturales del altiplano.

**Algunos arqueólogos como García Payón (1949), Medellín (1963) y más recientemente Piña Chan (1999), sostienen que los totonacas, o al menos una fracción de ellos, eran teotihuacanos o que se aculturaron tras permanecer un tiempo en la gran ciudad para luego emigrar a la costa trayendo elementos de la cultura teotihuacana.**

Para el momento del contacto europeo, el Totonacapan formaba parte del sistema tributario mexica, encontrándose rodeado de importantes señoríos que también habían caído en manos de la Triple Alianza como Oxitipan y Tziccoac en la Huasteca, Cuetlaxtlan y Tochtepec, en el sur. Por el occidente limitaba con tres señoríos independientes: Meztitlán, Tlaxcallan y Teotitlán, este último, además, aliado del imperio. La explotación económica aunada a los abusos de la Triple Alianza, motivaron a Xicomecoatl, cacique de Cempoala a unirse con Hernán Cortés, al percatarse de la oportunidad para sacudirse el yugo mexica. Para este momento el Totonacapan habría perdido grandes porciones de territorio que quedaron fuera del control de Cempoala, limitándose su área de influencia a la región comprendida entre los ríos Cazones y La Antigua. Algunas poblaciones contemporáneas comprendidas en dicha región eran: Quiahuiztlan, Xiuhtetelco, Nautla, Oceloapan, Isla de Sacrificios, Mozomboa y Cempoala, entre otros (García Payón, 1949, Brüggemann, 1997).

Al analizar los elementos culturales prevaletentes en los pueblos arriba mencionados, identificados plenamente como de población totonaca, percibimos que difieren de los que tradicionalmente les han sido adjudicados. Es decir, los objetos arqueológicos que regularmente son identificados como totonacas incluyen entre otros las cerámicas de pasta fina, las "caritas sonrientes", el complejo hachas-yugos-palmas, la arquitectura y relieves en estilo Tajín, y el complejo cultural de Remojadas, este último erróneamente considerado como origen de todo lo anterior; sin embargo, puede percibirse que entre unos y otros elementos hay una importante diferencia cronológica y espacial que los distancia, además de sus obvias

diferencias en cuanto a forma y estilo que discutiremos adelante.

En cuanto a aquellos elementos relacionados con los asentamientos totonacos arriba referidos, encontramos que casi todos ellos pertenecen a una tradición ajena a la costa del Golfo que se hacen presentes a partir del siglo XII, precisamente con el arribo de los totonacos. Dicha tradición tiene su raíz en el valle de Puebla-Tlaxcala, más precisamente en la región de Cholula, Puebla. Después del siglo XIV, el dominio de la Triple Alianza en la región introduciría, además, elementos ideológicos y plásticos propios de la cuenca de México. Cempoala se convierte en tributaria de Texcoco, por ejemplo, razón por la que no aparece registrada en la *Matrícula de Tributos* que incluye sólo a los pueblos tributarios de Tenochtitlan.

Algunos elementos característicos de esta tradición nahua son, en orden de importancia, la cerámica del tipo cholulteca III, perteneciente al complejo Mixteco-Puebla, el tipo fondo sellado III y IV, y al final la cerámica Azteca (García Payón, 1949, Lira López, 1991, Brüggemann, 1997).

Junto con las anteriores aparecen también importantes cantidades de cerámica fina de tradición costeña como Isla de Sacrificios, Tres Picos y Anaranjada fina. En segundo lugar la arquitectura, caracterizada por su sistema constructivo a base de piedra de río, para construir plataformas y edificios de dos o más cuerpos cuadrangulares, con escalinatas centrales flanqueadas por gruesas alfardas rectas. Presencia de altares cuadrangulares con cuatro escalinatas, templos de planta mixta (rectangular-circular), dedicados al dios Ehécatl. Murallas que delimitan espacios urbanos. Uso de almenas para rematar edificios, presencia de tumbas en forma de fosas cuadradas, ovaladas, circulares o cónicas, y las de tipo mausoleo que aparecen en Quiahuiztlan, Pompeya y Misantla (García Payón, 1949).

Presencia de elementos ideológicos claramente ligados a la cultura náhuatl de la cuenca de México plasmados en la pintura mural, escultura de grandes dimensiones modelada en arcilla o argamasa de cal -el ejemplo más sobresaliente de esta es el chac mool encontrado por Francisco del Paso y Troncoso en el Edificio de las Chimeneas, en Cempoala (Ídem).

Así, podemos observar claramente que, al referirnos al Totonacapan, se hace alu-



sión a un concepto de orden histórico y territorial vigente en el siglo XVI, pero de ninguna manera a una región cultural exclusiva o primordialmente de la etnia totonaca.

Sin embargo, la confusión que ha imperado en la identificación de lo totonaca, ha mantenido en jaque a la arqueología veracruzana y dividida la opinión de los arqueólogos entre los que identifican sin mayor cuestionamiento todos los elementos culturales del centro de Veracruz como totonacos (Seler, 1915, Fewkes, 1907, Krickeberg, 1933, Medellín Zenil, 1963, Melgarejo Vivanco, 1975), los que sostienen que los totonacos tienen una ascendencia o aculturación teotihuacana (García Payón, 1949, Medellín Zenil, 1963, Piña Chan y Castillo Peña, 1999), los que opinan que los totonacos han estado presentes en el centro de Veracruz, que parte de la tradición costeña es atribuible a estos siendo posteriormente nahuatizados (Staub, Arellanos, 1997, Vázquez Zárate, 1999), y los que sostienen que los totonacos son un pueblo nahuatizado que trajo en su migración hacia la costa, la cultura del altiplano alrededor del siglo XII (Brüggemann, 1991, Lira López, 1997). Sin embargo, tal enredo tiene gran parte de su origen en opiniones infundadas de distinto orden, vertidas desde finales del siglo XIX, que vale la pena recordar.

El centro de Veracruz ha sido ocupado por diversas culturas a las que se ha identificado como estadios de una secuencia evolutiva de la cultura totonaca que iniciaría en la etapa lítica -antes Arcaico- (7,000-2,400 a. C.) y terminaría con la conquista española (1521).

Esta tesis evolucionista sostenida principalmente por Melgarejo Vivanco (1975) Medellín Zenil (1963) y en menor grado por García Payón (1958), resulta insostenible bajo un análisis riguroso de los materiales arqueológicos, principalmente de aquellos diferentes a la cerámica en los que la fuerza de la expresión artística es más evidente. Dichos materiales originarios de zonas espaciales y cronológicamente distintas, han sido mezcladas a tal grado, pretendiendo homogeneizar sus características, que en la confusión se han desvanecido sus contradicciones, apareciendo entonces como una cultura uniforme que se ha manifestado a través de "los nichos", volutas y entrelaces abigarrados, figurillas sonrientes, hachas -yugos y palmas, la danza del volador y las tumbas mausoleo. Tal equívoco, tiene una larga historia que empieza con Eduard Seler; el primero en atribuir la paternidad totonaca a la pirámide de los Nichos hacia 1904. Opinión a la que se sumaron posteriormente Fewkes, Galindo y Villa, Francisco del paso y Troncoso, Krickeberg y Hellen Spinden. La enorme colección de objetos arqueológicos de las más diversas formas y estilos que reunió el entonces gobernador veracruzano Teodoro A. Dehesa, alimentó el interés de los arqueólogos y fraguó la confusión en los años anteriores a la revolución mexicana.

Las investigaciones arqueológicas que se desarrollaron en El Tajín entre 1920 y 1930, dividen la opinión de los investigadores: Enrique Juan Palacios atribuye el origen de sus construcciones a los toltecas (Covarrubias, M. 1965: 244), mientras que Du Solier, opina que son huastecas (Ídem.). Entre 1930 y 1970, García Payón decide en momentos diferentes, primero, negar el origen totonaca de El Tajín, y luego, quizá convencido o presionado por los argumentos de Melgarejo Vivanco en la mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología de 1952, apoyar la idea de tal origen, aunque señala las contradicciones existentes entre Cempoala y Tajín con el complejo hachas-yugos-palmas. Por esa

***La explotación económica aunada a los abusos de la Triple Alianza, motivaron a Xicomecoatl, cacique de Cempoala a unirse con Hernán Cortés, al percatarse de la oportunidad para sacudirse el yugo mexicana. Para este momento el Totonacapan habría perdido grandes porciones de territorio que quedaron fuera del control de Cempoala, limitándose su área de influencia a la región comprendida entre los ríos Cazones y La Antigua.***

época también, el doctor Ignacio Bernal considera que hay una fusión de elementos nahua-tononacos (Ídem.), conciliando de alguna manera las corrientes vieja y nueva. Poco tiempo después, otros investigadores reconsideraron la posibilidad de que los verdaderos constructores de El Tajín fueran totonacos, arguyendo principalmente el hecho de que la ciudad se edificó en una región de población fundamentalmente totonaca.

Posteriormente, Melgarejo Vivanco (1975) define el Totonacapan como territorio de los totonacos, englobando los materiales de Tajín dentro de este concepto; y más tarde, Alfonso Medellín Zenil, siguiendo la línea de Melgarejo, delimita dicha región basándose en materiales arqueológicos como las figuras sonrientes, el complejo hachas-yugos-palmas y la cerámica fina, las esculturas huecas monumentales y la arquitectura de Cempoala y Tajín (Medellín Zenil, 1963), que resultan de materia, forma y estilo, a todas luces, contradictorios. Sin embargo, soslayando estas terribles diferencias, el concepto se aceptó y validó. La popularidad de la idea de cultura totonaca o estilo totonaca, como suma de los elementos mencionados, se estableció definitiva e incuestionablemente en la arqueología mesoamericana, sin grandes cambios hasta hoy.

Es Tatiana Proskouriakoff (1954) quien, tratando de sentar bases más firmes para diferenciar los estilos contradictorios de las esculturas encontradas dentro del Totonacapan, los identifica como Estilo de Veracruz Clásico (en Covarrubias, Op. Cit.: 192), haciendo énfasis en su temporalidad y coexistencia más que en su origen común. Desafortunadamente no tuvo mucha aceptación entre los arqueólogos veracruzanos quienes han preferido clasificar sus materiales como de estilo totonaco, haciendo poco caso de la problemática que implica.

García Payón fue el primero en aceptar y discutir abiertamente las discrepancias que no encajan con el esquema del desarrollo de un Tajín totonaco, como la trilogía hachas-yugos-palmas, las figurillas o caritas sonrientes, la arquitectura de Tajín y el estilo de sus relieves (García Payón, 1978:440); elementos que evidentemente comparten rasgos estilísticos, pero no la misma extensión geográfica ni cronológica. Aún así, tampoco pudo escapar a las presiones oficialistas que pregonaban el florecimiento totonaca de Veracruz, cuya máxima expresión de sus logros culturales se simbolizó en El Tajín, particularmente en la Pirámide de los Nichos. Con esta postura de política populachera las "caritas sonrientes", la pirámide con nichos, los voladores de Papantla y la vainilla se han convertido también, paradójicamente, en el estereotipo del veracruzano (jarocho) alegre y sensual.

***García Payón fue el primero en aceptar y discutir abiertamente las discrepancias que no encajan con el esquema del desarrollo de un Tajín totonaco, como la trilogía hachas-yugos-palmas, las figurillas o caritas sonrientes, la arquitectura de Tajín y el estilo de sus relieves; elementos que evidentemente comparten rasgos estilísticos, pero no la misma extensión geográfica ni cronológica.***

En Veracruz Central pueden distinguirse varias tradiciones culturales, representadas por objetos que guardan entre sí relaciones de forma y estilo. Unas, en algún momento, adoptaron también elementos del “estilo Tajín”, para decorar objetos, otras siguieron su propio camino. Mi opinión es que en tanto no se lleve a cabo un análisis más profundo de los elementos culturales que identifican, y a la vez diferencian a las distintas culturas del centro de Veracruz, que permitan establecer regiones culturales, similar a las que se establecieron para el noreste de México por Kirchhoff (1943) y Jiménez Moreno (1962), y más recientemente el autor (Ramírez Castilla G.A., 2004) para Tamaulipas, es conveniente evitar el uso del concepto Totonacapan –que como vimos tiene implicaciones- y en su lugar aplicar el término Veracruz Central desarrollado por Proskouriakoff. Veamos entonces algunos de los principales complejos culturales que existen en el Veracruz central.

### **Veracruz Central**

Geográficamente, su extensión aceptada con base en evidencia arqueológica, estaría delimitada aproximadamente de la siguiente manera: al sur desde el río Cotaxtla, hasta Amatlán de Pérez Figueroa, Oaxaca. Desde este punto, siguiendo una línea paralela hacia la Sierra Madre Oriental, pasando por los estados de Hidalgo y Puebla, hasta Huauchinango, por el oeste, y desde éste último punto hacia la costa, siguiendo la trayectoria del río Czones, límite con la Huasteca, por el norte. El Golfo de México marcaría el límite oriental, incluyendo las islas ocupadas durante la época prehispánica.

### **Cultura Remojadas**

Se caracteriza por las figurillas modeladas a mano, con ojos en pastillaje del tipo Grano de café, miembros rudimentarios y pintura de chapopote en el pelo, ojos, mejillas y dientes, por lo general. Estas figurillas representan personajes de los dos sexos, con sus atuendos y tocados, mostrando también tatuajes o escarificaciones. La decoración en chapopote se aplica también en representaciones de animales. A este tipo de figurillas se asocia una cerámica negra pulida y brillante, roja, crema y café, con decoración incisa o acanalada y pintura al negativo de color negro, la cual parece tener relaciones antiguas con la zona olmeca (Piña Chan, R. 1978.: 151). Cronológicamente se ubica entre el Clásico temprano y el Clásico tardío (100 –600 d. C.).

### **Escultura monumental de piedra**

Localizada principalmente en Los Ídolos, Misantla. Esta ha sido ubicada temporalmente para el periodo Clásico tardío (600 – 900 d.c.), (García Payón., J. 1978: 437). Sus características han sido relacionadas con las grandes esculturas olmecas; sin embargo, salta a la vista la distancia espacial y temporal. Esta

tradicción se encuentra poco difundida, concentrándose básicamente en la región aledaña a Misantla.

### **Escultura monumental de barro y figuras sonrientes**

Otro interesante complejo lo constituye la “monumental escultura realista de barro-figurillas sonrientes”. Las recientes investigaciones de Stark, Daneels y Lira, indican que el principal centro de producción se encuentra en la zona semiárida de Veracruz, hasta la cuenca del Papaloapan, incluyendo La Mixtequilla, Nopiloa y Remojadas (Vázquez Zárate, 1999.) Su presencia cronológica abarca por lo menos desde el Clásico temprano al tardío (300–600 d. C.) (Ortiz Ceballos, 1994: 19).

Las monumentales esculturas realistas de barro son predominantemente huecas, de medianas o grandes dimensiones, con acabado fino y pintura. Representan principalmente a mujeres semidesnudas muertas en el parto o cihuateteo con tocados y adornos corporales. Se encuentran también guerreros armados, con el rostro pintado, representaciones de dioses como Xipe y Tlazolteotl (Ídem). Corresponde también a esta tradición la monumental escultura en barro crudo del Mictlantecuhtli sedente de El Zapotal. Las figuras sonrientes se concentran sobre todo en el área Tlalixcoyan-Remojadas-Tierra Blanca (García Payón, J. 1978), pero su tradición parece estar relacionada también con las figuras silbatos de los Cerros, en la región de los Tuxtles; que a su vez comparten relaciones con las de Jaina, Campeche (Ídem).

De acuerdo con García Payón, las extraordinarias figurillas sonrientes tuvieron un desarrollo de cinco siglos, en los que su distribución se limitó a una pequeña región. Nuevos fechamientos amplían su presencia desde el Clásico tardío hasta el Posclásico temprano (600-1,200 d. C.) (Ortiz Ceballos, Op. cit.).

En asociación a este complejo, se encuentran los “dioses narigudos” que de acuerdo con Manuel Torres estarían relacionados con el culto solar (Torres Guzmán, 1999: 313) o con el Ave Descendente de tradición maya, de acuerdo con Ignacio León Pérez (1997). No obstante su presencia no está ligada intrínsecamente a la escultura monumental de barro, pues su distribución es mucho más amplia.

### **Hachas- Yugos - Palmas**

Representan el complejo más intrigante y analizado por los investigadores, dada su aparente relación con El Tajín, en cuyos tableros se observan jugadores de pelota ataviados con yugos y palmas. Se ha sugerido que son reproducciones en piedra de estos mismos elementos elaborados originalmente en materiales perecederos, para servir como ofrendas a los jugadores de pelota muertos (Brüggemann, 1995: 22). Esta asociación aún no ha encontrado ningún sustento arqueológico, puesto que no se ha registrado un hallazgo en ese contexto; pero no habiendo otra explicación más plausible merece al menos el beneficio de la duda.

Cronológicamente este complejo se ha datado para el Clásico tardío, a excepción de los yugos que posiblemente sean más tempranos. Su distribución se ha establecido desde el centro de Veracruz y Los Tuxtles, hasta Oaxaca, Chiapas, altiplano central, la Huasteca, Río Verde, Guatemala, Honduras y El Salvador, exceptuando las palmas que tienen una distribución restringida, siguiendo la Sierra Madre Oriental desde Espinal hasta Río Blanco-Papaloapan (Vázquez Zárate, 1999). La micro distribución de las Palmas muestra que el tema de “ cabezas humanas” y

“zoomorfo” se encuentra concentrado en una amplia región entre Tajín y Tlacolulan, el tipo “geométrico” desde Nautla a Xico; y representaciones de “cuerpos humanos” entre Tlacolulan, Xico y Actopan (Sánchez Olvera, en Vázquez Zárate, 1999).

Sigue siendo un misterio el por qué mientras los yugos y hachas votivas tuvieron una difusión tan amplia, las palmas no. En el área maya, particularmente en Guatemala, la palma fue sustituida por esculturas de piedra en forma de hongo, pertenecientes a la fase Miraflores. Yugos y hachas votivas se asocian con este elemento para constituir una trilogía distinta a la de la costa del Golfo.

### **Arquitectura y estilo Tajín**

Situado en el extremo norte de Veracruz Central, la arquitectura de El Tajín se caracteriza por el uso del tablero con nichos y grecas escalonadas, las “cornisas voladas” o de talud invertido, el falso arco, el túnel en zig zag y las losas de concreto de cal. A esto deben añadirse los juegos de pelota y la gran Xicalcolihqui como construcciones que destacan por su variedad las primeras, y por su unicidad la segunda.

Lagunilla, Corralillos, Yohualichan, Xiuhtetelco, Morelos-Paxil, Brazo Seco, Cerro de la Botella, Arroyo Fierro y Malpica, son algunos de los sitios que comparten las características arquitectónicas de El Tajín en mayor o menor grado, y que delimitan el área de influencia de esa cultura, aproximadamente entre los ríos Cazonas y Misantla, dominado por tres vértices: Tajín al noreste, Yohualichan al occidente y Paxil al sur (Ramírez Castilla, G. A., 1995: 55).

La decoración de estilo Tajín se logró con la técnica de talla en bajorrelieve bidimensional, plasmando un diseño basado en entrelaces abigarrados con bandas y volutas en línea gruesa delineadas por un filete. El patrón repite una secuencia de las llamadas “cabezas grotescas” (Proskouriakoff, T., 1954) que no son otra cosa que cabezas de aves, conejos, perros, serpientes o animales fantásticos formados a propósito por el rítmico entrecruce de las bandas. Cenefas de bandas, volutas y rostros de animales entrelazados, enmarcan escenas míticas, representaciones de sacrificios humanos o eventos históricos, estos últimos además con nombres calendáricos escritos en sistema vigesimal maya de puntos y barras. En este estilo se labraron frisos, tableros, columnas y esculturas, en diversos edificios de El Tajín; así como en estelas o edificios en sitios dentro y fuera del área de influencia señalada como Teotihuacan, Cholula, Tamtok y Xochicalco. Este estilo se encuentra presente también en la pintura mural de los edificios 11 e “Y” del Tajín. Los temas de la escultura se repitieron por medio del color, utilizando la técnica del temple con la gama rojo sobre rojo claro. El edificio “Y”, en particular, presenta además una extraordinaria decoración al temple en interiores y exteriores, con una amplia gama de colores que incluye el azul cobalto, negro, verde, ocre y rojo. Fragmentos de mural se han encontrado en diversos edificios, lo cual indica que este tipo de decoración era común y que la ciudad debió lucir un extraordinario colorido urbano.

Esta manifestación artística no fue ajena a otros sitios contemporáneos del Tajín. En Las Higueras, el edificio 1 fue decorado con 300 m lineales de mural, que presenta a su vez 29 superposiciones o remodelaciones. Las combinaciones utilizadas en los fragmentos más antiguos son Rojo sobre naranja, con motivos naturalistas. Posteriormente usaron el Rojo sobre rojo claro,

con motivos iguales a los del edificio 11 del Tajín, esta combinación en particular está presente también en Teotihuacan (García Payón, J. 1978). La técnica es también temple sobre estuco. Hay representaciones de sol, tierra, huracán, Xipe Totec, juegos de pelota, decapitados, signo *ollín*, escenas de transmisión de mando y procesiones de músicos con trompetas y danzantes (idem). A este complejo debe añadirse además la característica cerámica de caolín.

De acuerdo a los estudios más recientes de Jürgen Brüggenmann, el desarrollo completo del Tajín, desde un simple centro ceremonial a una urbe en expansión y su posterior abandono, sucedió en un breve lapso comprendido entre el Posclásico temprano y Posclásico medio (900-1200 d. C.) (Brüggenmann, 1995), aunque recientemente Pascual Soto ha aportado elementos que sustentan el origen de la ciudad en el Clásico tardío (1997).

### **Totonacos**

Las únicas manifestaciones que se pueden relacionar directamente con los totonacos son –como señale al principio– aquellas presentes en los sitios que los mismos poblaban a la llegada de los españoles. Éstas, claramente se encuentran nahuatizadas y posiblemente fueron traídas por los totonacos al migrar de la sierra a la costa. Cempoala, en aquel momento una especie de capital del Totonacapan, presenta características arquitectónicas y materiales culturales muy diferenciados de la tradición Veracruz central apuntada anteriormente. Los elementos culturales característicos corresponden a los que ya se señaló en el apartado correspondiente del presente ensayo, por lo que omitiré su mención en este punto. Quiero señalar en cambio que el Veracruz Central, ha sido siempre sujeto de influencias externas y a la vez ha dejado sentir su influencia hasta lejanas regiones. Por ejemplo, diversos puntos de la costa muestran un complejo teotihuacano que incluye elementos arquitectónicos, la técnica cloisonné y el bruñido distintivo de la cerámica, etcétera (Vázquez Zárate, 1999: 326, Ortiz Ceballos 1994: 20-21). Por otra parte elementos de Veracruz Central están presentes en la Ventilla, Teotihuacan, Xochicalco, la Huasteca y el área maya.

### **La cuestión Totonaca**

Hemos visto que en Veracruz Central confluyen una serie de tradiciones diferenciadas entre sí, pero que comparten algunas semejanzas imputables a su relativa vecindad, o a su movilidad.

También es necesario aclarar que etnia, cultura material e idioma, por más obvio que parezca, no son sinónimos y que, su identificación a través de la arqueología constituye un reto que pocas veces la ciencia ha podido esclarecer.

La cuestión Totonaca se refiere a la posibilidad de responder a la pregunta de si todo este bagaje cultural del que hemos venido hablando puede, de acuerdo a la evidencia arqueológica, histórica y etnográfica atribuirse a los totonacos. Y la respuesta parecer ser no. Ya se dijo anteriormente que dichas manifestaciones presentan contradicciones espacio-temporales y de estilo, que sólo se han mezclado en un falaz intento de mostrar a lo totonaca como una unidad.

Ahora, intentaré profundizar un poco más en la relación que se atribuye a estilo de los relieves del Tajín con los totonacos. El estilo Tajín es el estilo decorativo a base de bandas, entrelaces y volutas, característico de esa ciudad prehispánica; pero que se encuentra también presente en otros objetos y lugares den-

tro y fuera de Veracruz Central. No obstante, mientras en Tajín este estilo presenta ciertas constantes en su aplicación, esto no sucede en otras partes, por lo que ésta sola observación es suficiente para dudar que hayan sido los mismos tajinecos quienes los manufacturaron. Así, la simple presencia de elementos aislados usados como adornos en los tocados de las figurillas sonrientes no justifica suficientemente su conexión con dicha urbe. Debe agregarse, además, que la presencia de ornamentos en estilo Tajín aparece sólo ocasionalmente en esas figurillas y que, en general, las mismas jamás han aparecido en el norte de Veracruz Central. Lo mismo sucede con hachas votivas, yugos y palmas en las que la frecuencia con que aparecen decoradas en estilo Tajín es menor a la de otras formas más naturalistas y simples. Debe notarse que en Tajín, salvo las columnas en bajorrelieve –que denotan la presencia de un grupo ajeno- y las esculturas de la Plaza del Arroyo, relacionadas con el grupo fundador, el resto de los materiales escultóricos están tallados en su totalidad en ese estilo, que no tuvo saltos variables en cuanto a forma, tema y diseño, lo que sí se percibe en el complejo hachas-yugos-palmas, por ejemplo. Esta variación tal vez esté relacionada con la manufactura local, es decir, con la calidad de la materia prima o con la preferencia en cuanto a temas, forma o estilo, impuestos por los demandantes de esos objetos suntuarios.

En mi opinión, mientras que en Tajín ese estilo artístico era la manera de crear al objeto (crearlo por medio de entrelaces, volutas y bandas), en el caso que tratamos es apenas una forma de adornarlo, carente de la función y significado originales.

El estilo Tajín representa la culminación de un diseño que ha venido fraguándose en el área maya y la costa del Golfo desde varios siglos antes. Esto puede apreciarse al trazar una línea de conexión entre las estelas de Kaminaljuyú e Izapa, los objetos ornamentales de hueso de Chiapa de Corzo, la estela de la Ventilla, el espejo de pirita de Vega de Alatorre, las hachas votivas y yugos de Centroamérica y Veracruz Central, el templo de la Serpiente emplumada de Xochicalco, las estelas de Cholula y Tamtok, y los bajorrelieves de El Tajín. Esta línea inicia en el Preclásico tardío y termina en el Posclásico temprano, abarcando 1600 años de maduración (400 a. C. al 1200 d. C.).

La relación entre Tajín y totonacas aún no queda clara, pero la escasa evidencia sobre la bajada de los totonacas de la sierra a la costa entre los siglos X o XII, y el abandono de Tajín en el siglo XIII sugieren que no fueron totonacas los fundadores de la ciudad, como ya lo han manifestado diversos investigadores (Brüggemann, J.K., 1991, Ochoa, L 1990, Ramírez Castilla G., 1997), bien que por otra parte han señalado a los huastecos o a sus primos los cotoques, como responsables de su creación (Manrique, 1994, Lira, 2004), situación también lejana de la realidad. La filiación étnica de los vestigios arqueológicos ha sido una constante en la investigación, al menos de la escuela mexicana. Al respecto Brüggemann opina: “No veo cómo la arqueología pueda resolver un problema etnológico; y la cuestión totonaca es indiscutiblemente un problema etnológico o etnográfico” (Brüggemann, 1991: 84). A pesar de esta afirmación, los recientes trabajos de genetistas que han venido identificando los distintos linajes que poblaron el mundo abren ahora la posibilidad de resolver por fin la identidad totonaca. Si los restos humanos arqueológicos de población identificada como totonaca comparten el mismo ADN que los totonacos vivos, y

si las creaciones materiales asociadas a los mismos pueden adjudicárseles, estaremos finalmente en vías de resolver el principal dilema de la arqueología veracruzana.

## Recapitulación final

Totonacapan y Veracruz central son conceptos que hacen referencia a dos cuestiones distintas; más no opuestas sino complementarias. El primero se refiere a la extensión del señorío totonaco encabezado por Cempoala hasta principios del siglo XVI; mientras que el segundo hace referencia a una región más amplia, comprendida entre los ríos Cotaxtla y Cazones; en donde coexistieron y se desarrollaron diversas tradiciones culturales, separadas en el tiempo y espacio. La diversidad lingüística presente hasta hoy en el Veracruz Central, indica también la diversidad de culturas existentes en el pasado. Algunas llevaron sus creaciones materiales a lugares lejanos como el área maya, el altiplano central o la huasteca, y a la vez aceptaron ideas y creaciones procedentes de esas mismas regiones y de otras.

El estilo Tajín no es sinónimo de totonaca, aunque fue usado para decorar objetos de cerámica y piedra elaborados incluso luego del abandono de esa ciudad, porque era una tradición muy arraigada, con raíces remotas en el área maya, desde el Preclásico tardío (400 a. C.) y que se desarrolló durante un largo periodo de tiempo en la costa del Golfo, hasta llegar a su apogeo en El Tajín. Tras su abandono en el siglo XIII, grupos asentados al sur, retomaron dicho estilo para decorar sus creaciones; entre ellas algunos yugos, hachas votivas y palmas, así como las llamadas caritas sonrientes, etcétera.

La tradición cerámica costeña tiene sus antecedentes en un largo periodo sin grandes cambios que abarca todo el Formativo (1200-100 a. C.), ligado los olmecas del sur de Veracruz y Tabasco. Es en el Protoclásico (100 a. C.-100 d. C.) cuando surgen por todo el Veracruz Central manifestaciones culturales con un estilo propio, abandonando la tradición olmeca, que vienen a consolidarse y regionalizarse durante el Clásico (100-900/1100 d. C.), periodo en el que se erigen numerosos centros ceremoniales con estructuras piramidales que reflejan una sociedad social y políticamente más compleja que la anterior. En el Posclásico (900/1100-1500 d. C.) una nueva cultura de tradición nahua, ligada materialmente al valle de Puebla-Tlaxcala, irrumpe en la costa, imponiendo nuevos patrones a la población (Daneels, A., 1997: 65-66). Posiblemente esa cultura fue traída por los totonacas que migraban de la sierra poblana a la costa (Brüggemann, 1997, Lira, 1997). Durante este periodo los totonacos establecen un control territorial sobre una amplia zona comprendida entre los ríos Cazones y La Antigua, cuyo centro de poder estaba en Cempoala. Ese territorio es el que puede reconocerse como Totonacapan. Poco después la Triple Alianza se apoderó del Totonacapan y otras zonas, trayendo consigo también sus creaciones e ideología. A principios del siglo XVI, otro dominio, esta vez de Europa, impuso una nueva faz sobre la costa que cambiaría para siempre y de forma radical, los modos de vida en Veracruz Central.

## Bibliografía

- Arellanos Melgarejo, Ramón, "Una visión reciente de Quiahuitlan", *Memoria del Coloquio Arqueología del centro y sur de Veracruz*, Sara Ladrón de Guevara González y Sergio Vázquez Zárate (Coords.), Universidad Veracruzana, Xalapa, 1997.
- Brizuela Absalón, Álvaro, "Marco geográfico y cultural", Tajín, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 1992.
- Brüggemann, Jürgen K., "¡Otra vez la cuestión Totonaca! Boletín INAH, No. 34, abril -julio, INAH, México, 1991.
- \_\_\_\_\_, "De la expansión a la anarquía, la Ciudad de Tajín", *Arqueología Mexicana*, Vol. 1 No. 5, diciembre-enero, Raíces, México, 1994.
- \_\_\_\_\_, "La zona del Golfo en el Clásico". *Historia Antigua de México*, Vol. II, México, 1995.
- \_\_\_\_\_, "El horizonte clásico", Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, coord., INAH-UNAM-Porrúa, México, 1995.
- \_\_\_\_\_, "Evaluación urbana y cultural de tres ciudades en la costa central de Veracruz", *Memoria del Coloquio Arqueología del centro y sur de Veracruz*, Sara Ladrón de Guevara González y Sergio Vázquez Zárate (Coords.), Universidad Veracruzana, Xalapa, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Zempoala: el estudio de una ciudad prehispánica*, Colección científica, INAH, México, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Tajín*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 1993.
- Covarrubias, Miguel, *El Águila, el Jaguar y la Serpiente*, UNAM, México, 1965.
- Daneels, Annick, "El proyecto exploraciones en el centro de Veracruz, 1981-1995". *Memoria del Coloquio Arqueología del centro y sur de Veracruz*, Sara Ladrón de Guevara González y Sergio Vázquez Zárate (Coords.), Universidad Veracruzana, Xalapa, 1997.
- Du Solier, Wilfrido, "La cerámica Arqueológica del Tajín", *Anales del INAH*, Época 7, T.III, INAH, México, 1971.
- Fewkes, Jesse Walter, "Certain antiquities of eastern México", *25<sup>th</sup> Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Washington, 1907.
- Florescano, Enrique, *Atlas histórico de México*, Siglo XXI, México, 1983.
- García Payón, José, "Exploraciones arqueológicas en el Totonacapan meridional (región de Misantla, Veracruz)", sobretiro de los *Anales del INAH*, Secretaría de Educación pública, México, 1947.
- \_\_\_\_\_, "Zempoala. Compendio de su estudio arqueológico", Archivo de la Dirección de Monumentos Prehispánicos, INAH, México, en *Zempoala: estudio de una ciudad prehispánica*, Jürgen K. Brüggemann et al. Colección científica, INAH, México, 1947.
- \_\_\_\_\_, "Evolución histórica del Totonacapan", *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*, Vol.I.: 443-452, XXXI Congreso Internacional de Americanistas, UNAM, México, 1958.
- \_\_\_\_\_, "Prehistoria de Mesoamérica. Excavaciones en Trapiche y Chalahuite, Veracruz", Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, No. 31, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México, 1966.
- \_\_\_\_\_, "Los enigmas de El Tajín", Colección científica No. 3, Arqueología, INAH, México, 1973.
- \_\_\_\_\_, "Centro de Veracruz", *Historia de México*, T.2, Salvat, México, 1978.
- Kelley, David, "Historia prehispánica del Totonacapan", en Bernal y E. Dávalos, *Huastecas Totonacos y sus Vecinos*, Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, T.XIII, SMA, México, 1958.
- Kelly, Isabel y Ángel Palerm, "The Tajin totonac". Part.1, History, subsistence, shelter and technology, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication 13, United States Government printing office, Washington, 1952.
- Kirchhoff, Paul, La unidad básica de los recolectores-cazadores del norte de México. El norte de México y sur de Estados Unidos, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1943.
- Krickeberg, Walter, *Los Totonaca*, Trad. Porfirio Aguirre, Secretaría de Educación Pública, México, 1933.
- Jiménez Moreno, Wigberto, "El noreste de México y su cultura", Boletín de información, Seminario de Cultura Mexicana, No. 15, abril, México, 1962.
- Ladrón de Guevara, Sara, *Imagen y pensamiento en El Tajín*, INAH-Universidad Veracruzana, Xalapa, 1999.
- León Pérez, Ignacio, "Algunas características importantes de la cultura Remojadas en relación a sus vecinos contemporáneos" *Memoria del Coloquio Arqueología del centro y sur de Veracruz*, Sara Ladrón de Guevara González y Sergio Vázquez Zárate (Coords.), Universidad Veracruzana, Xalapa, 1997.
- Lira López, Yamile, "El edificio de las Columnas de El Tajín", *Antropología e Historia en Veracruz*, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Instituto de Antropología e Historia de la Universidad Veracruzana, Xalapa, 1991a.
-

\_\_\_\_\_, “Un estudio de la secuencia cerámica encontrada en el sitio arqueológico de Chalahuite”, en *Zempoala: estudio de una ciudad prehispánica*, Jürgen K. Brüggemann, et al, Colección científica, INAH, México, 1991b.

\_\_\_\_\_, “Los entierros del Tajín, Veracruz. Prácticas funerarias en la costa del Golfo”, Yamile Lira López y Carlos Serrano Sánchez, editores, Universidad Veracruzana, Universidad Nacional Autónoma de México, Asociación Mexicana de Antropología Biológica, México, 2004.

Manrique Castañeda, Leonardo, “Las lenguas prehispánicas en el México actual”, *Arqueología Mexicana*, Vol. 1, No. 5, diciembre-enero, Raíces, México, 1994.

Medellín Zenil, Alfonso, *Cerámica del Totonacapan*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1963.

Melgarejo Vivanco, José Luís, *Antigua Historia de México*, T.1, SEP/Documento, SEP, México, 1975.

\_\_\_\_\_, *Los Totonaca y su cultura*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1985.

Pascual Soto, Arturo, *El Tajín en vísperas del Clásico Tardío*, Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1995.

Piña Chan, Román, “Las culturas preclásicas del México Antiguo”, *Historia de México*, T.1, Salvat, México, 1978.

Piña Chan, Román y Patricia Castillo Peña, *Tajín la ciudad del Dios Huracán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

Ochoa, Lorenzo, *Huastecos y totonacos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1990.

\_\_\_\_\_, “La zona del Golfo en el Posclásico”, *Historia Antigua de México*, Vol. III, *El horizonte clásico*, Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coord.) INAH-UNAM-Porrúa México, 1995.

Ortíz Ceballos, Ponciano, “Semblanza arqueológica de Veracruz”, *Arqueología Mexicana*, Vol. 1, No. 5, diciembre-enero, Raíces, México, 1994.

Proskouriakoff, Tatiana, “Varieties of Classic Central Veracruz Sculpture”, *Contributions to American Anthropology and History*, Num. 58, 1954.

Ramírez Castilla, Gustavo, “La cultura Tajín en el contexto de las culturas del Golfo Veracruzano”, *Antropológicas* No. 13, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México, 1995.

\_\_\_\_\_, “Tajín o el templo”, *Antropológicas* No. 15, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México, 1995.

\_\_\_\_\_, *Panorama Arqueológico de Tamaulipas*, en prensa, 2004.

Rzedowski, Jerzy y Miguel Equihua, *Atlas Cultural de México. Flora*, SEP-INAH-CONACULTA, México, 1987.

Ruíz Gordillo, Omar, *Miscelánea veracruzana*, Cuadernos de trabajo No. 8, INAH, México, 1991.

Seler, Eduard, “Die Teotihuacan-kultur des Hochlands von México”, en *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, vol. 5:405-485, Berlín, 1915.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de México, México, 1975.

Torquemada, fray Juan, Libro III. Cap. XVIII: 381, 1975.

Torres Guzmán, Manuel, “Antecedentes en La Mixtequilla de los Dioses Narigudos y de algunas cerámicas del posclásico temprano”, *Antropología e Historia en Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Instituto de Antropología e Historia de la Universidad Veracruzana*, Xalapa, 1999.

Stark, Barbara L., “Entre los Olmecas y los Totonacos”, *Arqueología Mexicana*, Vol. 1, No. 5, diciembre-enero, Raíces, México, 1994.

Vázquez Zárate, Sergio, “Territorio e identidad en el Totonacapan”, *Antropología e Historia en Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Instituto de Antropología e Historia de la Universidad Veracruzana*, Xalapa, 1999.

Wolf, Eric, *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*, Era, México, 1967.

# El Totonacapan, una región indígena en la vertiente del Golfo de México

Pablo Valderrama Rouy

## Introducción

El propósito de este ensayo es presentar un panorama sobre los aspectos demográficos e histórico-culturales que caracterizan a la región indígena conocida como el Totonacapan que, en su porción poblana, también se le conoce como Sierra Norte de Puebla. Las características de estos aspectos son los que de alguna manera individualizan y, por lo tanto, la distinguen de los espacios circunvecinos, lo que me permitió establecer una delimitación de la extensión que hoy tiene esta región.

Es una parte del espacio terrestre que una serie de criterios particulares permite individualizar, separándola de su entorno. De acuerdo con la Escuela Francesa de Geografía, la idea de región es polisémica, por tanto su individualización obedece no sólo a condiciones físicas, sino a la combinación con un desarrollo histórico particular y a las actividades de las sociedades que la ocupan.

El Totonacapan es un espacio integrado que se manifiesta por una cierta homogeneidad histórico-cultural. Por una parte, es resultado de un proceso histórico de larga duración, anterior a la fundación del Estado-nación; y por la otra, a la presencia de una homogeneidad social y cultural que resulta de la semejanza que existe entre sus unidades constitutivas. En este caso, las jurisdicciones municipales que la conforman tienen mayor semejanza entre sí, que las jurisdicciones que pertenecen a las regiones circunvecinas. Una de las principales variables del proceso histórico que individualiza a la región cultural es la red de relaciones sociales que vinculan de manera específica a las jurisdicciones que la conforman. Se trata de relaciones de contigüidad, poco jerarquizadas, que abarcan desde las relaciones de intercambio comercial de productos provenientes de diferentes nichos ecológicos<sup>1</sup>, hasta los intercambios relacionados con la vida ritual y festiva

de los pueblos, principalmente los indígenas. Estas relaciones se pueden caracterizar como relaciones interétnicas debido a que cada una de estas jurisdicciones es una organización étnica políticamente autónoma en relación a sus vecinas, así como también un referente identitario.

La red de relaciones interétnicas genera una interdependencia continua entre los distintos pueblos que da lugar al intercambio no sólo de productos sino de grupos organizados de personas como danzantes, músicos y otros especialistas rituales y festivos<sup>2</sup>, equipos deportivos, etcétera. Las peregrinaciones a santuarios dentro de la región o la participación de los pueblos vecinos en una fiesta patronal mantienen viva esta red de intercambios intrarregionales. Asimismo, las reuniones de médicos tradicionales, la invitación para que el maestro de una danza ceremonial forme un nuevo grupo en otro pueblo, son sólo algunas de las formas como se realiza el intercambio de conocimientos, saberes, creencias. Este constante intercambio cultural, la circulación de tradiciones, el intercambio de reciprocidades rituales tanto en los niveles de organización familiar como comunitaria, reproducen en conjunto un modo de vida y una cosmovisión que son particulares de un conjunto de jurisdicciones municipales. Las semejanzas en la cultura y en la organización social que presentan estos pueblos me permiten hablar de una cierta “homogeneidad” regional, claro está, sin perder las especificidades de cada subregión y de cada lugar, porque finalmente, estas regiones culturales también se caracterizan por su diversidad cultural.

La principal unidad político-organizativa en esta región es el municipio. No obstante, una porción importante de estas entidades contiene más de una unidad político-organizativa debido a las divisiones políticas internas del municipio. En Puebla estas subunidades políticas se denominan “juntas auxiliares municipales” y en Veracruz “agencias municipales”. Estas entidades tienen una autoridad propia que tiene jurisdicción sobre un determinado territorio y aunque las constituciones políticas de ambos estados no las reconocen como entidades políticas, en los hechos funcionan como pequeños municipios dentro de una misma municipalidad. Me interesa destacar la importancia de estas entidades políticas subordinadas al municipio porque en ellas reside la mayoría de los gobiernos indígenas que hay en esta región. Una gran parte de los municipios se conforma de la siguiente manera: una cabecera municipal con autoridades mestizas y uno o varios pueblos indígenas con sus propias autoridades constituidas en juntas auxiliares o agencias municipales subordinadas a dicha cabecera.

En la mayoría de los estudios que se han hecho sobre la extensión y los límites del Totonacapan moderno sólo se considera que lo integran las jurisdicciones donde se habla la lengua totonaca.

<sup>1</sup> Esta red comercial se puede observar en el circuito de mercados que se llevan a cabo en diferentes lugares y días de la semana en cada una de las subáreas de la región.

<sup>2</sup> Por ejemplo, cuadrillas especializadas en hechura de ceras ornamentales y en la confección de adornos durante las mayordomías.



En cambio, cuando se aborda la delimitación del Totonacapan prehispánico y colonial se aplica un criterio más amplio, por el cual se reconoce la presencia de otras lenguas y por tanto, de jurisdicciones donde se hablan otras lenguas indígenas. Sobre esta falta de correspondencia se basa mi propuesta de replantear los límites y la extensión del Totonacapan moderno.

En *Totonac Tajín* de Kelly y Palerm, un clásico de la antropología sobre la costa del Golfo, se plantea lo siguiente: “*Modern Totonacapan may be defined as the area where the totonac language still is current.*” (Kelly y Palerm 1952: 250) Sin embargo, en este mismo trabajo como en otros también se plantea que esta región se constituye en la época prehispánica y colonial como un espacio multilingüe que abarca jurisdicciones donde no sólo se habla el totonaco sino también otras lenguas como el nahua, el otomí y el tepehua. Sin ir muy lejos, durante la colonia como en el presente había en la región jurisdicciones municipales donde se hablaban las cuatro lenguas indígenas antes mencionadas, por ejemplo, Pantepec en Puebla.

Consecuentemente, la propuesta de regionalización que hago aquí tiene como uno de sus objetivos considerar el carácter multilingüe que ha tenido esta región, pero además buscar otros factores de homogeneidad cultural a partir de las semejanzas que se pueden detectar entre las distintas jurisdicciones que conforman a la región pero siempre dentro de los límites de la región histórica.

### Significado del topónimo

El origen del topónimo de la región está relacionado con el grupo y la lengua que llegaron a ser más representativos de esta parte de Mesoamérica: el totonaco. Sin embargo no hay acuerdo entre las diversas fuentes históricas y los estudiosos sobre la etimología de la palabra. Conforme a los informantes mexicas de Fray Bernardino de Sahagún “a las provincias donde habitan los *totonaques* llaman *totonacatlalli*” (Sahagún, 1969: III 348) que se traduce como “tierra del calor” (Sahagún 1969 IV 360). De manera que *totonaque* es el “tierracalienteño”, es decir, habitante de tierra caliente. “De la forma verbal ‘tona’, ‘hace calor’, ‘hace sol’, hay una derivación adjetivada ‘tlatona-c’. También se podría referir al intensivo ‘totona-c’. Es comprensible que dieran a los totonacas, como habitantes de la costa tropical, el nombre de ‘los calientes, los de la tierra caliente’ (Krickeberg 1933: 28).

Desde otra perspectiva, Sahagún dice que los mexicas también usaban el término “*totonac*” y otros gentilicios para expresar lo que ellos consideraban el atraso y la rusticidad de otros pueblos. “Estos vocablos, *tlatluicatl*, o *totonac*, o *cuextecatli*, o *toueyo*, denotan en sí poca capacidad o habilidad...” (Sahagún, 1969: III 204).

En las Relaciones Geográficas de 1581, los informantes del pueblo de San Esteban Tzanaquauhtla, sujeto de Tetela (Tetela de Ocampo, Puebla) cuentan que “este pueblo lo tenían poblado y situado la nación totonaca, que les llaman deste nombre porque vinieron de hacia donde sale el sol;...” (Acuña 1985: 412). Mientras que en el pueblo de “Xonotla”, hoy Jonotla, Puebla, “siendo preguntados a todos los más viejos y ancianos deste dicho pueblo” sobre “las adoraciones, ritos y costumbres, buenas o malas, que tenían” contestaron que “tenían un ídolo a quien sacrificaban, llamado *Totonac*, y que no saben qué es la causa de llamarle deste nombre, y que por este ídolo, les llamaban los comarcanos a ellos totonacas, y que, así, hoy en día se han quedado con este nombre este pueblo y toda esta provincia y cordillera” (Acuña, 1985: 385).

Por último, hay quienes consideran que la palabra deriva de la misma lengua totonaca; Francisco Domínguez menciona en su *Catecismo de la Doctrina Cristiana* escrito en el año 1837 que, “*totonaco*, dice a la letra tres corazones en un sentido, y tres panales en el otro.” Ambas corresponden a dos variantes dialectales, una de “la sierra alta de Papantla” y la otra de la “sierra baja de Naolinco”. Más tarde, en 1907, el filólogo Celestino Patiño analiza los dos significados y dice que: “en sentido figurado podría traducirse por tres centros, (...) la aplicaron los primitivos totonacos para significar, quizá, que su territorio se componía de tres estados o cacicazgos...” (citados por Chenaut, 1995: 24). Por último, Isabel Kelly y Ángel Palerm encontraron que en la comunidad de El Tajín, sus informantes totonacos estaban de acuerdo con el significado otorgado a las partes del término por Domínguez y Patiño, es decir *toto*, tres y *naco*, corazón. “pero fueron incapaces de ofrecer una traducción de la palabra totonaco como tal” (Kelly y Palerm 1952: 1).

### Estudios sobre el Totonacapan

Walter Krickeberg escribió una de las primeras obras antropológicas sobre el Totonacapan. La versión original de *Los totonaca* fue escrita en alemán en 1914

para presentarse como tesis de doctorado, y en 1933, se tradujo al español y fue publicada por el Museo Nacional de México. Se trata de una etnografía histórica que además presenta una primera delimitación territorial del Totonacapan prehispánico y moderno. En ella se establecen las fronteras regionales y las principales subáreas culturales que determinaron los procesos de diferenciación interna a partir de la localización de antiguos centros de hegemonía indígena. Asimismo, marca algunas otras subáreas en relación a estilos peculiares en arquitectura monumental y tipos de cerámica.

En relación al desarrollo histórico del Totonacapan, Krickeberg hace la comparación entre el Totonacapan del Posclásico tardío y la extensión de los pueblos de lengua totonaca en los primeros años del siglo XX. Así mismo, señala territorios que originalmente y hasta el período Clásico estuvieron habitados por totonacos, pero que hacia el Posclásico medio (siglo XII y XIII) fueron ocupados por otros pueblos provenientes del centro de México.

En 1931 Vicente Lombardo Toledano publicó los resultados de una investigación etnográfica y arqueológica que realizó en una porción de la sierra del Totonacapan situada en el estado de Puebla. Su objetivo era dar sustento histórico-cultural a un proyecto pedagógico de educación regional para las principales áreas etnolingüísticas de esta región (tontonaca, náhuatl del poniente y nahua del sur). También realizó una delimitación del Totonacapan que más tarde fue retomada en el trabajo de Kelly y Palerm (1952). Una de sus principales conclusiones es que “casi toda la Sierra de Puebla formaba parte del antiguo Totonacapan” (Lombardo 1931: 18). Asimismo, afirma que “muchas de las costumbres prehispánicas que persisten en los pueblos de la Sierra que hablan mexicano, son propias de los totonacos...” Menciona varios ejemplos que todavía hoy son vigentes en comunidades nahuas y totonacas. La “costumbre totonaca de obsequiar al extranjero de jerarquía con collares de flores y ramilletes, como aconteció a Cortés en Cempoala, se sigue usando por los totonacos en la mayor parte de sus ceremonias”. En mi trabajo etnográfico entre los nahuas de Cuetzalan también he observado este uso ritual de los collares de flor, llamados *xochikoskat*.

En 1942 fueron publicados dos trabajos sobre los totonacos y su territorio; el más extenso de ellos fue el de Enrique J. Pala-



cios intitulado *Cultura totonaca, El Totonacapan y sus culturas precolombinas*, y el otro, más corto, fue escrito por Luis A. González Bonilla, esta obra apareció en la revista de Sociología de la UNAM y lleva el título de “Los totonacos”.

Isabel Kelly y Ángel Palerm publicaron en 1952 *The Tajín Totonac*. Esta interesante etnografía fue editada por el Smithsonian Institution, pero aún no ha sido publicada en español. El contenido de la obra es la etnografía de la cultura material de esta comunidad y en los anexos un estudio bastante extenso sobre la región del Totonacapan moderno, así como su extensión en las primeras décadas del siglo XVI. El estudio histórico de la región ha sido utilizado como fundamento para muchos trabajos posteriores. Al igual que en el trabajo de Krickeberg, estos autores realizan un análisis comparativo de dos momentos en la historia del Totonacapan; el primero se refiere a su extensión en el siglo XVI y el segundo está situado a mediados del siglo XX. El Totonacapan de los primeros años de la Colonia se integra por 72 pueblos indígenas donde se habla el totonaco pero no de manera exclusiva, ya que también se mencionan otras lenguas. La más importante de ellas es el nahua, la cual se hablaba en más de la mitad de estos pueblos, le siguen el otomí, y el tepehua que sólo se encontraba en algunos lugares localizados al noroeste de la región.

El mapa del Totonacapan moderno (1940) que presentan estos autores, fue hecho a partir de información censal, es decir, municipios donde se habla totonaco. Sin embargo, en esta delimitación no se incluyeron todas las jurisdicciones que aparecen en la demarcación colonial pues, aunque algunas cuentan con altos porcentajes de población indígena, no eran hablantes del totonaco.

En 1943, José Luis Melgarejo Vivanco publicó su libro *Totonacapan*. Se trata de un trabajo bastante extenso sobre la cultura totonaca, pero tiene el problema de que muchas de sus interpretaciones no están sustentadas con trabajo etnográfico ni tampoco histórico. Parece más un libro literario que etnográfico.

Otro de los estudios clásicos sobre esta región es: “Evolución histórica del Totonacapan” (1958) del arqueólogo José García Payón. Este ensayo aporta importantes datos arqueológicos a partir del estudio de la cerámica y de otros restos materiales, que le permitieron relacionar la zona de El Tajín con otros sitios de la sierra de Puebla. Asimismo cuestiona la relación cultural que, según algunos, existió entre esta ciudad y los centros ceremoniales de los totonacos históricos de la costa (Cempoala). En la delimitación que hace del Totonacapan utiliza tanto fuentes documentales como datos arqueológicos.

Entre las publicaciones más recientes se encuentran el libro de Victoria Chenaut (1995), *Aquellos que vuelan, los totonacos en el siglo XIX*, y el de Emilia Velásquez H. (1995), *Cuando los arrieros perdieron sus caminos, la conformación regional del Totonacapan*. Ambos estudios son de carácter histórico y están centrados en los acontecimientos regionales del siglo XIX, pero nos muestran un panorama parcial del Totonacapan. Desde su perspectiva la región sólo comprende jurisdicciones donde se habla totonaco, al igual que Kelly y Palerm, dejan fuera las áreas etnolingüísticas de nahuas, otomíes y tepehuas.

Por último, quiero mencionar el libro de Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la Sierra, el poder y el espacio entre los*

*indios del norte de Puebla hasta 1700*. Esta obra trata sobre la historia colonial de los pueblos de la sierra del Totonacapan, su transformación política hasta convertirse en alcaldías y la reorganización religiosa en torno a los santos. Todo esto explica, según este autor, la nueva faz que adquirieron los pueblos indios al finalizar el siglo XVII. En relación a las nociones de región, García Martínez plantea que “una región es un espacio cambiante y determinado por la cultura, y por lo mismo histórico, ligado al medio físico pero no definido por él” (García Martínez 1987:25). Para él la sierra del Totonacapan constituye “un conjunto articulado de regiones” que tiene su origen lejano en la época prehispánica.

### Origen y desarrollo del Totonacapan

El primer aspecto que abordo en la caracterización de esta región indígena se refiere a que ésta es resultado de un proceso histórico de larga duración en el que se van sumando diferentes tradiciones culturales. Enseguida presento un esbozo de la configuración histórica de estas tradiciones.

El Totonacapan es una región cultural que empezó a configurarse hace 2500 años. Los factores que determinaron el inicio del proceso de diferenciación regional están asociados al surgimiento de estructuras jerarquizadas<sup>3</sup> y la edificación de los primeros centros ceremoniales.

En cuanto a la lengua y la filiación étnica de sus primigenios habitantes sedentarios existen varias hipótesis. En las primeras investigaciones mencionadas en el apartado anterior, se consideró que estos habían sido los totonacos. Sin embargo, estudios arqueológicos y glotocronológicos posteriores señalan que fueron grupos de filiación protomaya. Román Piña Chan y Patricia Castillo afirman que “durante el Preclásico de Mesoamérica esa región de Veracruz estaba habitada por grupos protomayas que recibieron la influencia de los olmecas” (Piña Chan y Castillo, 1999: 93). Por su parte, Jeffrey Wilkerson también le atribuye a estos grupos mayences la construcción de la ciudad de El Tajín y de otros centros ceremoniales relacionados con el estilo arquitectónico y la cerámica de esta ciudad. En sus conclusiones sobre la cronología cultural de la cuenca baja del Tecolutla afirma que: “la evidencia disponible señala para la cultura de El Tajín, como para su precursora del Formativo, una filiación étnica huasteca” (Wilkerson, 1989: 278). En este mismo sentido, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján señalan que: “durante mucho tiempo se supuso que los artífices del esplendor de El Tajín habían sido los totonacos” Pero lo más probable es “que esta urbe fue desde sus inicios heredera cultural de los pueblos que poblaban la región en el Preclásico” (López Austin y López Luján, 1996: 134).

En el estudio sobre la glotocronología del huasteco, Leonardo Manrique (1976) plantea que en el Preclásico temprano (2500–1200 a. C.), el proto-maya se extiende por toda la costa del Golfo, desde la cuenca del río Papaloapan hasta el norte de la cuenca del Pánuco. Es durante el Preclásico medio (1200–400 a. C.) que el proto-maya se divide en dos variantes dialectales, al norte el proto-huasteco y al sur el proto-cotoque. De manera que, en el Preclásico tardío (400 a. C.-200 d. C.) ya había dos idiomas perfectamente diferenciados y dos culturas regionales con estilos propios cada una de ellas. Una, era la propiamente Huasteca, y la otra, denominada cultura del Centro de Veracruz o Cultura del Tajín, que como se puede inferir no era totonaca, sino de un grupo emparentado con los huastecos, pues habla-

<sup>3</sup> Leonardo López Luján y Alfredo López Austin (1996) plantean que son indicadores de este proceso la manera de ataviar a los muertos así como las características que presentan algunas de sus tumbas.

ban el cotoque, una lengua de la familia mayence. “La glotocronología indica que durante el Clásico el Centro de Veracruz, ahora totonaco, habría estado poblado por cotoques, quienes pudieron haber erigido El Tajín” (Manrique, 1993: 11). Mientras tanto, la lengua totonaca se localizaba al norte de Mesoamérica, Juan A. Hasler menciona que “los totonacos se encontraban al occidente de la Sierra Madre Occidental” (Hasler 1993: 7).

La llegada de los totonacos a la sierra tuvo lugar después de la caída de Teotihuacan (750 d. C.). El cronista Fray Juan de Torquemada relata que los totonacos hicieron su primer asentamiento en la sierra, en un lugar llamado Atenamític cerca de Zacatlán (Torquemada 1995: 96) y de ahí se expandieron a otros lugares. En las Relaciones Geográficas del siglo XVI se dice que Tzanaquauhltla sujeto de Tetela (Tetela de Ocampo) y vecino a Zacatlán, “lo tenían poblado y situado la nación totonaca, (...) y que lo poblaron ha más tiempo de setecientos y sesenta y tres años” (Acuña, 1985: 412). Esta cifra nos refiere al año 818 d. C. como fecha de llegada de los totonacos a la sierra.

Entre los siglos X y XIII el Totonacapan adquiere la máxima extensión y los límites que encontraron Kelly y Palerm para el siglo XVI. Por un lado, inicia la expansión del imperio tolteca con la conquista de los señoríos totonacos de Acaxochitlán, Huachinango, Naupán, Tlaola, Chiconcuautla, Tlapacoya y porciones de otros señoríos vecinos. En total fueron 11 los que entraron a formar parte de este imperio cerca del año 1000 d. C. La presión nahua-otomí provocó que la población totonaca se encaminara a la parte sureste, donde se fundan ciudades como Cempoala. En esta misma época, y también como resultado de las migraciones toltecas, llegaron al suroeste de la región (provincias de Zacatlán, Zautla, Tetela, Tlatlahuquitepec, Atempan, Xalacingo, etcétera) grupos de “olmecas xicalancas” que inmigraron a la sierra cuando grupos de teochichimecas los expulsaron de Tlaxcala y Cholula. Estos grupos nahuas, a diferencia de los que se asentaron en la zona de Huauchinango, eran hablantes de olmeca-mexicano (-t). De esta manera, se explica el origen de las diferencias dialectales del nahua en el Totonacapan, en la porción noroccidental el nahua clásico y al sur y suroeste el nahua olmeca mexicano.

La organización social y política de las comunidades indígenas del Totonacapan en el Posclásico tardío fue el *altépetl* o señorío. Este pequeño estado étnico fue, según James Lockhard, la unidad territorial sobre la que se asentó la organización social y política de los grupos étnicos durante el Posclásico y la Colonia. “Los requerimientos mínimos para un *altépetl* eran: un territorio, un conjunto de partes constitutivas (*calpolli*) cada una con su nombre propio, y un gobernante dinástico o *tlatoani*. (...) Un *altépetl* ya establecido tendría un templo principal, símbolo de su soberanía (que por lo que parece, era siempre el recinto de su dios étnico especial), así como también alguna clase de mercado central” (Lockhard, 1999: 30).

En totonaco la palabra que significa lo mismo que *altépetl* es *chuchutsipi*, está formada con las mismas raíces: agua y cerro (García Martínez, 1987: 73). Su importancia no sólo se limita a entender la base de la organización política en el Totonacapan prehispánico sino que fue la entidad político-organizativa que con algunas modificaciones permitió a las comunidades indígenas conservar y recrear su propia identidad durante los tres siglos de dominio colonial y posteriormente resistir los procesos integradores a que fueron sometidos durante la formación y desarrollo del Estado nacional.

Después de la conquista española y la catástrofe demográfica del siglo XVI, las comunidades sobrevivientes del Totonacapan, sobre todo en la sierra, fueron reorganizadas y congregadas en “pueblos de indios”, casi siempre en el mismo espacio que antes ocupara el territorio de sus *altépetl*. El centro de estos pueblos siguió siendo el lugar donde antes se levantaba el templo, residencia de su dios tutelar y símbolo de la soberanía territorial del pueblo; sólo que ahora la iglesia ocupaba este sitio y el lugar de la imagen tutelar estaba habitado por un santo o virgen del panteón católico. También junto al antiguo templo había una plaza que servía como centro ceremonial y mercado. En los pueblos coloniales estos espacios estaban representados en el atrio y en el lugar donde semanalmente se instalaba el tianguis.

Uno de los cambios más importantes que sufrieron los antiguos *altépetl* durante la segunda mitad del siglo XVI, fue que la población dispersa de sus viejos *calpolli* (es decir, las secciones que antes componían al *altépetl*), fue congregada alrededor del centro convirtiéndose en barrios de la cabecera o en pueblos sujetos. En el Totonacapan la mayoría de los pueblos que sobrevivieron a la catástrofe demográfica fueron congregados en sus cabeceras o en el centro de los antiguos *calpolli* de su misma jurisdicción.

Antes de la conquista, el *tlatoani* y su linaje controlaban el gobierno del *altépetl* y entre sus privilegios estaba recibir servicios personales y los tributos de sus pobladores. Bajo el dominio de los acolhua-mexica una parte del tributo estaba destinado al imperio, pero los señoríos conservaron siempre un nivel de autonomía política. Después con el establecimiento del gobierno colonial, el *tlatoani* perdió progresivamente esos derechos a favor de los encomenderos y corregidores españoles, no obstante, el *altépetl* conservó su estructura territorial y social.

En el año de 1549 una real cédula dispuso que el cabildo fuera adoptado como forma de gobierno en los pueblos indígenas, mandaba: “se creasen y proveyesen alcaldes ordinarios para que hiciesen justicia en las cosas civiles y también regidores cadañeros con el cargo de procurar el bien común”; también disponía el número de funcionarios para cada pueblo, que variaba según su tamaño” (Florescano, 1997: 322).

Los oficiales del cabildo en los pueblos de indios representaban a los linajes de cada uno de los barrios, es decir, a los viejos *calpolli*, con el fin de hacer valer sus derechos en el seno del *altépetl*. El crecimiento demográfico y el carácter semiautónomo que tenían los barrios, abrió el camino a la fragmentación política de los antiguos *altépetl* durante los siglos XVII y XVIII. De esta forma muchos de los viejos *calpolli* se convirtieron en corporaciones municipales con el mismo estatus que los pueblos de donde se habían separado. En suma, sobrevivieron 25 repúblicas de indios hasta el final de la época virreinal, y actualmente 22 se conservan como jurisdicciones municipales. El resto de los municipios que hoy forman esta región interétnica también son descendientes de corporaciones indias coloniales, pero a diferencia de las primeras, provienen de los antiguos barrios o *calpolli*.

El establecimiento de colonos españoles en el Totonacapan fue escaso durante el periodo Colonial. El principal interés de la corona española en esta región fue cobrar los tributos a los pueblos de indios. Los pocos españoles que iniciaron actividades económicas por su propia cuenta lo hicieron en la ganadería, especialmente la cría extensiva de ganado menor; otros,

se establecieron en algunas cabeceras de la bocasierra donde iniciaron un incipiente desarrollo agrícola y comercial. Al final de la Colonia estos lugares se convirtieron en centros comerciales de corte español imponiendo un nuevo ordenamiento a los flujos mercantiles de la región. Las tierras bajas eran “calurosas y enfermizas” y poco propicias para las actividades que podían desarrollar los europeos. En cambio, la bocasierra con un clima templado permitió la introducción de árboles frutales foráneos que pronto se adaptaron a estas tierras. “Para fines del siglo XVI había en muchos pueblos de tierra fría castaños, manzanos, perales, durazneros, ciruelos, nogales y otros árboles que se expandieron en años posteriores” (García Martínez, 1987: 144). Todos estos productos eran cultivados tanto por españoles como por indígenas. De igual forma, los pueblos de la porción más cálida pronto aprendieron a cultivar los cítricos como naranja y limón, también las variedades de plátano traídas del sureste asiático a través de Europa. El café llegó a la sierra en el último tercio del siglo XVIII.

Con la Independencia de México se proclamó “la igualdad de derechos a todas las castas y razas”, de este modo el “indio” desapareció jurídicamente y, en consecuencia, sus “privilegios corporativos” sobre la tierra se declararon contrarios a la igualdad y opuestos al concepto de progreso basado en la propiedad privada. Sin embargo, la realización plena del sueño liberal se llevó a cabo hasta la segunda mitad del siglo XIX, con la Restauración de la República. Antes de esta época hubo casos aislados de pueblos indígenas que fueron afectados por la ley de 1826, la cual decretaba la subdivisión de las tierras comunales. Los congresos locales decretaron leyes que reducían los terrenos de labor de las comunidades indígenas a propiedades particulares repartidas entre los miembros de las antiguas repúblicas de indios. Mientras que, los terrenos del común del pueblo: ejidos, dehesas, propios y de repartimiento se consideraban legalmente terrenos baldíos susceptibles de denunciarse para su adjudicación individual entre quienes “desearan dedicarse a la agricultura”. Sin embargo, la inestabilidad política de las primeras décadas del México independiente dificultaron la puesta en marcha del proyecto liberal, sólo en algunos casos los terratenientes y ganaderos intentaron expandir sus dominios a partir de los bienes territoriales de los pueblos indígenas. Por ejemplo, en 1836 los totonacos de Papantla se levantaron en armas encabezados por Mariano Olarte a causa de que sus sementeras de maíz habían sido destruidas por el ganado que introdujeron los terratenientes mestizos.

La Ley Lerdo del 25 de junio de 1856, revive la política desamortizadora de los bienes de los pueblos indios, pero en esta ocasión también afecta los bienes de la iglesia. Sin embargo, la aplicación de esta política tiene que posponerse hasta 1867 debido a la reacción conservadora que estalla en varios puntos del país y a la intervención francesa que impone al imperio de Maximiliano y Carlota. Con la Restauración de la República comienza una nueva etapa en la vida de los pueblos indígenas. La política liberal contiene tres aspectos que tuvieron un gran impacto sobre la organización de los pueblos indígenas: 1) la privatización de la tierra mediante la desamortización de los bienes de la comunidad abrió las puertas para el despojo de tierras y su concentración en pocas manos; 2) la modernización y centralización del Estado implicó un mayor sometimiento de los poderes regionales y locales, así como el desplazamiento del poder simbolizado en la vara del gobernador y el respeto a los ancianos es sustituido por el poder de los “oficios escritos”

de los letrados mestizos; 3) la integración nacional mediante el programa de educación escolarizada (castellanización) que obliga a los niños indígenas a asistir a la escuela de primeras letras con el fin de que se alfabeticen y aprendan el culto a los símbolos patrios pero en un contexto de discriminación social y autonegación cultural. En conclusión, aparte de las tradiciones histórico-culturales que definieron a la región antes de la conquista europea.

Durante la época Colonial, la diversidad étnica y cultural se acrecentó con el establecimiento de familias de españoles en los pueblos indios de la bocasierra y en la franja costera. La escasez de mano de obra nativa en tierra caliente dio lugar a la importación de esclavos negros de varias regiones de África. Algunos de ellos obtuvieron su libertad y así crearon sus propios asentamientos, como es el caso de San Carlos Chachalacas. En cambio quienes huían se escondían en pueblos de indios de la sierra. Al final de la Colonia también llegaron a la región familias de campesinos mestizos pobres que provenían del altiplano poblano-tlaxcalteca; desplazados por la expansión de las grandes haciendas. Por ejemplo, en el municipio de Cuetzalan invadieron tierras del común del pueblo en el siglo XVIII y posteriormente, fundaron un asentamiento llamado Xocoyolo. Por último, en el siglo XIX se establecieron colonias de extranjeros europeos, por ejemplo, en 1881 en Mazatepec, municipio de Tlatlauquitepec se fundó una colonia con italianos.

### **La región indígena del Totonacapan**

El Totonacapan moderno es una región indígena que se localiza al centro-oriental de México, se extiende desde la parte alta de la vertiente oceánica de la Sierra Madre Oriental y desciende hasta la franja costera del Golfo de México. Políticamente, sus jurisdicciones municipales forman parte de tres entidades federativas: la zona centro-norte de Veracruz, también conocida como Totonacapan veracruzano; la región político-administrativa Sierra Norte de Puebla y el municipio de Acaxochitlán que pertenece al estado de Hidalgo.

El Totonacapan forma parte de una extensa región natural que Claude Bataillon denominó Vertiente Huasteco-Veracruzana. “La originalidad de esta región proviene evidentemente de sus caracteres climáticos: al sur del trópico, a partir del grado 23ª de latitud norte, un medio sin estación seca marcada bordea el altiplano semiárido. Esta región seduce con frecuencia por su vegetación de bosque siempre verde y también por sus contrastes: tradición indígena y pozos de petróleo, ciudades coloniales y carreteras de penetración” (Bataillon 1986:128).

El desarrollo histórico que dio origen y personalidad propia a esta región fue presentado en el apartado anterior. Ahora se tratarán algunas cuestiones relacionadas con las características culturales que proveen de homogeneidad a la región, es decir, la semejanza en las pautas culturales y en la organización social de las jurisdicciones que conforman el Totonacapan, así como la red de relaciones interétnicas que reproducen a escala regional algunas de las características de la cultura étnica que las identifica. Sin embargo, lo que se presenta ahora es todavía un esbozo debido a que se requiere mayor información etnográfica para lograr una visión más completa de las características que son comunes a la región.

Uno de los factores de larga duración que identifica a las culturas indígenas de México es la cultura del maíz, que en el To-

tonacapan tiene ciertas singularidades que son propias de la región. Una de ellas es la que señala Barbro Dahlgren (Ochoa 1989: 45) como la técnica del maíz trasplantado<sup>4</sup>; otro aspecto tecnológico es el uso del palo sembrador en algunas labores de la milpa. Antes era una técnica extendida en Mesoamérica pero ahora sólo se encuentra en algunas regiones indígenas. La “mano vuelta” es una forma de intercambio de trabajo recíproco asociada a la milpa. Otros aspectos de esta cultura del maíz se encuentran en las tradiciones culinarias regionales. La preparación de ciertas clases de tamales, por ejemplo, el *etixtamal*, que se prepara a partir de capas de frijol con masa y se usa en las ofrendas de muertos. Asimismo, también hay algunos atoles fermentados que son de uso extendido como el *axokot*<sup>5</sup> o el *xokoatol*, aunque a veces su nombre cambia de acuerdo a la lengua del lugar. Es importante señalar que la costumbre de tomar atoles ha sido desplazada en gran medida por el gusto del café que se introdujo en la dieta indígena desde mediados del siglo XX.

Según Dahlgren (Ochoa 1989: 45) el cultivo de abejas mexicanas encontradas en ollas de barro es otra característica del área totonaca. Sin embargo, he podido observar que esta técnica también la emplean los nahuas de varios pueblos del Totonacapan, sobre todo en la porción media y baja de la sierra donde prospera este insecto. La misma autora presenta como un rasgo característico del área totonaca “la extraordinaria riqueza agrícola” que como en el caso anterior también es propia de los pueblos nahuas. Agregaría que el aprovechamiento de esta riqueza agrícola se logra en gran medida a través de la recolección, una práctica cultural muy extendida que implica un conocimiento profundo de la biodiversidad.

El vestuario de la mujer indígena tiene dos elementos que son representativos de la región: el *maxtaual*, que es el tocado en la cabeza de la mujer nahua y al *huipil* o *quexquemetl*, que de acuerdo con Lombardo Toledano (1931: 19) tienen su origen en el *lachin* y en el *huipil* de las totonacas respectivamente. Dahlgren (Ochoa 1989: 45) también plantea que el “quechquemitl” es característico del área totonaca, pero en realidad, como ya se mencionó, es representativo del Totonacapan, aunque también se encuentra entre las indígenas de la Huasteca y del Istmo de Tehuantepec.

En la fiestas de los pueblos y en particular en el culto a los santos hay varios elementos rituales que son comunes a la mayoría de las jurisdicciones indígenas de la región. En la mayordomía, el elemento que simboliza el cargo es la “cera”, es decir, los grandes cirios ornamentales que la persona entrega como parte de la ofrenda el día de la fiesta del santo. Otro elemento muy importante del adorno ritual son las coronas de cucharilla o *teuítso* que se tejen en casa del mayordomo y se colocan tanto en la entrada de su casa, en el altar doméstico, como en la entrada y en el altar principal de la iglesia. Sin embargo, a este nivel, lo más representativo y exclusivo del Totonacapan son tres danzas de origen prehispánico: la danza de voladores, quetzales y guaguas. De hecho, el palo del volador que se encuentra en la mayoría de los atrios en cabeceras y pueblos de la región es hoy un símbolo de identidad indígena. El principal rito asociado a la danza del volador es el rito a los cuatro rumbos del universo que tiene una explicación mítica muy semejante entre nahuas y totonacos y al parecer está relacionado con la fertilidad de la tierra.

En los rituales domésticos también hay varios elementos que son comunes a la mayor parte de la región. Uno de los más característicos es el que ya se mencionó: el uso ritual de los collares de flor, *xochikoskat*; cuando en una casa se recibe una imagen religiosa o los padrinos entregan a un recién bautizado o a una pareja que se acaba de casar, etcétera. El rito de “recibir” implica colocar en el cuello de la persona o de la imagen collares de flores, aunque en ciertos rituales como el de la boda el proceso es más complejo porque se produce un intercambio de collares de flor entre los que reciben y entregan a los recién casados.

La mayoría de los mitos que forman parte de la cosmovisión indígena son comunes a toda la región. Por ejemplo, el mito de los 12 tajines no sólo se cuenta entre los totonacos de Papantla, sino también hay versiones del mismo entre los pueblos nahuas de la región.

La terapéutica tradicional se rige por algunos principios que son comunes. Por ejemplo en Cuetzalan, los médicos tradicionales nahuas reconocen que sus maestros e iniciadores fueron médicos de Ecatlán y de otros pueblos totonacas.

La homogeneización de algunos elementos culturales es resultado de un proceso de integración regional que se funda en una amplia red de relaciones interétnicas entre las comunidades indígenas.

La red de relaciones interétnicas que permiten la integración de esta región histórico-cultural se produce a partir de las relaciones de interdependencia y complementariedad étnica que han establecido las comunidades indígenas desde hace varios siglos. Actualmente este sistema permite la reproducción de los elementos culturales de larga tradición histórica propios de la región, tanto de los prehispánicos, como todos aquellos que se incorporaron durante la Colonia y hasta los más recientes. La tradición cultural o “costumbre” que legitima a los sistemas de organización social y las prácticas culturales de las comunidades, tienen su origen en este substrato histórico-cultural.

La reproducción cultural de la comunidad india depende de que sus sistemas de organización social mantengan una cierta autonomía, poder de decisión sobre los procesos sociales y culturales, “capacidad de decisión respecto a un conjunto de elementos y recursos que forman su cultura” (Bonfil, 1995: 536). Pero también la comunidad depende de las relaciones de complementariedad con otras vecinas respecto a sus prácticas culturales. “Esta complementariedad puede originar una interdependencia o una simbiosis, y constituir campos de articulación” (Barth, 1976: 22).

Los campos de articulación interétnica se desarrollan en varios niveles de la vida económica, política, social y festivo-religiosa de las comunidades indígenas. Intercambio mercantil entre comunidades que están situadas en nichos ecológicos diferentes; especialización de ciertas comunidades en determinados productos para el consumo regional, artículos para la fiesta (cohetes, castillos pirotécnicos, cirios, velas ceremoniales); productos textiles para el vestuario tradicional, cerámica, cestería, etcétera. En las fiestas dedicadas a las imágenes titulares de cada pueblo, no sólo se requiere de productos especializados de otros lugares, sino que su esplendor depende, en buena me-

<sup>4</sup> Esta técnica agrícola consiste en germinar el grano de maíz antes de sembrarlo en un envuelto de hojas de plátano. El objetivo de esta técnica es disminuir los días en los que está expuesto el grano a la depredación de los pájaros. 20 Pasquel, 1976: 48.

<sup>5</sup> El *axokot* es un atole aguado de color verdoso debido a que el fermentado de maíz se mezcla con una hierba conocida como *axokotxiuit* (hierba del *axokot*) más conocida como *tsopekxiuit* (hierba dulce, Lippia Dulcis), que como su nombre lo indica da un sabor dulce al preparado. El *axokot* se prepara en un cántaro de boca ancha, *axokomit*, que sólo se destina a este fin.

dida, de la participación de los habitantes de los pueblos circunvecinos. De toda la gente que llega invitada o que simplemente visita a la imagen festejada y participa en algunos eventos de la fiesta, ya sea en la misa principal, en los encuentros deportivos o que llega como parte de un grupo de danzantes o de una banda de música. La participación de los fuereños es muy diversa desde los vendedores de feria, hasta las organizaciones religiosas que apoyan a las locales en los rituales festivos como el caso de la organización religiosa los “Adoradores Nocturnos”. Los representantes de la iglesia o las autoridades de los pueblos vecinos que son invitadas a las comidas ceremoniales en casa de los mayordomos.

Todas estas actividades reproducen los vínculos de unión entre los pueblos, la mutua identificación a partir de factores culturales comunes. Miguel Bartolomé se refiere a ellos como “los mecanismos articuladores intercomunitarios que tienden a fomentar la solidaridad entre distintos pueblos.” Esta red de solidaridades constituye un importante campo de articulación interétnica no sólo entre comunidades que hablan una misma lengua, sino dentro de un circuito regional que abarca comunidades contiguas vinculadas históricamente, que pueden hablar distintas lenguas. Sin embargo, estas relaciones intercomunitarias no siempre son de complementariedad y de intercambio recíproco, también hay conflicto y tensión entre ellas: las pugnas políticas vinculadas al factionalismo, los conflictos por problemas de linderos que muchas veces están asociados a la lucha por la tierra; los conflictos religiosos etcétera.

La región del Totonacapan es una configuración histórico-cultural que está constituida por un conjunto limitado de unidades político-organizativas: municipios, agencias municipales, juntas municipales auxiliares, cuyo origen histórico es en la mayoría de los casos anteriores a la formación del Estado nacional. Desde esta perspectiva histórica, la región se puede caracterizar como un conjunto polisegmentarizado, es decir, integrado por segmentos políticos primarios. Su unidad básica son las “comunidades independientes, funcionalmente equivalentes y con escasos mecanismos propios que favorezcan su integración política” (Bartolomé, 1997: 60). Estas comunidades no son simples unidades organizativas de tipo corporado, su carácter étnico está condicionado por la dimensión organizativa, simbólica y cultural de su peculiar modo de vida.

La comunidad indígena del Totonacapan, como en otras regiones, se distingue por tres aspectos básicos que son los siguientes: a) una tradición cultural que contiene estructuras de larga duración histórica (Braudel, 1991: 46); b) una organización político-social propia que permite la reproducción autónoma de la cultura étnica (proceso de control cultural de G. Bonfil) y; c) una modalidad específica de identidad étnica que está centrada en la comunidad de origen y residencia, se trata de una filiación que se adquiere tanto por el nacimiento como por la participación en la vida comunitaria. Todo esto determina que sus miembros se sientan más ligados a sus comunidades que a la nación o a cualquier otra entidad, la comunidad se comporta como una formación organizativa y adscriptiva totalizadora.

### **La extensión del Totonacapan**

Debido a la gran riqueza cultural y diversidad étnica de la región, se puede caracterizar como una región multilingüe y pluriétnica. En ella conviven cuatro grupos etnolingüísticos y la población mestiza hablante del español regional. Este sector de población

es bastante heterogéneo pues además de las diferencias de clase, comprende desde los grupos de colonos europeos que llegaron en el siglo XIX y XX, hasta la población de origen africano que se asentó en la costa de esta región desde el siglo XVI. Otra parte de la población mestiza se constituye por los descendientes de familias indígenas pero que no hablan su lengua y tampoco se reconocen como miembros de algún grupo indígena.

Sin embargo, como ya mencioné antes, los factores que definen a la región son la homogeneidad social y cultural que resulta de la semejanza que existe entre sus unidades constitutivas. En este caso, las jurisdicciones municipales que la conforman tienen mayor semejanza entre sí, que las jurisdicciones que pertenecen a las regiones circunvecinas.

El Totonacapan moderno comprende 71 municipios con distintos porcentajes de población hablante de lengua indígena. Sin embargo, sólo en 35 de ellos la población indígena es mayoritaria, es decir, que se pueden clasificar como municipios indígenas. En el resto, que conforman la mitad del los municipios de la región, domina numéricamente la población “mestiza”, en este caso se trata de municipios con presencia de población indígena. Esta presencia puede ser en forma de jurisdicciones indígenas al interior del municipio (juntas auxiliares o agencias municipales) o como población indígena dispersa.

Para definir los límites del Totonacapan retomo la propuesta de García Payón para compararla con los cambios que presenta en la actualidad. Este autor define los límites de la siguiente manera: “princiando desde la costa del Golfo en el sur, desde el río Huitzilapan (La Antigua) hasta la el río Cazones en el norte; y desde ahí tierra adentro abarcaba una amplísima sección de la falda oriental, así como unas partes de las tierras altas de la Sierra Madre, y unas partes de las tierras altas de Puebla. Los límites extremos al oeste serían representados por las poblaciones de Pahuatlán y varias congregaciones en la vecindad de Acaxochitlán, en la actual línea divisoria de Hidalgo y Puebla, y las de Cuautenco, Totutla y Zacatlán. Desde ahí podría trazarse una línea hacia el este que pasando por Jalacingo y Atzalan viniera a dar a la desembocadura del río La Antigua, mientras que por el norte de Acaxochitlán se extendería hasta Ixhuatlán, para bajar a la Barra de Cazones pasando por Tihuatlán” (citado por García Payón 1989: 229–230)

Los límites del moderno Totonacapan presentan similitudes en varios puntos con la delimitación hecha por García Payón, pero en otros, hubo cambios importantes. Su territorio se contrajo principalmente en dos áreas, la primera corresponde al sur, en particular la sierra de Chiconquiaco que comprende a más de 20 municipios donde la población hablante de lengua indígena ha desaparecido casi completamente. Sin embargo, a pesar de que la lengua se extinguió, existen otros factores culturales que pueden ayudar a repensar esta área como indígena o más bien, con presencia de comunidades indígenas. La segunda área que dejó de pertenecer al Totonacapan se localiza en los municipios costeros localizados al sur de Papantla que abarcaban desde Gutiérrez Zamora hasta el río La Antigua. De hecho, las dos áreas están unidas, sólo que se distinguen porque una es costera y la otra serrana.

El Totonacapan moderno se extiende en las porciones territoriales de tres estados: en Veracruz, comprende la región centro-norte formada por 14 municipios<sup>6</sup>. En Puebla abarca a 56

<sup>6</sup> En muchos textos de difusión se considera que el Totonacapan sólo abarca el área de Papantla y los municipios totonacos de Veracruz. De hecho, este sesgo se reproduce en el Museo de Antropología de Xalapa, y también en el libro de texto de ciencias sociales para tercero de primaria de esta entidad. En algunos casos se plantea que el Totonacapan es una región que se circunscribe al centro-norte del estado sin mencionar su continuidad hacia Puebla e Hidalgo.

| Región indígena<br>Totonacapan Censo 2000 | Núm.<br>mpios. | Población lengua<br>indígena | Nahua   | Totonaco | Otomí | Tepehua | Niños<br>0-4 años | Pob lengua<br>indígena +<br>niños 0-4 |
|---|----------------|------------------------------|---------|----------|-------|---------|-------------------|---------------------------------------|
| Total regional                            | 72             | 445,803                      | 233,255 | 202,075  | 8,356 | 308     | 86,762            | 532,565                               |
| Grupo # 1<br>(81.2% – 98.7%)              | 20             | 120,387                      | 38,421  | 83,965   | 7     | 1       | 20,066            | 140,453                               |
| Grupo # 2<br>(42.3% – 79.9%)              | 24             | 179,841                      | 111,584 | 62,378   | 5,525 | 147     | 34,220            | 214,061                               |
| Grupo # 3<br>(10% – 39.8%)                | 19             | 123,109                      | 68,714  | 49,562   | 1,507 | 37      | 26,368            | 149,477                               |
| Grupo # 4<br>(2.5% – 9.6%)                | 9              | 22,466                       | 14,536  | 6,170    | 1,317 | 123     | 6,108             | 28,574                                |

Cuadro 1. Distribución de la población indígena de la región por lengua y en relación a su porcentaje por municipio según los datos del censo de población del año 2000.

municipios, los cuales constituyen la mayor parte de la región político-administrativa denominada Sierra Norte de Puebla y en Hidalgo sólo se extiende sobre el municipio de Acaxochitlán.

La unidad político-organizativa de la región del Totonacapan es la comunidad indígena municipal, su territorio es la jurisdicción municipal o las subdivisiones internas a él, es decir, agencias municipales en Veracruz y junta auxiliares municipales en Puebla. Aunque en algunos casos, sobre todo en la periferia, la población indígena no está organizada en comunidades que mantengan una organización política propia, sino que forman parte de entidades mestizas.

La delimitación de la región indígena del Totonacapan se realizó a partir de información censal, principalmente de los años 1990, 1995 y 2000. Se consideraron todos los municipios que tuvieran un porcentaje significativo de población hablante de lengua indígena y que además estuviera dentro de los límites históricos de la región.

### **Población indígena y su distribución territorial**

En el cuadro 1 se presenta la distribución de la población indígena de la región por lengua y en relación a su porcentaje por municipio según los datos del censo de población del año 2000. Para mostrar los porcentajes se reunieron el total de municipios en cuatro grandes grupos.

Como se puede observar en el cuadro y en el mapa, el porcentaje de población indígena en cada municipio varía mucho, desde los pequeños del centro de la región que cuentan con una mayoría absoluta de población indígena, como es el caso de Filomeno Mata (67) y Camocuautla (28) con porcentajes cercanos al 100% de totonacos; hasta los municipios que presentan muy bajos índices de hablantes de lengua indígena como la ciudad

de Poza Rica (131) con 2.5% y el norteño Tihuatlán (175) que tiene un 4.3%. Aunque en términos de población absoluta Poza Rica tiene más indígenas que todo el municipio de Camocuautla. Los bajos índices de población indígena se localizan por lo general en la periferia regional, pero principalmente en las tierras bajas y en los municipios que se crearon en el siglo XX como la ciudad de Poza Rica, Juan Galindo (091) y Zaragoza (211).

La marcada diferencia en el índice relativo de población indígena por municipio no sólo es un problema cuantitativo en términos de si es mayoría o minoría en relación a la población de cada uno de los municipios, sino que se refiere a distintas formas de integración territorial de las comunidades indígenas y a diferencias de todo tipo entre los municipios más indígenas y los que prácticamente ignoran la presencia de esta población. Debido a esta circunstancia se considera que es importante dividir al conjunto de municipios con población indígena en cuatro grandes grupos, de acuerdo al porcentaje de hablantes indígenas que hay en cada uno de ellos, no sólo para resaltar las diferencias sino también para encontrar lo que tienen en común cada uno de ellos.

El primer grupo está constituido por 20 municipios que tienen el 80% y más de hablantes de lengua indígena, es decir, las localidades que tienen mayor porcentaje de población indígena de toda la región. Los municipios que forman este grupo son de pequeña extensión y su población total fluctúa entre 884 habitantes (Coatepec) y 16,130 habitantes (Huehuetla). La mayoría de ellos (19) se encuentran agrupados en el centro de la región formando un núcleo compacto en la porción media de la sierra. Como se puede observar en el cuadro anterior, la mayoría de la población de este grupo es totonaca, en 15 municipios se habla esta lengua y sólo en tres el nahua. Aparte hay un municipio mixto, Ahuacatlán (6) en el que la mitad de su población es na-

huahablante y la otra totonaca. Por último, hay dos municipios más que pertenecen a este grupo pero están fuera del núcleo, al poniente Naupan (100) forma parte del núcleo náhuatl de Huauchinango donde se habla el náhuatl clásico (-tl) y al sur, Hueyapan (75) que es parte de los nahuas meridionales, nahua olmeca mexicano (-t). En este grupo de municipios es más común que la organización política y religiosa de la comunidad indígena se encuentre localizada en la misma cabecera municipal, a diferencia de los otros grupos que tienen como núcleo las cabeceras de las subdivisiones políticas del municipio.

El segundo grupo está formado por 24 municipios cuya población indígena constituye entre el 40% y el 80% del total de población de cada uno de ellos. Este conjunto rodea al núcleo del grupo anterior, pero la extensión de sus territorios es mayor, así como el monto de sus respectivos pobladores. El rango de población por municipio fluctúa entre los 4,000 y los 45,000 habitantes, con un promedio de 15,107. La mitad de los municipios de este grupo están compuestos por comunidades nahuahablantes, el resto se divide entre jurisdicciones con comunidades totonacas y otros que son mixtos. En Pahuatlán (109) conviven otomíes y nahuas; mientras que en Pantepec (111) son otomíes y totonacos. En este grupo las cabeceras municipales están formadas por una mayoría de población mestiza, mientras que las comunidades indígenas tienen sus centros de hegemonía en las subdivisiones municipales.

El tercer grupo reúne a 19 municipios que se localizan en la periferia de la región y se caracterizan por tener un bajo porcentaje de población indígena, entre un 10% y un 39%, aunque dos de ellos tienen en términos absolutos la mayor cantidad de población indígena de toda la región, Papantla (V-124) con 37,367 totonacos y a Huauchinango (71) que ocupa el cuarto lugar con 20,781 nahuas. Además las cabeceras de estos municipios son importantes las ciudades mercado, junto con otras ubicadas en la bocasierra que forman parte de este mismo grupo: Tlatlauquitepec (186), Zacatlán (208) y Tetela de Ocampo (172). En este grupo hay diez municipios con comunidades nahuahablantes, cuatro con comunidades totonacas y el resto son mixtas. Las comunidades indígenas sólo ocupan algunas áreas de estas jurisdicciones ya que se trata de los municipios más extensos de la región.

El cuarto grupo se compone de 15 municipios que tienen bajos porcentajes de población indígena, ésta fluctúa entre el 1% y el 10% del total de cada municipio, y sólo en dos de ellos, Teziutlan (174) y Xicotepec (197), esta población alcanza un monto significativo en términos absolutos. En el resto la población hablante de lengua indígena tiene cifras menores a los 1000 individuos, por lo tanto, se trata de pequeñas comunidades indígenas cuya integración territorial se da en varios planos desde el suburbano, colonias o pueblos satélites de las ciudades o bien de poblaciones indígenas diseminadas entre comunidades o ejidos mestizos. La comparación entre los datos de los últimos tres censos de población muestra una tendencia a la disminución de hablantes indígenas de este grupo, sobre todo en los municipios de la franja costera.

Este universo de pueblos indígenas y su estructura de interrelaciones étnicas es la trama que nos permite definir la extensión y los límites de la región interétnica del Totonacapan.

## Bibliografía

Acuña, René (editor), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, n° 59, tomo II, México, 1985.

Barth, Fredrik (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras, La organización social de las diferencias culturales*; edición Fondo de Cultura Económica, traducción Sergio Lugo Rendón, México, 1976, 204 pp.

Bataillon, Claude, *Las regiones geográficas de México*, Editorial Siglo XXI, México, 1969.

Bonfil Batalla, Guillermo, *Obras Escogidas de Guillermo Bonfil*, Coedición: INI, INAH, DGCP, CIESAS, FFFNE (4 tomos), México, 1995.

Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón, las identidades étnicas en México*, Siglo XXI Editores e Instituto Nacional Indigenista, México, 1997, 214 pág.

Braudel, Fernand, *Escritos sobre historia*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Chenaut, Victoria, *Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX*, Colección *Historia de los pueblos indígenas de México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.

Córdova Olivares, Francisco, *Los totonacos en la región de Huehuetla, Puebla*, Tesis maestría etnología y antropología social, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 1968.

Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y Nación, Ensayo sobre las identidades étnicas en México*, Nuevo Siglo, Aguilar, México, 1997.

García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. El colegio de México, México, 1987, pp. 424.

García Payón, José, "Evolución histórica del Totonacapan", en *Miscellanea Paul Rivet octogenario dicata*, i: 443-453, México, 1958, Universidad Nacional Autónoma de México, XXXI Congreso Internacional de Americanistas, 2 v. (en Lorenzo Ochoa, *Huastecos y Totonacos. Una antología histórico-cultural*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989).

González Bonilla, Luis A., "Los totonacas", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol.4, n°3, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1942.

Hasler, Juan A., "La formación de los grupos totonacas" en *La Palabra y el Hombre*, revista de la Universidad Veracruzana, abril junio N° 86, Xalapa, Veracruz, México, 1993.

Ichon, Alain, *La religión de los totonaca de la Sierra. México*, edición Secretaría de Educación Pública–Instituto Nacional Indigenista, N°16, México, 1973, pp. 512.

INEGI. (Instituto Nacional de Estadística Geografía e informática)  
– 1990 XI Censo General de Población y Vivienda  
– 1995 I Conteo de Población y Vivienda  
– 2000 XII Censo General de Población y Vivienda

Kelly, Isabel & Angel Palerm, *The Tajin Totonac., Part 1. History, Subsistence, Shelter and Technology*, Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution, Publication n°.13, Washington, USA, 1952.

Krickeberg, Walter, *Los totonaca. Contribución a la etnografía histórica de la América Central*, Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, Traducción del alemán Porfirio Aguirre, Tesis de doctorado terminada en 1914 y presentada en 1920, México, 1933.

\_\_\_\_\_, *Las antiguas culturas mexicanas*, Fondo de Cultura Económica, Primera edición en alemán 1956, México, 1961.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista, Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI–XVIII*, editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 713.

Lombardo Toledano, Vicente, “Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus primeros y sus actuales pobladores”, *Revista de la Universidad de México*, Tomo III, num. 13, 1931.

Manrique Castañeda, Leonardo, “La posición de la lengua Huasteca” en *Actes du XLII congrés international des Américanistes*, Congrès du Centenaire Paris, Francia, 1976.

Medellín Zenil, Alfonso, *Cerámicas del Totonacapan. Exploraciones en el centro de Veracruz*, Instituto de antropología de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 1960, p 54.

Melgarejo Vivanco, José Luis, *Totonacapan*, Talleres Gráficos del Estado, Xalapa, Veracruz, 1943, p 249.

Piña Chan, Román y Patricia Castillo Peña, *Tajín, la ciudad del dios Huracán*, edición Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 149.

Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, edición Universidad Autónoma de México, selección, introducción y notas de Miguel León Portilla, Biblioteca de Estudiante Universitario n° 84, México, 1995, pp. 213.

Velásquez Hernández, Emilia, *Cuando los arrieros perdieron sus caminos, la conformación regional del Totonacapan*, edición El Colegio de Michoacán, México, 1995, pp. 196.



# Europeos en el Totonacapan

Enrique Hugo García Valencia

Los indígenas del Caribe y del Golfo de México fueron algunos de los primeros testigos del arribo de los europeos a América. Con igual estupor y asombro buscaron mecanismos para insertarse unos y otros en mundos de representaciones e ideas ya consolidadas en ambos hemisferios por antiguas y venerables tradiciones. De igual manera emplearían estilos literarios y artísticos para expresar lo inefable, lo totalmente extraño de unos y otros.

Las nuevas tierras fueron distribuidas como parte del botín de los conquistadores, promovándose el asentamiento de clérigos, gañanes, encomenderos, en las otras comarcas indígenas, modificándose de manera importante el contorno natural y social de estas regiones. Los españoles quedaron en control de las nuevas tierras conquistadas, de los oficios y los puestos de gobierno. La clerecía y el comercio eran mucho más ecuménicos, sin faltar criptojudíos, no españoles y judíos conversos entre los primeros y protestantes entre los segundos.

Mientras mucha de la población europea asentada en México a lo largo de varias generaciones se mezclaba con indígenas, negros y otros europeos, conformando el mestizaje mexicano, otros grupos de europeos continuamente renovaban a los anteriores, dando la impresión de una presencia europea ininterrumpida y claramente distinguible. Los mecanismos de reclutamiento incluían relaciones previas como las de parientes que se traían a otros miembros de la familia a “hacer la América” (cadenas migratorias), nuevas alianzas, sobre todo matrimoniales, por las cuales algunos europeos procuraban que algunos de sus vástagos, especialmente hijas, se casaran con europeos. Nuevas empresas por las cuales se fusionaban firmas comerciales que reclutaban representantes y personal europeo en no pocos casos. La clerecía fue fuente incesante de reclutamiento de personal hasta fechas recientes. A esto se añadían aventureros, fugitivos, mercenarios y todo tipo de gente, alguna que otra desorientada, que terminaba en América.

De todo esto hay varias evidencias para el Totonacapan que incluyen los nombres de los clérigos que han administrado espiritualmente esta región. Los nombres de los encomenderos y oficiales españoles que la administraron durante siglos, además de registros múltiples en archivos parroquiales y otras fuentes de La Colonia. Incluso sabemos de un núcleo de judíos congregados en Pánuco en épocas muy cercanas al descubrimiento de América.

A raíz de la Independencia de México, se formaron compañías encargadas de reclutar migrantes en diferentes países europeos y negociar las condiciones de su asentamiento en este país.

Obviamente, en México, los migrantes no españoles se veían sometidos a condiciones extremadamente duras, sin el recurso de una red social preexistente que los recibiera como sucedía en el caso de muchos españoles. Es suficiente con leer el reporte de las sucesivas migraciones francesas a Alvarado para darse una idea de las condiciones en que eran reclutados y a los lugares a donde llegaban. Pero más que nada las ideas falsas con que eran incitados a venirse a poblar América. Las selvas tropicales del Golfo eran pintadas como paraísos europeos en donde se daban todo tipo de frutos como manzanas, duraznos, uvas, se cosechaba el trigo, el arroz. Estas compañías incluso contrataban especialistas, como en el caso de las compañías francesas quienes contaban entre sus miembros al Abad Baradére, un clérigo especializado en historia antigua de México y coleccionista de antigüedades.

No era sólo lo que esperaban encontrar en América la única motivación que tenían estos migrantes. En muchos casos un elemento importante para tomar tal determinación lo ha de haber constituido el escapar de las condiciones sociales imperantes en Europa. Guerras continuas, crisis económicas sucesivas seguidas de hambrunas y enfermedades, persecución religiosa y política, desempleo, además del deseo simple y vulgar de amasar riquezas y de obtener un nombre y posición.

## **Espanoles, italianos, franceses**

De las migraciones sucedidas a partir de mediados del siglo XIX al Totonacapan tenemos todavía descendientes de tales pioneros, quienes conservan memoria de las gestas vividas por sus antecesores. Estos nos presentan un cuadro vívido, aunque borroso, del arribo de sus ancestros, de las transformaciones que han tenido sus vidas a lo largo de casi dos siglos, y de los conflictos de identidad que los acompañan. Tres tipos de migrantes sobresalen en estas épocas tanto por su cantidad, como por su permanencia como un grupo identificable. Los españoles, los italianos y los franceses<sup>4</sup>. Pero ninguno de ellos podría entenderse al margen de los grandes acontecimientos que propiciaron su migración: La conquista y la colonia en el primer caso, cuando se formaron las cadenas migratorias de españoles, responsables de la forma y estructura de las migraciones ulteriores de este grupo, y el desarrollo del capitalismo y la apertura del libre comercio

1 Todos ellos han recibido la atención de diversos investigadores: Winfield, 1969, Skerrit, 1995, Zilli, 1981), por mencionar sólo algunos. El caso de los españoles en México ha ameritado incluso seminarios, publicaciones y múltiples reflexiones.



y navegación en el segundo y terceros. Debido a la brevedad de este ensayo solo trataré el caso de españoles e italianos asentados en las proximidades de lo que actualmente se podría entender el totonacapan, de una manera reducida, o más bien las inmediaciones de Papantla, sin mayores pretensiones.

Algunos descendientes de italianos de Gutiérrez Zamora, Veracruz, sitúan la primera migración a México hacia 1857 y una tercera más hacia 1880. Esto corresponde con investigaciones históricas. En efecto, según Zilli, “los colonos llegaron en barco, hasta la barra de Tecolutla. Se establecieron en Texquitipan, cerca de Agua Dulce, municipio de Papantla. El clima del trópico y el paludismo hicieron estragos en el grupo, que se quedó en el olvido más completo, incomunicados y sin amparo... Para 1862 la mayoría de los que sobreviven se han establecido en El Cristo, congregación situada cerca de Tecolutla” (Zilli, 1981: 26) Esta colonia permaneció olvidada durante mucho tiempo “Nadie sabía que unos cuantos hombres habían perseverado en el empeño y que la primera colonia italiana estaba todavía allí a pesar del olvido” (Zilli, 1981: 27).

Según recuerdos de los hijos de los sobrevivientes de tales pioneros, en la primera migración salieron miembros de la familia Montini y, de la familia Gaya en la tercera migración, Los Montini provenían del sur de Génova de la región de Liguria, y los Gaya eran provenientes de un pueblo llamado Pióvera, de la provincia de Alessandria, en la región del Piemonte, al norte de Italia. Esto concuerda con los datos de Zilli quien asegura que los primeros migrantes eran genoveses (Ibíd. 16).

Lombardía y el Piemonte fueron desde principios del siglo XIX un foco de rebelión que precedió al Resurgimiento italiano y a la unificación del país a partir de 1861. Aunque estos acontecimientos afectaron principalmente al primer conjunto de migrantes italianos, los miembros de la segunda y tercera migraciones han de haber sufrido sus consecuencias.

Por otro lado, reportes aislados existentes nos dan una visión aunque sencilla de los lugares a donde llegaron estos migrantes. Por ejemplo, en 1830 se hizo un informe de diferentes partes del Golfo de México que incluían Veracruz, Antón Lizardo, Paso Real, Alvarado, Tampico, Santander, Soto la Marina, fechado el 23 de mayo de ese mismo año. La descripción de Tampico, la ciudad más importante cercana al Totonacapan, después de Veracruz, es como sigue:

“Tampico

Después de posesión de los dominios de América, no hay un plano exacto de este río y su puerto sin duda por no haberse considerado de utilidad. El Puerto de Veracruz hera (sic) el único por donde se hacían las comunicaciones con lo interior de Méjico, hasta que en estos últimos tiempos la necesidad obligó a valer de esta vía para dirigirse por ella a Méjico y demás ciudades. Sin embargo de esto no conozco ningún plano levantado en esta última época solo un mal croquis o sea bosquejo es el único que con la descripción de el puede dar una idea de este río.

El río de Tampico (según el derrotero de las Antillas pp. 467-468) demora desde Cabo Rojo al vi. 39' a distancia 43 millas. Este río es bastante caudaloso, de buen fondo para cualquier embarcación que cala menos de 36 bra-

zas, en su barra se encuentra más o menos agua según las crecientes del río. Como unas 9 millas de la Vega del río más arriba hay un canalizo en la orilla del sur que va a dar a la Laguna de Tampico desde Pueblo Viejo, con tres islas en ellas, y al principio se halla el Pueblo Viejo, y el de Tampico como al SSO de la barra distante 5 millas. Al NO del canalizo chico hay otro por el cual se va al Pueblo de Altamira y 10 leguas río arriba por el de Tampico esta el de Pánuco; y en todas tres poblaciones se encuentran víveres en toda especie.

Las [ilegible] noticias sobre este río y territorio nada añaden, solo se dice que Pánuco dista de la barra de Tampico 24 leguas, del país y que su territorio comprende el pueblo de indios nombrado Presidio de Tanjuco, y 21 ranchos en la última desgraciada expedición hecha en aquel río se podrían haber adquirido más noticias y tal vez levantado algún plano que pueda suministrar más conocimientos” (Biblioteca Británica, 1830: 66).

Aparentemente este reporte se basa en otro previo, que podría muy bien ser el que emitiera el ingeniero civil Vecelli para proceder al dragado del río Pánuco en algún tiempo a partir de 1827. También recuerda esta descripción a la que hiciera el Capitán Lyon en su viaje de Tampico a Real del Monte y de Bolaños (Lyon, 1828), la de Beaufoy (Beaufoy, 1828) y la de Beltrami (Beltrami, 1830), viajeros todos que arribaron a México a través de este puerto.

La región era poco conocida en comparación con las zonas mineras del centro y norte de México afamadas en todo el mundo por sus riquezas, pero adquirió cierta notoriedad a principios del siglo XIX por la posibilidad, advertida por algunos ingenieros, de transportar mercancías del altiplano por esclusas en el río Pánuco, hasta el puerto de Tampico recientemente habilitado.

Los inmigrantes españoles, por muy extraña que pareciera la región, encontraban en ésta un nicho social constituido por los inmigrantes que les habían antecedido, lo cual no implicaba necesariamente una vida holgada, al menos al principio. Por ejemplo Jesús de la Sierra recuerda que “El tío Adolfo era muy negrero. Mi papá trabajó con él y la primera paga fue un par de zapatos uno de un número y otro de otro. Tal vez se le quedaron y eso le dio”. Sea como fuere los españoles tenían una gran movilidad social en el sentido de que podían trasladarse de un lugar otro en busca de empleo, contando siempre con los buenos oficios de conocidos, paisanos o parientes<sup>2</sup>. Los italianos, sobre todo los primeros migrantes no contaban con tales ventajas.

### Migrantes italianos en Gutiérrez Zamora

La migración italiana a México no fue tan importante como la que hubo a Canadá, los Estados Unidos, Argentina, Brasil., Venezuela, Uruguay (Rosoli, 2201).

Rosoli hace una distinción entre los migrantes urbanos y rurales, para afirmar que probablemente la estabilidad y el éxito económico de los migrantes rurales se deban a su proliferación demográfica. Aparentemente el comportamiento demográfico de las familias italianas en México y en Italia no ha de haber sido muy diferente al comportamiento demográfico de las familias indígenas en cuanto a natalidad. Existen reportes de familias españolas e italianas con diez hijos, lo cual no sería extraño entre familias indígenas. También existen recuerdos vagos y aislados

<sup>2</sup> La familia de la Sierra es un buen ejemplo, como veremos posteriormente, de ramificaciones regionales familiares, y de una familia con posesiones también en España.

de índices no muy elevados de mortalidad infantil, una vez que se estableciera la colonia. Los primeros migrantes, sin embargo, sufrieron los embates de un clima inclemente, de enfermedades tropicales y de especies animales ponzoñosas desconocidas. A pesar de tales adversidades parecen haber logrado sobrevivir exitosamente muchos de sus vástagos.

Un segundo punto se refiere a los cambios generacionales sufridos por los descendientes de los migrantes. La primera generación se encuentra en un territorio extranjero en donde, al pasar el tiempo y en contacto con población diversa, ningún grupo inmigrante puede conservar sus caracteres de pureza. “En la primera generación se mantienen bastante fuertes las relaciones de endogamia, aunque sólo sea en el estrecho ámbito provincial o regional, como lo muestran algunas investigaciones en Norte y Sudamérica”. En la segunda generación se establecen relaciones de matrimonios con personas de grupos con afinidad cultural y religiosa. En estos momentos se vuelve importante el factor de la “ascendencia”. A estas alturas no se puede distinguir a los italianos como un grupo étnico separado de la población local. “Con la tercera generación en especie, la ascendencia se ve no como un dato «nacional» *sensu stricto*, sino como un término válido de referencia del individuo y no como un factor de integración del grupo por sí” (Gianfausto Rosoli\*)

Con toda certeza los italianos modernos de Gutiérrez Zamora, Veracruz, han pasado por todas esas etapas, y por más, habida cuenta de que la primera generación de migrantes llegó en 1857, habiendo transcurrido unos 144 años desde entonces, lo que equivale a poco más de cuatro generaciones y son testimonio viviente de cierto éxito demográfico, cuyas características particulares todavía están por investigarse.

Algunos testimonios actuales nos hacen ver, aunque sea difusamente, el desarrollo de tales sentimientos de identidad y tales etapas de adaptación. Por ejemplo, Olga Edda Gaia Capellini, descendiente directo de tales migrantes dice que:

“Nosotros vamos a Estados Unidos, a Italia no, por que somos 100% mexicanos. Aquí nadie tiene interés. Algunos fueron porque iban a un mundial de futbol. No iban a visitar a sus familiares al pueblo de su mamá o de su papá. Yo siempre he preguntado por que nadie regresó allá. Cuando tienes una raíz la extrañas, y de alguna manera quieres regresar. Nosotros tenemos primos y sobrinos allá que viven en Milán de las hijas de una de las hermanas de mi abuelo. No nos carteamos. La última vez que vinieron fue en las olimpiadas del 68 y nunca más. Yo siempre he hablado de la solidaridad. Los judíos se ayudan entre si, se dan la mano, Los españoles van y traen a sus sobrinos, primos, Los italianos no se ayudan, ni les interesa como está el vecino italiano, el paisano. Si se casaban entre italianos. Aquí nadie ha ido a Italia por un italiano o por una italiana. No hay el orgullo de los ancestros. Yo me siento muy orgullosa de ser hija de italianos, pero no me muero por ir a Italia”.

Tales preguntas y evocaciones describen precisamente un episodio pasado, por el cual sí se casaban italianos con italianos, y los acontecimientos actuales por los cuales el individuo se siente orgulloso de ser descendiente de italianos, pero tal reconocimiento no es fuente necesaria de cohesión de grupo.

El estudio de alguna genealogía nos permitirá ver esto con más detalle. Según la misma informante los Gaya venían de Pióvera de la provincia de Alessandria, región del Piamonte y los Montini del sur de Génova de la región de Liguria. El bisabuelo, Doménico Gaia, vino con sus dos hijos, Guisseppe y Doménico, de 8 y 6 años. Eran Gaia y lo cambiaron al llegar a Mexico por Gaya que responde mejor a la pronunciación italiana. Guisseppe y Doménico se casaron con dos hermanas: Isabel y Elisa Montini. El abuelo tuvo diez hijos de los cuales tres hijos Gaya se casaron con tres Capellini, de ahí viene la familia Gaya Capellini. Su mamá es Capellini Gaya y se casó con un descendiente de italianos por los dos lados. “Ya no se siguió la misma tradición. Ahora se casan con españoles, mexicanos, franceses”. Olga Edda afirma, y sus demás parientes presentes en la conversación están de acuerdo, en que ésta es la última generación 100% de sangre italiana.

Según los informantes arriba mencionados, los primeros migrantes italianos llegaron a México en 1857:

“Eran unos aventureros. Había una situación de crisis económica, estaban en guerra con los austriacos. La primera migración fue de 1857, se pidieron colonos a Italia después de buscar franceses, españoles, como éstos no eran muy bien vistos, y dijeron ¡los italianos! Se firmó un acuerdo con el gobierno de Italia en que se especificaba que querían agricultores. La corrupción era increíble. La gente que los contrataba en Italia no les advertía que venían a labrar el campo, por lo que trajeron pintores, ebanistas, panaderos. No sabían qué hacer con la tierra. Les dijeron que les iban a dar unas tierras muy fértiles y los mandaron a un páramo. Fue espantoso. Pudieron sobrevivir gracias a que el pueblo mexicano fue y siempre ha sido muy acogedor. La población les ofrecía comida, medicinas. Al llegar a Veracruz los recibió el pueblo y les ofrecieron comida y dinero. A cargo de cada colonia había un director de colonia, quien se quedaba con parte del dinero y todos los apoyos oficiales que luego se los vendían. La mayoría de las colonias fracasaron. La de aquí fue una colonia que triunfó gracias a un gran esfuerzo.

La gente que formó esta colonia llegó originalmente a Tenixtepec y luego se pasaron al Cristo, hasta que las enfermedades hicieron que se movieran a este pueblo que se llamaba Cabezas, un pueblo indígena totonaco. Hubo una relación de colaboración entre los migrantes y la población nativa. Se intercalaban los predios de tal manera que uno era para los colonos y el siguiente para los indígenas”<sup>3</sup>.

### Migrantes españoles

Los arribos de españoles responden a múltiples historias diferentes, puesto que no llegaron a formar colonias, sino a integrarse a comunidades ya existentes con varios siglos de antelación, de tal manera que desde el siglo XVI ha habido un flujo constante de españoles procedentes de la mayoría de las provincias de aquel país. No es este el momento de investigar los efectos de la expulsión de españoles durante la Independencia, pero ciertamente tal medida de ninguna manera redujo el flujo de inmigrantes. Por ejemplo Jesús de la Sierra narra de la siguiente manera los incentivos y arribo de su tío Adolfo:

“El tío se casó en Papantla. Eran regiones muy ricas, tabaco, vainilla, muchos otros productos, además buscaban o

<sup>3</sup> Ver también Chagoya, 1999.

añoraban el sur de España. Tenían intereses en Papantla. Un indiano jalaba a otro indiano. Algunos eran jovencitos y luego venían otras generaciones. Eran hombres que venían a hacer dinero.”

Tales relaciones suponen un flujo de información por el cual parientes informaban a otros parientes, todavía residentes en España, de las posibilidades de migrar o les enviaban una invitación en que la posibilidad de hacer fortuna era un atractivo importante. La Independencia y la expulsión de los peninsulares de México no fue impedimento para que continuara el flujo migratorio español. Por ejemplo, la familia de la Sierra se originó en la migración de Trifón y Rufino de la Sierra, dos hijos de Gregorio de la Sierra y Manuela Otero, originarios de Solórzano de la provincia de Santander. Rufino y Trifón se trajeron a los demás sobrinos, entre ellos Manuel y Adolfo<sup>4</sup>.

Rufino se casó en Papantla con Amparo Campos y su sobrino Adolfo se casó con una de sus hijas. Trifón se casó con doña Josefa Fernández Mangas, originaria de Teziutlán, hija de Luis Fernández Lorenca<sup>5</sup>. Tuvo a su vez ocho hijos: Trifón que casó con María Pérez, Gregorio que casó con Martha Castro, Mercedes casada con un señor Olivares, Rosa con un señor Durán, Josefa y Manuela solteras, Guadalupe religiosa, Luis quien casó con Beatriz Ramírez<sup>6</sup>.

Urbano que tal vez fuera el mayor de los hermanos, permaneció en España, del cual descendieron: Manuel de la Sierra Rugama, Adolfo de la Sierra Rugama, Los Ballesteros de la Sierra, Los Gómez de la Sierra, Los Blanco de la Sierra, Tuvo dos hijos: Manuel y Adolfo de la Sierra quien se casara con la hija de su tío Rufino. Adolfo fue dueño de una tienda en Papantla. Lucía, la hija única de Gregorio y Manuela tuvo a Antonio Garmilla de la Sierra, que se casó con una prima hermana y se estableció en Papantla.

Aunque Jesús de la Sierra y su hermana Lola no recuerdan fechas, a juzgar por el hecho de que los hombres se casaban cuando cumplían más o menos 30 años, se infiere que el bisabuelo llegó a México allá por 1857, o sea en las mismas fechas en que arribaron los primeros italianos a Gutiérrez Zamora, y como ellos, esta familia comparte similares características de adaptación y asimilación a la población nacional.

El padre de la señora Dolores de la Sierra y su hermano Jesús de la Sierra ya nació en México. Don Silverio Gómez, esposo de la señora Dolores de la Sierra era hijo de un emigrante llamado Antonio Gómez Gutiérrez originario de San Vicente de la Barquera. Los motivos de su migración fueron más bien correctivos, pues siendo muy joven salvó a unos pescadores y en agradecimiento éstos le obsequiaron un barco y su madre preocupada por lo que pudiera pasarle en el mar lo mandó a México.

Esta posibilidad sólo se podía dar en el supuesto de un grupo receptor que ya le había precedido. Las etapas de evolución en el comportamiento de los migrantes son similares a las de los italianos, aunque entre los españoles, por ser más numéricamente, es más notoria su proclividad a casarse con españoles, adoptando incluso medidas que podrían parecer extremas, por ejemplo: “Había un pariente que se casó con su cuñada, comadre y prima una vez que enviudó. Los padres decidieron por ella,

ella no quería casarse. Los españoles tienden a casarse con españoles o hijas de algún español.” Los casos de españoles casados con españoles parecen ser comunes, pero en realidad no hay forma, por lo pronto, de saber qué tan frecuentemente se dan. Es de creerse que en muchos casos antes y ahora, algunos inmigrantes también se casen con otras personas, ya sea indígenas, o no necesariamente de familias de migrantes.

### Actividades económicas

Además de los procesos generacionales para adoptar una identidad nacional, españoles e italianos se inclinaron por giros similares comerciales: Agricultura de exportación y comercio. Ambos tuvieron acceso a propiedades de tierra. Los italianos con apoyo gubernamental, aunque mediado y manipulado por los intermediarios, y los españoles a través de sus redes sociales de parientes, conocidos y compatriotas.

Algunos sacaron provecho rápidamente de las leyes de desamortización de tal manera que: En la década de 1890

“En Papantla las tierras comunales ya se habían convertido en propiedad particular, pero cada condueñazgo tenía muchos dueños y los límites de propiedad no estaban fijados dentro de cada lote. Varios grupos dentro de los condueñazgos abogaron por un nuevo reparto, ahora en parcelas individuales. Los más adinerados de cada lote, incluyendo a los vainilleros, se aprovecharon de este proceso de parcelización para consolidar su posesión de la tierra. Por ejemplo, Adolfo de la Sierra, el tesorero de la junta de accionistas propietarios del lote número seis era dueño de 31 acciones o parcelas cuando se dividió el terreno” (Museo de la ciudad de Papantla).

Los italianos no se quedaron atrás. Chagoya nos dio las listas de propietarios de Gutiérrez Zamora entre los cuales se encuentran algunos italianos, sobresaliendo por la extensión de sus terrenos los siguientes: Pascual Montessoro con 2139 hectáreas, Juan Capellini con 2000 hectáreas y Lilia Gaya de Capellini con 1033 hectáreas, el resto de propietarios situados muy por debajo de estas extensiones (Zilli, 1981: 28-28. Chagoya, 1999: 105-106).

El café, el tabaco y la vainilla serían productos agrícolas en que centrarían muchos de sus esfuerzos, además de la ganadería, y fueron a su vez, de alguna manera, representantes de la modernización, un rol que les había adjudicado el gobierno mismo al propiciar su inmigración. En este sentido tal vez la migración italiana a México se distinga con mayor claridad de la de sus compatriotas migrantes a Argentina, en donde jugaron un papel crucial en el desarrollo del sindicalismo argentino. En México, tal rol tal vez haya sido jugado más bien por españoles anarquistas migrantes cuya influencia se haya dejado sentir tal vez desde fines del siglo XIX<sup>7</sup>.

Las comunidades italianas y españolas del Totonacapan han contribuido, sin embargo, con varias innovaciones técnicas. Por ejemplo nos dice Olga Edda

“Aquí los italianos se dedicaron a la agricultura de la vainilla. Los totonacos la cultivaban sin tecnología, mi bisabuelo al llegar aquí y ver ese oro negro lo mandaba a

<sup>4</sup> Ver apéndice 2.

<sup>5</sup> El señor Fernández Lorenca era escultor y todavía se encuentra en la Catedral de Teziutlán una imagen de San Pedro tallada por él, asimismo un Niño Dios en posesión de la familia de la Sierra Pérez.

<sup>6</sup> Tienen un hijo de nombre Trifón, quien es un destacado médico y se casó con la concertista María Teresa Rodríguez.

<sup>7</sup> En el Museo de la ciudad de Papantla hay una ficha en que se dice que el señor Curti, un italiano, era líder sindical de los trabajadores de la vainilla.

México, lo exportaban desde el siglo XIX a Europa. Él traía de Italia la idea del secado del gusano de seda a base de hornos caloríficos, fue el primero, Doménico Gaya que diseñó un horno para acelerar el proceso de maduración de la vainilla. Los totonacos lo hacían a base de sol. Entonces cuando había nortes se echaba a perder y le salían hongos. Él ponía la vainilla verde en cajones de madera y los ponía en los hornos”. Además “el abuelo inventó la forma de hacer extracto de vainilla que hasta la fecha tiene gran demanda nacional y extranjera”

Obviamente tales innovaciones técnicas y su reconocimiento forman parte del bagaje cultural del grupo y fuente de orgullo. Con igual detalle se recuerdan algunas otras contribuciones:

“Trajeron la planta de luz, el hielo. El tío puso la primera fábrica de soda. Antes de coca, pepsi, o jarritos. Sodas de colores. Tenía baños públicos. Los Capellini tenían tiendas como si fueran wall mart de todo vendían ahí. En los 50 se hizo la carretera. Se comunicaban por mulas hacia Papantla, porque los barcos entraban hasta el pueblo. Mi papá tenía barcos. No llegaban barcos de Nueva Orleans. Su papá tenía la ruta Tampico, Campeche. Eran de carga. El Libertad era uno de los barcos. Su papá sólo tenía un barco, su tío tenía dos.

Los descendientes de españoles recuerdan igualmente las contribuciones de algunos de sus ancestros. Por ejemplo Rafael Sandoval Gaya recuerda que sus ancestros españoles construían barcos en Gutiérrez Zamora.”

Aparentemente mucho del tráfico de mercancías a lo largo de la costa se hacía en barco, como lo ilustra el caso de los italianos de Gutiérrez Zamora quienes eran dueños de varios de ellos que atracaban en el río, en el pueblo. Cuál fuera la capacidad de tales barcos, la frecuencia y el monto de las mercancías que transportaban está por averiguarse. Jesús de la Sierra recuerda también que “Los papás de Nelo (Ballesteros) naufragaron una vez en un vaporcito de Nautla”. Historias asociadas con la vida marítima de estos pueblos han de abundar. Todavía hasta hace poco los chalanes (pangas o ferries) eran un medio importante para atravesar los grandes ríos. Todo esto desapareció con las carreteras y los modernos medios de comunicación.

Las comunicaciones más importantes y el transporte de mercancías han de haber sido pues marítimos y a través de recuas de mulas, algunas de ellas verdaderamente impresionantes como consta por algunos registros de viajeros. Por ejemplo el viajero anónimo narra que en Santa Fe, cerca de Xalapa “Vi una escena extraordinaria de vida y movimiento: el depósito de maquinaria era todavía más grande que en el Encero, y treinta vagones estaban siendo cargados. El lugar estaba abigarrado con ingleses, y parecía más bien una colonia inglesa que el pequeño pueblo que conocí dos años antes. Los dólares circulaban como peniques en Inglaterra”. (Anónimo, 1828: 241-242. La traducción es mía).

Estos viajeros traían estilos de vida que en gran medida se han amoldado a la forma de vida mexicana. Por ejemplo, tanto italianos como españoles han sufrido modificaciones en su manera de hablar. Los italianos más drásticamente. Por ejemplo, ninguno de ellos habla italiano en la actualidad. Reconocen que “se casaban entre ellos pero perdían la lengua y todo eso. Culturalmente per-

dían todo lo italiano, hasta la comida es mexicana”, fenómeno bien documentado en estudios de migración.

Los españoles no se vieron orillados a perder la lengua, pero sí a modificarla. Llama la atención la falta de emblemas identitarios en la colonia italiana. No hay recuerdo de que hayan traído santos, no recuerdan narraciones, rondas infantiles, canciones de cuna e incluso rezos.

Los españoles veneran una serie de santos algunos venidos de España y otros no. Por ejemplo la familia de la Sierra tiene “una imagen que probablemente la hayan traído de España o de Italia”. Y como ese ha de haber múltiples casos entre este tipo de migrantes.

Hay sin embargo elementos que sitúan a los individuos dentro de una tradición cultural, aunque no sean elementos que articulen grupos.

### **Identidad y sus símbolos**

Aunque tanto italianos como españoles, especialmente los miembros de generaciones nacidas en México, reconocen no tener elementos identitarios que los distingan como grupo: ni religión, ni lengua, ni identidad nacional ajena a la mexicana, todos son católicos, o cristianos al menos, todos hablan español y todos se sienten mexicanos. Sí hay, sin embargo, algunos aspectos de sus vidas que los hacen sentirse diferentes, además del orgullo de sentirse descendientes de italianos o de españoles, de reconocer algunos logros técnicos e innovaciones modernizadoras impulsadas por sus ancestros, o de reconocer los esfuerzos, algunos sobrehumanos, que asumieron al decidirse a emigrar, y las flaquezas o virtudes que mostraron al adaptarse a estas tierras nuevas. Algunos de estos están íntimamente relacionados con aspectos emocionales de difícil explicación pero que estructuran el espacio vivido y dan sentido a mucho de su vida social. Entre éstos sobresalen las evocaciones producidas por la gastronomía, el consumo de ciertos alimentos, especias y bebidas que en sí mismas son reminiscencias de otras tierras, de otros gustos, de otros apetitos. De igual manera los deportes, cuando los jugadores exhiben una serie de marcadores étnicos y nacionales en el ámbito internacional o local, entonces las lealtades se dividen y exigen una definición. Finalmente, la casa, la habitación, el sitio de los lugares de reunión, de descanso, alimentación y esparcimiento están altamente estructurados conforme a patrones culturales que escapan al control individual.

### **Gastronomía**

Los italianos reconocen que sólo en ciertas ocasiones altamente rituales como navidad, año nuevo, bautizos o bodas cocinan algunos platillos italianos, “anteriormente se comía polenta, ñoquis, ravioles”. Ahora del diario comen como cualquier otro mexicano, tortillas, tacos, chiles. Obviamente el consumo de los platillos italianos va acompañado de una gran concentración de parientes, quienes, en primer lugar, aprecian estos platillos y a las personas que los preparan, haciendo lo que se hace en tales ocasiones: alabar a la cocinera, comparar los materiales con que se elaboraron y su calidad y evocar gustos por estos platillos sucedidos en otras ocasiones, o evocar momentos placenteros. Este momento ritual involucra pues a varias generaciones de participantes.

Al inquirir sobre recetas de cocina, algunas mujeres de la familia Gaya me aseguraron que tienen recetas similares pero

con algunas variaciones que se han conservado de familia en familia. La señora Isabel Gaya tuvo la gentileza de pasarme algunas de sus recetas que transcribo a continuación:

### **“Sopa de ñoquis**

½ k de harina  
3 huevos  
½ k de papa rosada.

Se pone la harina y se le exprime la papa caliente se le agregan los huevos uno por uno y se revuelve la masa sin amasar, se hacen tiritas y se cortan en pedacitos chiquitos con un trinche se van resbalando las bolitas a que formen caracolitos. En caldo de pollo con su cebolla se ponen a cocer, y a la hora de servirlos ya cocidos se les pone el caldo queso parmesano rallado y una lata de chícharos y el hígado y mollejas picaditos. También se pueden hacer secos con su salsa de tomate y queso como los rabioles (sic).

### **Polenta**

Se cuece la polenta en un litro de agua con un trocito de mantequilla y se le revuelve hasta que esté bien cocidita, después se van poniendo capitas con su salsa y queso en un refractario, la salsa con sus aceitunas y alcaparras y el tomate asado con cebolla y ajo.

### **Rabioles (sic)**

Relleno  
500 gramos de carne de cerdo  
½ kilo de col hervida y escurrida  
1 lata de jamón del diablo  
200 gramos de jamón serrano picadito  
3 huevos crudos  
1 rollo de perejil picadito y se revuelve todo con la carne pimienta y sal al gusto.

Pasta para los rabioles.

1 ½ k de harina  
2 huevos enteros y una yema.  
3 cucharadas de aceite de olivo  
Agua y sal para juntar la harina y se deja reposar por un rato.  
Se extiende la masa hasta adelgazarla y en medio se le van poniendo las bolitas de carne, se tapan y se le va haciendo con un tenedor alrededor para que no se salga la carne y se ponen a hervir, ya una vez cocidos se preparan con su salsa de tomate y queso parmesano o de bola”.

La transcripción de las recetas deja ver una serie de presupuestos culturales compartidos por los italianos y, en la actualidad, por muchos mexicanos. La “polenta se cuece” nos dice en la primera receta doña Isabel, asumiendo que todos estamos enterados de lo que es la polenta. De igual manera los ingredientes, de fácil adquisición en la actualidad, nos remiten a un mercado de productos europeos ya desarrollados para el tiempo del arribo de los italianos: harina, aceite de olivo, aceitunas, alcaparras, jamón serrano, queso parmesano. Afortunadamente, para los italianos, muchos de los ingredientes empleados por ellos son comunes en el mediterráneo europeo, lo que facilitó, con mucho, la persistencia de ciertos hábitos alimenticios, y ayudó a que se generalizaran entre el resto de la población.

Estos saberes compartidos implican también un gusto de conocedores, por los que se puede juzgar las virtudes y aciertos de una receta sobre otra, y la mano o sazón de quien elabora estos alimentos. Al consumirlos pues, se evocan y reviven momentos y eventos sociales que configuran, aunque sea momentáneamente a un grupo que se identifica con tales gustos y saberes.

Entre los españoles se conservaron mucho más las costumbres culinarias europeas no sólo entre ellos sino entre el pueblo mexicano en general. Hay toda una tradición de producción de embutidos, carnes frías, cocina a base de mariscos, carne, pollo, etcétera, en cuya elaboración se emplea aceite de oliva, manteca, harina, todos productos europeos, además de propensidades personales por la cocina.

En la casa de los Gaya su “papá le echaba vino a la sopa aguada”. Tomaban la sangría que les hacía su papá. Vino tinto con agua, fruta y azúcar, era común, ya no. Los italianos importaban vino de Italia para vendérselo entre ellos. El bisabuelo hacía vino de uvas que se daban en la región, eran unas uvas pequeñas negras. Tenían lagares en donde exprimían las uvas con los pies. Elaboraban también jerez con trocitos de carne y vino. Trajeron viñedos pero no se les dio.

### **Fútbol**

Entre aquellos elementos que llaman la atención como identificadores identitarios están los torneos internacionales y locales de fútbol. Por diversas circunstancias los italianos y españoles se ven constreñidos a crear alianzas, demostrar solida-

ridad e identificarse con y a través de los jugadores involucrados en los torneos.

En las competencias internacionales, particularmente cuando juegan Italia y España se hace una gran reunión de parientes en donde se comen los platillos tradicionales y se encienden las pasiones apoyando a uno u otro equipo dependiendo de la filiación étnica, por muy volátil, etérea y momentánea que sea, se establecen lazos de lealtad con los equipos involucrados y se forman o se reafirman o se configuran grupos que los apoyan.

A nivel local sucede un fenómeno similar, pero con un mayor involucramiento. En cierta ocasión decidieron algunos padres de familia hacer un torneo formado por un equipo de españoles que jugaría con otro conformado por italianos. Todo parecía ser lógico habida cuenta de la composición étnica del pueblo. Los problemas se presentaron cuando los miembros de los equipos eran de padre español y madre italiana o viceversa. En ese momento empezaron las disputas entre esposos acerca del equipo del que deberían formar parte. Algunos exigían una afiliación a uno solo, otros pedían que los jugadores formaran parte de uno u otro equipo sólo por medio tiempo. En este momento se activaron lazos de solidaridad ordinariamente latentes en que se enfrentaban identidades y lealtades. Según una versión se tuvieron que suspender estos torneos, mientras que otros consideran que no se han dado las condiciones para que continúen.

Esta necesidad de identificarse con la nación de los jugadores sólo se manifiesta cuando los torneos son de índole internacional o local, en las condiciones arriba expuestas. En cualquier otra circunstancia los amigos se juntan a ver los torneos nacionales, o juegos locales que no implican identificadores étnicos como los uniformes o los colores nacionales, sin que las lealtades al equipo impliquen una identificación con los colores nacionales. Cuando se da este caso, se reactivan otros marcadores de identidad como el consumo de alimentos empleados solamente en ocasiones rituales cuando los rabioles, ñoquis o polenta son los platillos preferidos.

### **La casa**

Un último elemento de identidad del cual sólo puedo hacer unas breves y superficiales observaciones es el relativo a la negociación entre lo público y lo privado en las casas españolas e italianas que co-

nozco. En primer lugar, tanto unos como otros, debido a los rubros económicos en que se vieron envueltos, se vieron en la necesidad de adecuar el espacio en donde habitan para satisfacer sus necesidades domésticas y rubros comerciales.

Con excepción del rancho, el sitio casi ubicuo de españoles e italianos, en donde hay una casa separada del resto de otras instalaciones como, ordeña, macheros, bodegas, cuartos de vaqueros, en las otras casas se combinan actividades públicas con actividades privadas.

Por ejemplo, los de la Sierra, en Teziutlán, tienen una casa que data del siglo XIX. Ésta se encuentra adaptada ahora a las necesidades actuales, aunque conservando la planta de la casa original. Está formada por una construcción con dos patios a los que se accede por un solo portón ancho. Este portón era la vía de acceso de carretas o recuas de mulas cargadas de mercancías. En el primer patio hay una serie de cuartos alrededor de un patio central, ahora con una fuente de piedra. Algunos de estos cuartos servían de depósito de mercancías mientras que los que daban a la calle se dedicaban al comercio. En un segundo piso de este patio se encontraban las habitaciones: dormitorios, sala, todos seguidos uno de otro con acceso a través de puertas que los comunicaban, y también por medio de un corredor que los unía a todos. Ahí se encontraban también la cocina, el salón de costura y la alacena. En la actualidad hay una capilla familiar en la planta baja que debió de haberse encontrado en la parte alta en otros tiempos.

En este espacio la parte baja de la casa se dedicaba a aquellas actividades en que los dueños ejercían sus actividades comerciales, y la parte alta se reservaba para la familia, o asuntos más privados de la familia. Tal vez la política y el cabildeo se hiciera en otros lugares, o no hubiera un lugar específico doméstico para ello. En el segundo patio se encontraban los macheros para las mulas, diversas bodegas y un horno de pan. Este arreglo doméstico permitía pues la atención de asuntos domésticos y comerciales sin mezclarlos, pero permitiendo la constante vigilancia sobre unos y otros.

Los italianos dedicados a la vainilla, todavía hasta mediados del siglo pasado tenían otros arreglos domésticos. En un solar amplio se encontraba el beneficio de la vainilla y la casa habitación. La

casa y sus cuartos se adosaban sobre un costado del terreno dejando libre el resto para los espacios de secado y procesado de la vainilla. En estas casas tendían, los miembros de familias numerosas, a vivir varios de ellos en cada cuarto. Así varios hermanos podían compartir una recámara y no había salón de costura, ni alacena, ni capilla. Había un portón, pero no necesariamente amplio para la recepción de la vainilla, pues ésta no llegaba en carretas, sino que los productores la traían en pequeñas cantidades pero con cierta frecuencia, había personal de la casa para recibir tales porciones de vainilla, pero no provisiones para mulas, macheros, u otros anexos para recibir a personal que no fuera de la casa, con excepción de algún empleado de extrema confianza. Este arreglo permitía que los niños desde temprana edad se involucraran y tomaran parte en las actividades comerciales de sus padres, ayudando en el procesamiento de la vainilla. Había provisiones para recibir a los hijos casados, a quienes se les adjudicaban diferentes secciones habitables de la casa, también llama la atención que a pesar del hacinamiento de miembros en algunos casos, se conservara una división entre las recámaras de hombres y las de mujeres.

Es extremadamente peculiar el trazo de la casa del Cristo. Un gran rectángulo con dos plantas, en medio de un potrero, con una terraza amplia con asadores y una bomba de agua manual adquirida de algún barco alemán. Un balcón en el segundo piso, corrido a todo lo largo del frente y uno igual en la parte posterior de la casa. En la planta baja hay una cocina, sin fogón pero con una plancha de mármol en donde, a decir de la encargada, se colocaba una especie de anafre sobre el que se cocinaba, en seguida está una pequeña mesa de comedor y una escalera que conduce a la segunda planta, después del comedor, dos recámaras y al fondo un baño.

En la planta alta después del rellano de la escalera siguen dos recámaras y un baño al final. Como se notará no hay sala o no había sala, ni salón de costura, ni capilla. Según la encargada, en cierto momento vivían, en la planta baja, el papá y sus hijos hombres y en la planta alta la mamá y sus hijas. Si tal arreglo fue cierto alguna vez, induce a cuestionarse no sólo sobre el uso del espacio y su división entre privado y público, sino a preguntarse sobre la intimidad de los esposos y una ulterior división del espacio privado: el de los hombres y el de las mujeres. En todos

los casos, ya sea la seclusión de las mujeres en la parte alta, o espacios reservados para hombres y mujeres, el costurero, capilla, cocina y alacena eran espacios domésticos preferentemente femeninos, altamente guardados, protegidos y separados de las actividades comerciales o públicas.

Esto de ninguna manera quiere decir que la división de los espacios impidiera la ingerencia de las mujeres en esferas comerciales o productivas. Es de llamar la atención la percepción que se tiene de la fortaleza de algunas matronas antiguas españolas o italianas, quienes, a base de producir hijos, y proteger los bienes familiares, contribuyeron de manera notable al incremento de la hacienda de sus esposos. O como en el caso de aquella matrona italiana, que salía en la noche, después de terminar sus labores domésticas, a cosechar, para suplir la indolencia de su esposo.

En la actualidad tanto en la casa de Teziutlán, como en los beneficios de vainilla se ha disociado la casa habitación del giro comercial. Por ejemplo, la parte correspondiente al primer patio de la casa de los de la Sierra en Teziutlán está convertida en oficinas y tiendas, una cocina en la planta baja, en donde se preparan banquetes que se sirven en el patio principal, mientras que el segundo patio esta prácticamente abandonado. La antigua casa de los Gaya en Gutiérrez Zamora es ahora un moderno beneficio de vainilla, y oficinas. Existe un segundo solar para el secado de la vainilla, todo separado de la casa-habitación de los dueños. Sólo en el caso de los comercios se conserva todavía, de manera generalizada, la tienda abajo con sus bodegas y el espacio habitable arriba. Y ahora, como antes, las mujeres juegan un papel notable tanto en la vida privada como pública, en muchos casos, en el desempeño de actividades comerciales y empresariales.

### **Emisarios de la modernidad**

Por alguna razón, personas acostumbradas a una vida rural, simple y pobre en Italia y probablemente en Francia, fueron investidas por el Supremo Gobierno de la Nación para ser las que promovieran la modernidad en nuestro país. Llama la atención que nunca se pensara en labriegos españoles para alcanzar tales metas a pesar del continuo flujo de peninsulares durante siglos. Sea como fuere, tal empresa hubiera sido imposible, incluso para personas mejor preparadas, habida

cuenta de las intenciones de un gobierno interesado en cambios económicos pero no políticos. Algunos de los migrantes notaron tal incongruencia y, a pesar de que el gobierno prefería, precisamente, gente rústica sin pretensiones políticas para modernizar el campo mexicano, y a pesar de haber sido olvidados durante varios decenios por el mismo gobierno que los incitó a emigrar a este país, pronto se vieron involucrados en la política, tal vez siguiendo el ejemplo de los españoles, quienes durante centurias habían estado siempre presentes en la vida política nacional, un medio seguro de obtener influencia, poder y riqueza. Ya para 1886 tan sólo nueve años después de que Gutiérrez Zamora se convirtiera en municipio y a 29 años de que llegaran los primeros inmigrantes, los italianos ya incursionaban en la política local. En este año un Capitanachi era juez auxiliar especial del Registro Civil y, en 1891, un Montessoro nacido en Italia era alcalde de esta ciudad. En la lista de alcaldes que presenta Chagoya, el poder local recae en italianos, españoles y mestizos (Chagoya, 1999: 71-73).

Es difícil imaginar en qué medida los primeros emigrantes se vieron como emisarios de la modernidad, siendo dudoso que ellos mismos estuvieran modernizados según los estándares de producción rural de otros países europeos como Inglaterra, Austria, o Francia. Es creíble más bien, que una vez asentados y habiendo logrado sobrevivir, hayan adoptado el punto de vista propio más que de sus predecesores españoles, de buscar los medios necesarios para asegurarse una posición de poder e influencia en la región. Para poder cumplir con su cometido pues, la política se antojaba, tal vez como un buen camino, de igual manera, el acaparamiento de tierras comunales recién liberadas como efecto de las leyes de desamortización, y, finalmente el control de ciertos rubros comerciales sobresaliendo la vainilla. El éxito en acaparar tierras y alto perfil que adquirieran algunos en la región los hicieron verse envueltos en la vorágine de violencia regional que afectara igualmente a indígenas que a inmigrantes. La rapacidad de algunos miembros de la familia de los Ávila Camacho se cobró algunas víctimas de entre los italianos, y de igual manera salieron consortes para esa familia de entre los miembros femeninos de tales inmigrantes.

En la actualidad, las crisis económicas nacionales han afectado de una u otra forma a las comunidades españolas, italianas y probablemente a las francesas también, como a todo el resto de los mexicanos, con excepción de algunos individuos y familias que han logrado sortear tales vicisitudes incrustándose en las estructuras económicas y políticas nacionales. El resto se ven afectados por la migración, el desempleo, aunque probablemente con elementos más adecuados de educación, contactos y posibilidades de viajar. Algunos italianos o españoles se encuentran trabajando ahora en Estados Unidos.

El sueño de que los inmigrantes italianos y franceses convirtieran el campo mexicano, con su sola presencia, en un emporio de riqueza y afluencia, de ninguna manera se realizó, y es dudoso que ningún grupo de migrantes, por muy preparados que estuvieran, pudieran acometer una empresa de tal envergadura. Lo que sí lograron con su sola presencia, fue contribuir a la configuración de un país multicultural, a enriquecer el patrimonio cultural de esta nación y, con toda certeza, a contribuir con su industriiosidad a la prosperidad nacional.

## Bibliografía

Anónimo, A sketch of the Customs and Society of Mexico in a series of familiar letters and a journal of travels in the interior during the years 1824, 1825, 1826. London, Published by Longman and Co., Paternoster-Row, 1828.

Beaufoy, Mark, 1828. Mexican Illustrations founded upon facts; indicative of the present condition of Society, manners, religion and morals, among the Spanish and Native Inhabitants of Mexico with observations upon the Government and Resources of the Republic of Mexico as they appeared during part of the years 1825, 1826 and 1827 interspersed with occasional remarks upon the climate, produce and antiquities of the Country, mode of working the mines, etcetera, By Mark Beaufoy, late of the Coldstream Guards, London, Carpenter and Son, Old Bond Street, 1828.

Beltrami, Giacomo Constantino, Le Mexique, Chevot, Rue du Bac, no. 2 Delauney, Libraire, París, 1830.

Chagoya, Cárcamo, Fernando, Retablos de mi Pueblo de Cuauhtlan a Gutiérrez Zamora, México, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, 1999.

Lyon, G. F., Journal of a Residence and tour in the Republic of Mexico in the year 1826 with some account of the mines of that country, Dos volúmenes, Londres John Murray, Albermale Street, 1828.

Mack Smith, Denis, 1968. The making of Italy, 1796-1866. Selected documents, Edited by Denis Mack Smith, McMillan, London-Melbourne, 1968.

Mansion, Hyppolite, Précis Historique sur la colone Française au Goazacoalcos (Mexique), Imprimerie de Davidson et Fils, Londres, 1831.

Rosoli, Gianfausto, "La Popolazioni di origine italiana oltreoceano", Centro Studi Emigrazione, Roma, 2201. [http://www.fga.it/altreitalia/2\\_saggi.htm](http://www.fga.it/altreitalia/2_saggi.htm)

Sánchez Hernández, Pascual e Izquierdo Vázquez Sotero, Monografía del Municipio de Gutiérrez Zamora, Veracruz, Trabajo elaborado por la Comisión Cultural, 1974.

Skerrit Gardner, David, *Colonos franceses y modernización en el Golfo de México. Historias Veracruzanas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México, 1995.

Vetch, Captain, "On the Monuments and Relics of the Ancient Inhabitants of New Spain", Communicated by Captain Vetch, Royal Engineers, F. R. X. - Read Nov. 28 1836, Papers read before the Royal Geographical Society, The journal of the Royal Geographical Society, Volume the Seventh, London, 1837, pp. 1-11.

Zilli Manica, José B., Italianos en México, Ediciones San José, Xalapa, Veracruz, México, 1981.



# Medicina tradicional

Alejandra Palacios Sánchez

*En el presente trabajo se da a conocer el saber terapéutico así como de las prácticas de curación desarrolladas en el área cultural del Totonacapan, cuya base tiene reminiscencia prehispánica. Así, el concepto de medicina tradicional es válido a partir y en el momento en que aparecen los que detentan esta medicina y los que la practican, que transmitirán el saber de generación en generación.*

## Introducción

Los médicos del Totonacapan están definidos por tener un trance estático, que implica la conducción del alma y la curación espiritual.

Las estructuras ecológicas de los contenidos culturales son las que más se acercan al sistema y método de explicar la cosmovisión de los grupos indígenas del Totonacapan. Los subsistemas cognoscitivos que tienen que ver con la medicina como método, son sistemas de acciones inéditas para enfrentar a las enfermedades. Subsistemas que heredan el conocimiento y las creencias de las prácticas de la medicina.

Entonces, la medicina tradicional es un sistema médico que evolucionó históricamente dándole una estructura social además de cultural, permitiendo, en consecuencia, cambios culturales.

Las bases conceptuales de la medicina tradicional pasan en primera instancia por las basadas en la medicina europea, por la personalidad de los curanderos y en definitiva por la influencia negra, la cual está presente en la participación de los curanderos en las comunidades indígenas y por la influencia directa de curanderos urbanos.

Así, los especialistas se dan de acuerdo a las necesidades de la comunidad, por ejemplo, están los graniceros, los huerosos, los hierberos, entre otros; estos a su vez manejan la gran gama de productos médicos. Otro ejemplo son los espiritua- listas que practican una medicina popular y religiosa.

Las creencias son un sistema de pensamientos en el cual nos preguntamos, bueno ¿para quién?; malo ¿para quién?; si todos somos sujetos y tenemos una cosmovisión del mundo. Para las comunidades indígenas la medicina tradicional está basada en el sistema de creencias, el grado de operatividad social y por qué es importante practicarla, además de heredarla a las nuevas generaciones.

El uso que se da a esta medicina debe entenderse como “la probabilidad de una regularidad en la conducta, cuando y en medida que esa probabilidad, dentro de un círculo de hombres, esté dada únicamente por el ejercicio de hecho. El uso debe llamarse a su vez costumbre cuando el ejercicio de hecho descansa en un arraigo duradero” (Weber, 1994: 23).

Así, no sólo es plantear la situación de sí o no llamar ciencia a la práctica médica que realizan los grupos mesoamericanos actuales, o simplemente “rescatar” todo aquello que tenga que ver con su cosmovisión ante el mundo, es reconocer que no es nada sencillo entender esta medicina puesto que, la visión del mundo que manejamos o conocemos está vertiginosamente alejada de su realidad.

## La conquista

La conquista significó la destrucción física de la mayoría absoluta de la población indígena, hecho bien conocido y comprobado por análisis científicos que no tiene nada que ver con la vieja y raída discusión acerca de la “leyenda negra”. Epidemias (o pandemias) letales, esclavitud y otras formas de trabajo compulsorio, despojo de tierras, destrucción social, cultural, familiar: he ahí la dura realidad de la conquista. Es cierto que, al mismo tiempo, diversas personas trataban de recoger datos sobre las civilizaciones moribundas o ya muertas; pero no hay comparación posible entre las proporciones de tales esfuerzos y las de la enorme obra de destrucción llevada a cabo en pocas décadas.

En este sentido, la cultura mesoamericana adquirió gran importancia pues comprende todos los patrones de conducta adquiridos mediante el aprendizaje, como el idioma, la medicina, actitudes y conocimientos prácticos, así como los sistemas de valores y juicios éticos subyacentes y los instrumentos materiales utilizados por su gente. Pero hay que tener presente que esta



enseñanza variará de acuerdo a la sociedad de que se trate.

### **Aplicación del término salud-medicina preventiva**

La aparición de la disciplina de salud pública y medicina preventiva, en el siglo XIX, acentuó la importancia del control del medio ambiente físico, del agua, alimento, alcantarillado, vivienda y talleres de trabajo.

Sin embargo, los hábitos que afectan a la salud, por ejemplo en obstetricia, en alimentación y vida diaria, no son simplemente el resultado negativo de la ignorancia entre gente que no conoce nada, sino que frecuentemente son un elemento intrínseco a un modo de vivir en el que las costumbres tienen un valor positivo.

Las creencias y costumbres de la medicina tradicional, remedios caseros, todavía prevalecen entre los indígenas de México, donde están muy extendidas. En términos generales, algunas de las enfermedades que se mencionan con más frecuencia como el “ojo” y el “susto”, se presentan una y otra vez en todas las comunidades estudiadas. Hay varias enfermedades como “cuajo”, que también se mencionan frecuentemente pero está mucho más restringida geográficamente.

“El problema que presenta la existencia de enfermedades que son tratadas por los terapeutas tradicionales es aún más complejo. A menudo las políticas de salud parecen olvidar que hasta hace pocos años, en más de 3000 localidades del área rural todas las enfermedades eran de la competencia -obligada- del terapeuta tradicional y de la medicina doméstica, por la sencilla razón de que no existían otros servicios de salud en el área” (Zolla y Caelos, 1988: 20).

La eficacia simbólica es delegada a partir de trabajar con objetivos especiales, como la enfermedad, la cura y la muerte, que para el curador profesional son necesarios, y su actividad curativa puede opacar la “delegación” y las operaciones de control. Esta participación y esta de-

legación suponen un espacio ideológico común, en el cual los conjuntos sociales reconocen los mecanismos básicos que provocan la enfermedad y la curación; poseen esquemáticamente ciertos principios teóricos y técnicos, sintetizados ideológicamente, y es dentro de este espacio que pueden funcionar los curadores profesionales.

Al principio del siglo XX se descubrió que infección y malestar no son sinónimos, así también, en las últimas décadas se ha aprendido que no es lo mismo estar enfermo que sentirse mal.

Generalmente se acepta el aspecto subjetivo de la salud, pero no así su aspecto funcional. Y es que el concepto generalmente aceptado de malestar tiene también un aspecto subjetivo y un aspecto funcional: no se trata solamente de que el individuo se sienta mal, sino que esto interfiere en menor o mayor medida con su capacidad de desempeñar sus ocupaciones habituales.

Los estudios de sensaciones subjetivas, cuando se trata de cambios de temperatura ambiente, son relativamente sencillos y confiables ya que los resultados se pueden comprobar comparándolos con los datos del ambiente y las sensaciones fisiológicas. Pero estas condiciones favorables no se encuentran en otras circunstancias. El estudio de los grados del bienestar y de los diversos aspectos de lo que es el bienestar, la comodidad, la vitalidad, no son tan sencillos. El desarrollo de la epidemiología de la salud, no obstante, requiere la creación y mejoramiento de los instrumentos y métodos esenciales para estudiar las sensaciones subjetivas, ya que la salud no es solamente la capacidad de funcionar, sino “un bienestar físico, mental y social”.

Por ejemplo, en la sociedad industrial el enfermo es tratado por un fin y creciente sistema de atención médica y aunque el moderno renacimiento de la medicina ha añadido un tratamiento altamente técnico y especializado, se preocupa cada vez más de problemas personales y socia-

les, con el fin de adaptar la capacidad de los individuos al complejo comportamiento que de ellos exige su sociedad.

### **El Totonacapan y sus habitantes**

El Totonacapan limitaba al norte con Huastecapan, en la línea del río Tuxpan; al sur con los mixtecos, mazatecos y mayas, en los términos del río Papaloapan; al oriente, con el Golfo de México, y al poniente, hasta tocar poblados popolocas, nahuas, tlaxcaltecas, otomíes y tepehuas, en los distritos de Llanos, Alatríste, Tulancingo y Tetela.

Por el sur limitaba con el río Huitzilapan, Cempoala y Quiahuitlan y la limitación sur del Totonacapan, estaría en Colipa, Yecoatla, Naolinco y Jilotepec, es decir, se han perdido unos 120 km aproximadamente y los ha ganado el grupo nahua.

Este grupo al igual que los habitantes de Teotihuacan, enterraban a sus muertos al frente de sus casas, en tumbas redondas o rectangulares forradas de piedras y cubiertas con lápidas.

Mucho antes de que Cempoala y Misantla fueran centros totonacos, este pueblo residió más hacia el norte, en la región de la ciudad de Papantla, que en tiempos de los mexicas les pertenecía, junto con su suburbio de Tochpan, hoy Tuxpan, uno de los distritos tributarios más importantes.

La pirámide-templo, de cuyo nombre totonaco Tajín “rayo” deriva su nombre para la ciudad, se levantó hacia el occidente en una pequeña plaza rodeada de edificios por los demás lados.

Actualmente, el territorio comprende desde el río Cazonas al norte, hasta Jalancingo en el sur, Xilotepec de Juárez y Zacatlán en Puebla, hasta las costas del Golfo. Existe además un pequeño grupo totonaco en los alrededores de Xalapa-Misantla, Veracruz.

El área está dividida en dos grandes zonas: la sierra, con una gran meseta profundamente quebrada, bañada por nieblas y lluvias; y la costa, con colinas y terrenos planos. El clima de la sierra es frío, en tanto que en la costa es cálido, con una reducida temporada seca en primavera.

En el área del Totonacapan encontramos una serie de manifestaciones culturales que son producto de las condiciones históricas en que se han desenvuelto y, aún en la actualidad, están en continua

***Entonces, la medicina tradicional es un sistema médico que evolucionó históricamente dándole una estructura social además de cultural, permitiendo, en consecuencia, cambios culturales.***

transformación. Entre dichas manifestaciones destacan las relativas a la organización social y religiosa, en torno a las cuales giran gran parte de las actividades de los hombres y mujeres, incluidas las prácticas terapéuticas para la curación de enfermedades. Actividades de tipo comunal, como la faena o las celebraciones religiosas, siguen congregando al pueblo como en tiempos prehispánicos. Así por ejemplo, en el aspecto social, se mantienen las relaciones de parentesco, y la ayuda mutua, esta última consiste en asignar a un grupo de parientes y amigos determinadas tareas para la construcción de viviendas, pero sobre todo, para la realización de los trabajos agrícolas. El beneficiario, a su vez, está obligado a retribuir la ayuda cuando sea requerido un trabajo similar.

Por otro lado, la difusión que se ha tenido de la zona arqueológica El Tajín, y la visita de propios y extraños al recinto religioso de los antepasados, ha permitido que sus productos tengan gran demanda, no sólo por el hecho de ser auténticos de la región, sino por el gran peso económico dentro del desarrollo de cada familia, es decir, al no dedicarse a la producción agrícola por carecer la mayoría de ellos de tierra, gran parte de su tiempo lo dedican a esto.

En el Totonacapan se conservan formas de organización tradicional entre las que se destaca la mayordomía, la cual además de su función religiosa tiene una connotación económica, lo que contribuye a mantener al pueblo organizado. Ésta se da con gran emotividad en la ceremonia del Santo Patrón. Aquí, el mayordomo que tiene solvencia económica es el que se encarga de que llegue a buen fin dicha festividad. El cargo de la mayordomía tiene una duración anual.

Cada mayordomo tiene dos o tres ayudantes encargados de llevar a cabo el buen desarrollo de la celebración en la fiesta al Santo Patrón, que incluye la preparación de banquetes para los danzantes y para los vecinos en general. En cada ceremonia intervienen a su vez los demás mayordomos para ayudar al mayordomo actuante.

La persistencia de las actividades de un grupo nos indica el arraigamiento de sus costumbres y, a veces, de creencias antiguas, pues cumple una función mágico-religiosa dentro de los grupos indígenas del Totonacapan.

Pero al darse la participación en el desarrollo económico del país se ven obligados a trabajar mucho más y apresuradamente, pues tienen que elaborar sus materiales que tiempo atrás dejaron de fabricar y que ahora por falta de tierras productivas están en la dinámica de competencia con otros comerciantes tanto nacionales como extranjeros, además del sostenimiento de la organización interna de los grupos.

Todo esto repercute tanto en su organización interna como en su cosmovisión, acentuándose más en su aspecto social, económico y político, pero sobre todo en su aspecto cultural. Además de sus actividades domésticas diarias se notan diferencias en las prácticas de curación de las diferentes enfermedades que son más comunes en la comunidad que se trate.

Así, para describir de manera certera las prácticas terapéuticas y de curación que se dan en el Totonacapan, se partirá del hecho de que esta área es considerada rica tanto cultural como ecológicamente desde la época prehispánica. Tan amplio lugar

***En términos generales, algunas de las enfermedades que se mencionan con más frecuencia como el “ojo” y el “susto”, se presentan una y otra vez en todas las comunidades estudiadas. Hay varias enfermedades como “cuajo”, que también se mencionan frecuentemente pero está mucho más restringida geográficamente.***

encierra una gran variedad de ecosistemas que permitieron y permiten a los grupos indígenas que residen ahí, desarrollar una amplia explotación de una infinidad de recursos naturales como son árboles, bejucos, hierbas y epifitas, -vegetal que vive sobre otra planta, pero sin alimentarse de los jugos de ésta-

Es evidente que la manera de curar así como los elementos de que se sirven depende mucho de su cosmovisión cultural y del medio ambiente que les rodea. Otro aspecto que sobresale, es la manera de recetar los medicamentos o hierbas según sea el caso, y el saber diagnosticar los síntomas y consecuencias de las enfermedades. Estos conocimientos están vinculados con las experiencias personales y la enseñanza que dejaron los antepasados como una manera de identificarse y seguir transmitiendo el conocimiento terapéutico en los grupos del Totonacapan.

#### **Los médicos del Totonacapan**

El médico indígena pasó a curandero porque la inquisición se impuso para sospechar del conocimiento que tenían los indígenas. La herejía indígena entonces fue sinónimo de pacto con los dioses y la herejía occidental significaba conocimiento sospechoso.

Hubo un proceso ideológico de la medicina, desde el impuesto por el renacimiento a partir de la cosmovisión de los filósofos griegos:

Naturaleza = fisis (fisiología) = función

Animado, vivo, racional e inteligente

Lógica = Pensamiento cuidadoso

Descubrir las leyes hacia dentro. Lo único real es lo lógico, lo racional.

4 elementos; agua, fuego, aire, tierra.

4 humores; elementos dentro del cuerpo como la sangre, la bilis, lo amargo, la bilis negra, la mucosidad o flemas.

***Es evidente que la manera de curar así como los elementos de que se sirven depende mucho de su cosmovisión cultural y del medio ambiente que les rodea. Otro aspecto que sobresale, es la manera de recetar los medicamentos o hierbas según sea el caso, y el saber diagnosticar los síntomas y consecuencias de las enfermedades.***

***El médico indígena pasó a curandero porque la inquisición se impuso para sospechar del conocimiento que tenían los indígenas. La herejía indígena entonces fue sinónimo de pacto con los dioses y la herejía occidental significaba conocimiento sospechoso.***

En el Totonacapan el diagnóstico causal se hace por medio de los sueños que tuvo el paciente. La medicina tradicional funciona de acuerdo al sistema médico de referencia, siendo los criterios propios de diagnosticar. No es igual a la medicina occidental o institucionalizada.

La cosmovisión está clasificada por una visión médica propia, por las diferentes clases de terapeutas, por las enfermedades y por la aplicación de los medicamentos.

Existe una medicina tradicional mexicana que históricamente es válida; hay un sistema lógico del conocimiento sobre el sistema médico. La medicina homeópata, hegemónica y alópata están determinadas por una herbolaria. A la gente se le enseña con respecto a su cuerpo y sus enfermedades cómo curarse. Por un lado se tiene a la medicina tradicional, en la cual las enfermedades son detectadas por no especialistas, iniciándose con la información de la medicina doméstica; se le pregunta a la bisabuela, abuela o suegra. Con la bisabuela se ejerce la práctica médica de la medicina tradicional. La medicina de base es aquella que se hereda de la bisabuela a la bisnieta.

¿A partir de qué momento se hace el curandero? Se debe pasar por las siguientes etapas como son el don de curar -el buen nacer, según los nahuas-, aprendizaje, debe recibir un aprendizaje heredado y no hay una limitación moral en los curanderos. Después, tiene la capacidad de curar y se recomienda que es mucho mejor que se haga con un curandero reconocido. En otras partes es el inicio del chamán.

La visión del cuerpo es la cosmovisión de ver el cuerpo y conocer el cuerpo. Así el concepto indígena en relación a la pérdida del alma es por medio del *tonalli* o *tona*. Las alteraciones del *tonalli* provocan el susto y mal de ojo. Estas enfermedades existen en tanto haya alguien que las diagnostique y cure; por ejemplo, el estafiate es utilizado contra el susto en niños, ancianos y las mujeres débiles (pos parto). El epazote del zorrillo mata lombrices y relaja el intestino. Por lo tanto, el áscaris nos indica que hay niños muy delgados o panzones y la parasitosis intestinal es sinónimo de susto. La población indígena considera que la enfermedad es normal; la línea de separación es la sintomatología.

***Entonces, la medicina tradicional es un sistema médico que evolucionó históricamente dándole una estructura social además de cultural, permitiendo, en consecuencia, cambios culturales.***

Esto tiene que ver mucho con su manera de concebir a la enfermedad y a la salud. Por un lado, tenemos que sus instrumentos están dados por elementos naturales del medio ambiente y por el otro, que los médicos a quienes consultan junto con las amas de casa y las mujeres de edad avanzada son quienes se encargan de atender a los enfermos.

El diagnóstico da inicio en el hogar, pues la madre es quien decide si existe enfermedad, si se visita al especialista, y por supuesto, esto dependerá de la gravedad del asunto. Cuando no es controlable la enfermedad por el especialista, entonces se consulta al doctor científico, teniendo así la carrera del enfermo a partir del diagnóstico de la madre y hasta finalizar con el médico, que en muchos de los casos esta carrera se trunca pues no se tienen todos los datos que antecedieron al padecimiento cuando es atendido por el doctor.

### **La enfermedad**

La enfermedad es determinada como malestar, dolor o sufrimiento. Para entender la conformación cultural de la enfermedad, por principio de cuentas, es preciso dejar sentado que la cultura, entendida aquí como una pauta entretrejida del lenguaje y de las creencias, forma parte de la naturaleza misma de la enfermedad.

“Los pacientes sufren males; los médicos tratan y diagnostican enfermedades... Los males son experiencias de cambios meneguantes en estados de ser y en función social: las enfermedades son anomalías en la estructura y función de órganos y sistemas del cuerpo” (Eisenberg, 1977: 11).

Así, el susto es el evento que desencadena las molestias o síntomas. Entonces, el susto es igual a parasitosis intestinal más los elementos desencadenantes. El síndrome del susto es la filiación cultural. La clasificación de las enfermedades se realiza según la cultura y sistema médico practicado.

El “susto” definitivamente es una enfermedad relacionada con el “frío”, con los dolores del estómago, la fiebre y algunas veces jaqueca y náuseas. El “susto” puede seguir a un accidente, el encuentro con un animal, una caída, en el caso de los niños puede ocurrir después de que los han golpeado.

Así como el “susto” está relacionado con el frío y su curación generalmente abarca el calentamiento, el “ojo” está relacionado con el “calor” y su curación generalmente abarca “enfriamiento”. Entonces la enfermedad tiene un nombre y éste se aplica a los diferentes aspectos de la enfermedad según los conocimientos del que lo usa, según su pertinencia como una situación social y, algunas veces, según las características de determinada enfermedad.

Si la división frío/caliente fuese simplemente una expresión de un sistema mucho más vasto y complejo, la división debería expresarse de otras muchas formas, todas ellas equivalentes, concordantes con el gran sistema.

Los sistemas de creencias dependen de las relaciones que se tengan en relación con las cosas que están alrededor de ellos, sean buenas o malas; dependerá de nuestra relación con los demás, de cómo nos comportemos durante nuestra vida diaria.

El tipo de respuesta es el que cuenta para estudiar o dar causa a la enfermedad. Por ejemplo, ¿cuáles son las causas urbanas del susto? Según esto, es porque cambian los agentes o tipos de reacción. Un vuelco en el corazón entre los prehispánicos significaba pérdida de una parte del *tonalli*. En grado menor, pérdida de la capacidad de acumular energía.

La etiología viral es la posesión de los espíritus del bosque. ¿Cómo se explican las enfermedades culturalmente? Se curan de acuerdo a los recursos naturales -plantas medicinales- con los que cuenta para tal o cual enfermedad; utilizar los recursos, apropiándose de los no tradicionales (médicos científicos) y tener una vitalidad del sistema en donde se revaloricen los tratamientos heredados y buscar otros.

Mucho se ha discutido acerca de la cuestión de si podemos llamar “ciencia” a la astronomía prehispánica. Esta última actividad junto con las matemáticas, la arquitectura, la medicina, la botánica y la zoología constituyen el primer cuerpo de conocimientos exactos que se produjeron en las sociedades prehispánicas. Estas observaciones sistemáticas llegaron a aplicarse para fines prácticos dentro de la sociedad (Broda Johanna, 1991: 461).

Por cosmovisión entendemos la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre (Broda Johanna, 1991: 462).

Al analizar las culturas indígenas, con frecuencia es difícil establecer los límites que separan lo económico de lo social; como es difícil distinguir lo que se cree de lo que se sabe; el mito, de la explicación y de la memoria histórica; el rito, de los actos cuya eficiencia práctica ha sido comprobada una y otra vez por generaciones. Esto es así porque en las culturas indígenas, la concepción del mundo, de la naturaleza y del hombre, hace que deban colocarse en el mismo plano de necesidad, actos de carácter aparentemente muy distinto, como por ejemplo, “la selección adecuada de las semillas que se han de sembrar y una ceremonia propiciatoria para tener buen cielo” (Bonfil Batalla, 1994: 55).

Resulta difícil comprender muchas características fundamentales de las culturas mesoamericanas si no se toma en cuenta una de sus dimensiones más profundas: la concepción de la naturaleza y la ubicación que se da al hombre en el cosmos. Y esa relación con la naturaleza debe lograrse en todos los niveles, no sólo en el puramente material que se cubre mediante el trabajo. Por eso, es imposible “separar el rito del esfuerzo físico, el conocimiento empírico del mito que le da su sentido pleno dentro de la cosmovisión mesoamericana” (Bonfil Batalla, 1994:56). Falta introducir el concepto de la ideología que se refiere al sistema de representación simbólica que es la cosmovisión desde el punto de vista de su nexo con las estructuras sociales y económicas. La ideología tiene la importante función social de legitimar y justificar el orden establecido.

La concepción mítica unifica los principios ordenadores del mundo dando las mismas leyes cósmicas a lo social y a lo natural. Lo logra por medio de juegos de proyecciones que uniforman los procesos de todo lo que existe. La fijación primigenia de

**“Los pacientes sufren males; los médicos tratan y diagnostican enfermedades... Los males son experiencias de cambios menguantes en estados de ser y en función social: las enfermedades son anormalidades en la estructura y función de órganos y sistemas del cuerpo” (Eisenberg, 1977: 11).**

los seres naturales pasa a ser la fijación primigenia de las entidades sociales, dando como resultado una visión fuertemente conservadora. Desde este enfoque, los hombres no transmiten históricamente por las vías de las transformaciones técnicas y sociales, sino que poseen por un orden cósmico y divino, una condición permanente, inmutable. Todo lo social forma parte de la creación. Las instituciones, las diferencias sociales, los conocimientos, las técnicas, se conciben nacidos en un primordial amanecer que fincó en su complejidad la sociedad existente (López Austin, 1990: 29). Lo que hay que destacar es que las sociedades que llamamos tradicionales tienen en su conducta y pensamiento una congruencia muy superior a la nuestra, proyectada en buena parte en su concepción de las leyes sociales y naturales, indisolublemente unidas. Cualquier expresión del pensamiento se convierte así en una fuente para “la intelección de la imagen holística del universo, y con este sentido el mito se encuentra entre las expresiones privilegiadas, verdaderas síntesis de la cosmovisión” (López Austin, 1990: 34).

La separación de los aspectos “naturales” o empíricos y de los “sobrenaturales” que formaban los sistemas de curación indígenas, se remonta a la conquista española. Los españoles registraron los conocimientos de los indígenas sobre las hierbas, que consideran dentro del dominio de la “medicina”, y los separaron de los aspectos rituales, a los que consideraban “religión” o más bien “paganismo”, porque diferían de la doctrina de la religión católica. Aunque recogieron y respetaron los conocimientos sobre las hierbas, trataron de eliminar a los médicos y curanderos indígenas y a sus prácticas rituales como contrarias al catolicismo, al que consideraban como la verdadera fe. No entendieron el “holismo” del sistema indígena y aplicaron su propio modelo de medicina y religión. Gran parte de lo que se considera actualmente como “medicina tradicional es la amalgama del sincretismo de este pluralismo anterior de las medicinas y las religiones indígena y española del siglo XVI” (Cosminsky, 1992: 173). Este proceso no tuvo lugar en determinado momento, sino que fue y es un proceso gradualmente dinámico y dialéctico que continúa hasta el presente.

**El “susto” definitivamente es una enfermedad relacionada con el “frío”, con los dolores del estómago, la fiebre y algunas veces jaqueca y náuseas. El “susto” puede seguir a un accidente, el encuentro con un animal, una caída, en el caso de los niños puede ocurrir después de que los han golpeado.**

***Mucho se ha discutido acerca de la cuestión de si podemos llamar “ciencia” a la astronomía prehispánica. Esta última actividad junto con las matemáticas, la arquitectura, la medicina, la botánica y la zoología constituyen el primer cuerpo de conocimientos exactos que se produjeron en las sociedades prehispánicas. Estas observaciones sistemáticas llegaron a aplicarse para fines prácticos dentro de la sociedad (Broda Johanna, 1991: 461).***

Los pacientes diferencian las enfermedades subjetivamente calientes que son fiebres, de las enfermedades frías a las que se clasifica como enfriamiento o resfriado. Sabiendo a qué categoría apunta un conjunto de síntomas, es posible conocer un conjunto de causas, de clases típicas, tratamientos adecuados, y también la culpa que le quepa al enfermo por haber contraído la enfermedad. Enfriamientos y resfriados son vistos como producto de las relaciones del individuo con el medio natural; las temperaturas bajas del medio penetran, por medio de humedades, vientos fríos y ráfagas, en las superficies vulnerables del cuerpo, digamos la cabeza y los pies (Fitzpatrick, 1990:28).

Desde hace aproximadamente 50 años el gobierno federal ha mostrado interés en proporcionar los “mínimos de salud” a las comunidades rurales del país; se han ensayado alrededor de 26 estrategias, unas muy simplificadas y otras muy complejas; no obstante, podemos mencionar algunos de los problemas más importantes que la mayor parte de ellos tienen en común: a) ninguna ha tenido continuidad; b) ha favorecido únicamente a núcleos muy pequeños de población; c) no ha tenido réplica local ni nacional; d) no se ha reconocido la existencia de un sistema tradicional y por supuesto el personal profesional prestador de servicios no ha sido el deseable para incorporarse a las comunidades, minimizando la participación de los habitantes de estas localidades y teniendo como resultado muy poca respuesta hacia los servicios institucionales de “salud” en el medio rural (Zolla, 1988: 14).

La ponderación de los rituales curativo/preventivos tiene como objetivo central procurar la integración ideológica del grupo, más que lograr abatir o disminuir la incidencia negativa de las enfermedades. Se asume dentro del esquema tipológico citado que la medicina moderna “amenaza la organización social tradicional” y en consecuencia debieran rehabilitarse, mantenerse las prácticas “tradicionales”, sobre todo cuando las mismas constituyen uno de los ejes de la integración y continuidad cultural de los grupos.

Los estudios anteriores de la medicina indígena estaban basados en la suposición de que las creencias y la conducta eran homogéneas y uniformes. Las descripciones de estos sistemas a menudo eran modelos ideales (Cosminsky, 1992: 174). Por ejemplo, los tabúes de la comida durante la enfermedad eran descritos como creencias que todos compartían, pero pocos es-

tudios consideraron el grado en que la gente realmente seguía estas proscripciones.

El sistema de aplicación médica se da cuando se saben las necesidades de la población y con cuáles servicios de salud cuenta.

Entonces estos grupos nacionales y regionales están marcados por series específicas de ocupaciones, costumbres, lenguas, sistemas médicos, creencias religiosas y modos idiosincrásicos de comportamiento que les distinguen claramente de otros, cualesquiera que estos sean, aunque todos estén unidos en el seno del mismo marco económico, social y político.

### **La medicina del Totonacapan actual**

Una de las características más llamativas de la medicina y el cuidado de la salud en el Totonacapan actual es su naturaleza pluralista y heterogénea. Aunque siguen existiendo algunos pueblos aislados, la difusión de la medicina occidental o moderna, especialmente en forma de remedios de patente e inyecciones, está aumentando rápidamente y pocos lugares permanecen ajenos a ella. Este pluralismo existe por lo menos en dos niveles, que incluyen 1) la existencia de sistemas paralelos o alternativos entre los cuales pueden elegir los que tratan de curarse (o sea, la conducta médica pluralista por parte del paciente; 2) la incorporación de elementos en los diferentes sistemas de los médicos o los que se encargan de la salud, así como por los que tratan de curarse. Estos elementos “incluyen categorías de enfermedades, concepto de etiología, y técnicas de tratamiento (por ejemplo, espiritistas que prescriben inyecciones de penicilina o vitaminas)” (Cosminsky, 1992: 172-173).

La separación de la medicina y la religión está reforzada por el dominio de la medicina occidental, con su modelo biomédico y su dualismo de mente y cuerpo, y como ha dicho Collado, por la conquista del campo por la ciudad que impone un paradigma de curación urbana en vez de rural (1978). Además, el proceso ha sido reforzado por las doctrinas religiosas actuales, especialmente las que apoyan la Acción Católica (o el catolicismo ortodoxo) y el protestantismo evangelista, que prohíben a sus miembros usar curanderos tradicionales y espiritistas, y cuyos misioneros proporcionan clínicas de medicina occidental -así como curaciones evangelistas por medio de la fe-

Las instalaciones y los recursos médicos difieren en su disponibilidad en diferentes partes de Mesoamérica, pero en general incluyen el autotratamiento con remedios caseros, y el tra-

***La separación de los aspectos “naturales” o empíricos y de los “sobrenaturales” que formaban los sistemas de curación indígenas, se remonta a la conquista española. Los españoles registraron los conocimientos de los indígenas sobre las hierbas, que consideran dentro del dominio de la “medicina”, y los separaron de los aspectos rituales, a los que consideraban “religión” o más bien “paganismo”, porque diferían de la doctrina de la religión católica.***

**Las instalaciones y los recursos médicos difieren en su disponibilidad en diferentes partes de Mesoamérica, pero en general incluyen el autotratamiento con remedios caseros, y el tratamiento que dan individuos como los curanderos (chamanes, yerberos, hueseros), partera, espiritistas, “inyeccionistas”, farmacéuticos, vendedores ambulantes, clínicas privadas y públicas, hospitales y médicos. Los conceptos y componentes que guían esos tratamientos se derivan de las diferentes tradiciones médicas indígenas, ladinas populares y mestizas, espiritistas, homeopáticas, y occidentales (que también se conocen como modernas, científicas, biomédicas o cosmopolitas).**

tamiento que dan individuos como los curanderos (chamanes, yerberos, hueseros), partera, espiritistas, “inyeccionistas”, farmacéuticos, vendedores ambulantes, clínicas privadas y públicas, hospitales y médicos. Los conceptos y componentes que guían esos tratamientos se derivan de las diferentes tradiciones médicas indígenas, ladinas populares y mestizas (Woods, 1977), espiritistas (Kearney, 1978), homeopáticas (DeWalt, 1977), y occidentales (que también se conocen como modernas, científicas, biomédicas o cosmopolitas). Los médicos individualmente combinan elementos de estas diferentes tradiciones en diversas proporciones y estilos. La diversidad de recursos indica la excesiva simplificación de la dicotomía entre tradicional y moderna. Algunas tradiciones no encajan dentro de este esquema de clasificación, como el espiritismo, que se deriva de una tradición europea, ni moderna ni tradicional, pero que usa e integra elementos de ambas. Además de las variedades de curanderos “tradicionales”, existe una variedad de formas de la medicina moderna que están representadas de manera diferente por farmacias, “médicos” no profesionales, clínicas de salud pública, hospitales y médicos (Cosminsky, 1992: 174-175).

Otro posible efecto de la utilización inapropiada de la medicina occidental es el incremento en el uso de recursos de tipo espiritual, lo que contribuye a la persistencia y el aumento de los curanderos y los espiritistas. Al mismo tiempo, la adaptabilidad y el éxito de estos curanderos para satisfacer las necesidades de sus clientes señalan debilidades y deficiencias en la atención médica occidental, otro campo en el que se necesita más investigación antropológica.

Las aseveraciones e interrogantes en relación a la medicina indígena son entre otras: el contexto del universo de la medicina tradicional se debe dar a partir de la temporalidad, espacio y validez, concretados con herramientas socio-culturales. Para llegar a la afirmación de una teoría antropológica dependerá del tiempo socio-cultural concreto así como del análisis histórico.

---

## Bibliografía

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.

Broda, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en mesoamérica" en J. Broda, S. Iwaniszewski y I. Maupomé: *Arqueoastronomía y Etnoastronomía del Altiplano Central*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1991, pp. 461-500.

Cosminsky, S., "El pluralismo médico en Mesoamérica", en Kendall, C. et al, *La herencia de la Conquista, treinta años después*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Eisenberg, L., "Disease and Illnesses: Distinctions between Professional and Popular Ideas of Sickness", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1 (1): 9-23.

Fitzpatrick, R., *La enfermedad como experiencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989, p 224.

Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Dos Tomos, México, 1994.

Zolla, Carlos, Sofía del Bosque, Antonio Tascon Mendoza y Virginia Mellado Campos. *Medicina tradicional y enfermedad*, Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social, México, 1988.