



**UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DEL ESTADO DE PUEBLA
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO
MAESTRÍA EN AMBIENTES INTERCULTURALES DE APRENDIZAJE**

**El simbolismo de los cerros Cozoltpetl y Xkajak Sipi en la
cosmovisión totonaca de la Sierra Norte y Nororiental de Puebla. Un
estudio interdisciplinar, participativo y crítico a lo etno**

Raquel García García

Tesis de Maestría en Ambientes Interculturales de Aprendizaje

Director:

Dr. Felipe Javier Galán López

Asesores:

Dra. Nancy Elizabeth Wence Partida

Dr. Luis Marcelo De Luca

Lipuntahuaca, Huehuetla, noviembre, 2021

Universidad Intercultural del Estado de Puebla
Área: Maestría en Ambientes Interculturales de Aprendizaje
Consecutivo: MAIA/26/2021
Asunto: Autorización de impresión de tesis
Lipuntahuaca, Huehuetla, Puebla, 08 de noviembre de 2021

RAQUEL GARCÍA GARCÍA
Matrícula 005PHP19
P R E S E N T E

Con base en el Reglamento General de Posgrado, en los Lineamientos para la obtención del grado de la Maestría en Ambientes Interculturales de Aprendizaje y habiendo obtenido los dictámenes aprobatorios por parte de los miembros de su Comité Tutorial en relación con su tesis titulada:

El simbolismo de los cerros Cozoltépetl y Xkajak Sipi en la cosmovisión totonaca de la Sierra Norte y Nororiental de Puebla. Un estudio interdisciplinario, participativo y crítico a lo etno

Se autoriza la impresión del trabajo para que sea sustentado en su Examen de Grado.

Atentamente,



Dra. Nancy Elizabeth Wence Partida
Coordinadora del Programa



Ccp. Mtro. Macario Lauto Bautista Ramírez. Encargado de la Dirección de Investigación y Posgrado.
Ccp. Directora de la tesis.
Ccp. Archivo.



Universidad Intercultural del Estado de Puebla

Calle Principal a Lipuntahuaca s/n.
Lipuntahuaca, Huehuetla, Puebla. C.P. 73475
Movil: 222 356 9937

www.uiiep.edu.mx

A Zyanya

Quien desde su mundo me sostiene y me alienta a continuar...

Agradecimientos

El presente trabajo ha sido posible gracias a la gente de Atlequizayan, que me recibió cálidamente, permitiéndome conocer su historia, sabiduría y los mitos del cerro *Xkajak Sipí*, que al inicio no sabía su nombre, pero siempre me lleno de asombro e interés.

Agradezco a los habitantes de Ignacio Allende, que no sólo me dejaron entrar a sus hogares, sino a sus vidas y me compartieron sus conocimientos.

A los pobladores de Zongozotla, mis paisanos, quienes me invitaron más de una taza de café mientras narraban sus vivencias y conocimientos adquiridos a través del tiempo y otros transmitidos por sus abuelos. Mediante las historias y experiencias que me compartieron, me permitió valorar mi cultura como totonaca, y aquello me ha atribuido el papel de preservarlo y transmitirlo a los demás que, como yo lo olvidaron en algún momento.

Brindo mis agradecimientos a CONACYT, por la beca otorgada durante mi estancia en el posgrado. Al proyecto de “Apoyos Complementarios para Mujeres Indígenas Becarias CONACYT 2020” recurso que fue empleado para trabajo de campo en los tres poblados.

Gracias a Nancy Wence y a Marcelo De Luca, que fungieron como lectores de este trabajo, sus aportes fueron enriquecedores, fortalecieron el contenido de la investigación desde sus miradas.

A Felipe Javier Galán, mi director de tesis, su acompañamiento fue imprescindible para culminar este trabajo. Gracias por su confianza y enseñanzas que hicieron más fácil el trayecto.

A los docentes del posgrado en Ambientes Interculturales de Aprendizaje, que me compartieron sus conocimientos, aprendí con ustedes a valorar mi cultura, pues en las clases impartidas conocí que es posible la descolonización. Gracias por la oportunidad que me brindaron al ser parte de la MAIA y por el trayecto que fue

toda una aventura. Agradezco también a la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, que me acogió por segunda vez.

A mis padres que siempre me han brindado su amor y apoyo incondicional para lograr mis sueños. Les agradezco porque también fueron parte de este trabajo, me ayudaron compartiéndome sus conocimientos y vivencias.

Gracias a mi hermana Rosa, por ser mi complice y amiga. Por motivarme siempre y a alentarme a no rendirme nunca, a pesar de lo difícil que pueda ser el camino, gracias a ti y a Gabriel, conocí la MAIA. A mi hermano Vale, por su amistad, cariño y comprensión, por apoyarme en las decisiones que he tomado, por ser mi ejemplo de persistencia. Estoy muy orgullosa de ustedes.

A mis sobrinitos Bryan, Ángel, Iker y Valentina, que, en los momentos más oscuros y fríos, sus travesuras y sonrisas me ayudaron a seguir adelante. De estos pequeñitxs he aprendido que la vida es simple, de estar bien con los que te rodean y disfrutarlos cada día.

A mis compañerxs de clase, compartimos experiencias y perspectivas. Fue un proceso que involucró sentires y pensamientos diversos, nos acompañamos durante dos años y fue suficiente para aprender de ellxs. No me siento sola en la lucha y resistencia, porque sé que desde sus trabajos y los próximos que vendrán, resonarán sus voces.

A mi queridísima Angy, mi ángel, mi amiga. Gracias porque en el camino me acompañaste con tus consejos y apoyo. Vivimos muchos momentos juntas y aún en la distancia, siempre me brindaste tu ayuda. Cualquier situación que parecía imposible de afrontar, no lo fue, con tu amistad incondicional. Tienes un lugar muy especial en mi corazón.

Zongozotla, Puebla. Noviembre, 2021

Índice

| | |
|--|----|
| Agradecimientos..... | 4 |
| Índice | 6 |
| Índice gráfico: fotografías..... | 8 |
| Índice gráfico: tablas..... | 10 |
| Talaktlawakin..... | 11 |
| Resumen | 12 |
| Abstract..... | 13 |
| Introducción | 14 |
| Planteamiento del problema..... | 22 |
| Justificación | 26 |
| Objetivo general | 28 |
| Objetivos específicos..... | 28 |
| Hipótesis..... | 29 |
| Capítulo 1. Las montañas sagradas desde la concepción de Mesoamérica | 31 |
| 1.1. Las montañas sagradas como espacios sociales de herencia prehispánica | 33 |
| 1.2. Las cuevas en los cerros | 37 |
| 1.3. Las cuevas con fines rituales | 40 |
| 1.4. La figura del cerro Cozoltpetl desde la concepción de los pueblos originarios de la Sierra Norte de Puebla..... | 43 |
| 1.5. Ubicación geográfica del cerro Cozoltpetl | 48 |
| 1.6. ¿Antropofagia o comunión? | 51 |
| 1.7. El cristianismo | 54 |
| Capítulo 2. Región totonacapan: Sierra norte de Puebla | 61 |
| 2.1. <i>Altepetl</i> : sus inicios y su degradación estructural | 62 |
| 2.2. Región totonacapan: sierra norte de Puebla..... | 70 |
| 2.3. La región como disciplina geográfica..... | 74 |
| 2.4. Territorio simbólico-cultural y cosmovisión | 81 |
| 2.5. Aspectos metodológicos | 91 |
| 2.5.1. Enfoque de la investigación | 91 |
| 2.5.2. Técnicas de investigación | 93 |
| 2.5.3. Universo de estudio..... | 95 |
| 2.5.4. Zongozotla | 95 |

| | |
|--|-----|
| 2.5.5. Atlequizayán | 115 |
| 2.5.6. Ignacio Allende (Concepción) | 117 |
| 2.5.7. Población de estudio | 121 |
| 2.5.8. Criterios de selección | 122 |
| 2.5.9. Etapas de la investigación..... | 123 |
| 2.6. Proyecto social Cerro Cozoltpetl: propuesta para la revitalización de la historia oral desde las percepciones de los pueblos originarios de la Sierra Norte de Puebla | 126 |
| 2.6.1. Contexto del proyecto..... | 126 |
| 2.6.2. Justificación | 128 |
| 2.6.3. Propuesta del proyecto..... | 129 |
| 2.6.4. Etapas del proyecto participativo | 130 |
| 2.6.5. ¿Qué integra la revista digital?..... | 137 |
| 2.6.6. Etnografía virtual | 138 |
| 2.6.7. Propuesta del mural comunitario..... | 140 |
| Capítulo 3. El mito como conocimiento ancestral | 142 |
| 3.1. Etnohistoria..... | 144 |
| 3.2. El mito como sabiduría | 155 |
| 3.3. El mito en los pueblos originarios como conocimiento ancestral | 159 |
| 3.4. El objeto del mito | 164 |
| 3.5. El penacho..... | 168 |
| 3.6. La punta del cerro Cozoltpetl | 191 |
| 3.7. <i>Xantilhne</i> y los cerros abuelos | 203 |
| 3.8. Natsú..... | 210 |
| 3.9. Natsú y el mar..... | 218 |
| 3.10. La Serpiente Alada | 225 |
| Capítulo 4. La configuración de la naturaleza desde la concepción de los totonacos de la sierra norte y nororiental de Puebla | 238 |
| 4.1. La cosmovisión ancestral frente a la ciencia..... | 239 |
| 4.2. La defensa de lo sacro | 247 |
| 4.3. Negociación para tomar los bienes naturales..... | 261 |
| 4.4. La relación del campesino con la tierra..... | 265 |
| Conclusiones | 270 |
| Referencias..... | 275 |

Índice gráfico: fotografías

| | | |
|----------------|---|-----|
| Imagen | 1. Chicomoztoc, lugar de las Siete Cuevas. Navarrete (2019) | 38 |
| Fotografía 2. | Cerro Cozoltepetl visto desde el pueblo de Ixtepec..... | 46 |
| Fotografía 3. | Cozoltepetl en las nubes (2020) | 47 |
| Fotografía 4. | Ubicación del Cerro Cozoltepetl (2020) | 48 |
| Fotografía 5. | Región totonaca en el estado de Puebla (2012)..... | 71 |
| Fotografía 6. | Flor conocida como gasparo o colorín (2018)..... | 97 |
| Fotografía 7. | Habitantes de Zongozotla yendo al corte de café (2019)..... | 102 |
| Fotografía 8. | Don Aurelio Ponce Francisco (2019)..... | 104 |
| Fotografía 9. | Construcción de la iglesia católica en Zongozotla (2020)..... | 105 |
| Fotografía 10. | Internado Indígena “Agustín Pozos” en Zongozotla (2020)..... | 107 |
| Fotografía 11. | Alumnos del internado danzando (2020)..... | 108 |
| Fotografía 12. | Alumnos del internado tocando instrumentos musicales (2020).. | 109 |
| Fotografía 13. | Alumnos del internado haciendo sombreros de palma (2020)..... | 109 |
| Fotografía 14. | Alumnos recibiendo con banda de guerra a visitante (2020)..... | 110 |
| Fotografía 15. | Niños comiendo en el albergue, Zongozotla (2020)..... | 111 |
| Fotografía 16. | Zongozotla (antes), Yelena (2020)..... | 112 |
| Fotografía 17. | Zongozotla en la actualidad (2012)..... | 113 |
| Fotografía 18. | Feria patronal de Zongozotla, 2019 (2019)..... | 113 |
| Fotografía 19. | Feria patronal Zongozotla (2020)..... | 114 |
| Fotografía 20. | Atlequizayan (2020)..... | 116 |
| Fotografía 21. | Cerro <i>Xkajak Sipi</i> | 117 |

| | |
|---|-----|
| Fotografía 22. Comunidad de Ignacio Allende, Concepción (S.f.)..... | 118 |
| Fotografía 23. Feria patronal de Ignacio Allende, 2019. (2019)..... | 119 |
| Fotografía 24. Feria patronal de Ignacio Allende (Concepción) 2020..... | 120 |
| Fotografía 25. Zongozotla en arte (2020)..... | 131 |
| Fotografía 26. Presidente municipal firmando el convenio (2020)..... | 132 |
| Fotografía 27. Coordinadora de la MAIA y Regidor de Educación (2020)..... | 132 |
| Fotografía 28. Revisión del equipo en la cabina (2020)..... | 133 |
| Fotografía 29. Rango de edad del público (2021)..... | 134 |
| Fotografía 30. Lugar de procedencia del público (2021)..... | 136 |
| Fotografía 31. Cerro Cozoltpetl, vista desde Ixtepec, Puebla..... | 188 |
| Fotografía 32. Inclinación de la virgen de Guadalupe | 189 |
| Fotografía 33. Maquique o pesma, entre el sembradío de café (2021)..... | 200 |
| Fotografía 34. Río Zempoala, vista desde Zapotitlán de Méndez (2021)..... | 205 |
| Fotografía 35. Mujer totonaca cargando leña (2021)..... | 211 |
| Fotografía 36. Escudo oficial de Chicontepec, Veracruz. H. Ayto. 2018-2021.... | 212 |
| Fotografía 37. Cerro Ometepetl, Tetela de Ocampo (2020)..... | 213 |
| Fotografía 38. Arbustos de taray en la orilla del río Zempoala, Zapotitlán..... | 222 |

Índice gráfico: tablas

| | |
|---|-----|
| Tabla 1. Número de personas que proporcionaron mitos y cosmovisiones..... | 121 |
| Tabla 2. Muestra y características de la población de estudio..... | 122 |
| Tabla 3. Mitos obtenidos a partir del diagnóstico de noviembre de 2019..... | 123 |
| Tabla 4. Elementos de los mitos recopilados..... | 224 |

Talaktlawakin¹

Chu *Akqpixi*, anta wi jkachikin wanikan *Akglhalhnanti*, wa ima sipi kgalhiyi xkilhtsukut wa lhitotonaco chu lhawanani kanalhanikgoy pi mastaye tu naskiniya. Chu xmakani tachiwin wani pi ima sipi xkgalhiyi xtaknu wa xlakata na taksani Atlequizayan chu Ignacio Allende, xlakata wankgoye lhaktatana pi wa *Xkajak Sipi* xtatakatsini *Akqpixi*. Chu ima akpto sipi xchikikani ti makgtakgalhkgoyi kakiwin. Anta uma jtasokgne talhichiwinani pi tilhne lhichiwinan chu tilhne kgalhskinkgoyi lhaktatana xamagane talhakupastakne chu ni tamakgtakalha *Akqpixi*. Wa talhiwalhikgoye talhakupastakni chutatlaw tilhiminkgoniti xalak atankilhtutam, lhaksakalhikgoy xtawalat laktsu kachikin chu kakiwin.

Wa xamagan talhakupastakne chu wantu lhilhatamakgolha tachixkuwitat chu ima timaktakgalhkgoyi kakiwin pi tlane talhagapsa maxkikgoyi kakne kataxawat. Chu tachixkuwitat skinikgoyi talhaskini xmalhananini kakiwin, pi tlani namakhaskinkgoyi kataxawat, chu kakukaman natsukukgolhi skinkgoyi talhaskin chu mastakgoyi kakne xlakata tatanoklhkgolha *Kiwikgolho* chu Lhuwa kgalhi xpakan. Ima tasokgne talhikgalhchiwinan pi talhakupastakne kin talhakupastakne kan wam pi kin talhakupastakneken na xli tamaxkiti kakne.

¹ Agradezco a Evaristo García Bonilla por apoyarme con la traducción de este texto.

Resumen

Cozoltepetl, ubicado en Zongozotla, es un sitio de sacralidad y un símbolo identitario para las culturas totonaca y nahua. De este cerro se derivan mitos como “El Penacho” que nos enlaza con los pueblos de Atlequizayan e Ignacio Allende, ya que se narra que *Xkajak Sipi* es la punta del cerro *Cozoltepetl*. En ambos cerros se tiene la creencia de que están protegidos por seres espirituales. En este trabajo se presenta el desplazamiento de la historia oral y la degradación natural del cerro *Cozoltepetl*, como problemáticas. Se aborda que los principales factores que inciden en las acciones anteriores son el pensamiento occidental, la modernidad, desarrollo y globalización.

Mediante los mitos aunados con las vivencias de los habitantes, de los tres poblados, con los seres no humanos, permiten conocer que mantienen una relación simbiótica con la naturaleza. Los campesinos solicitan permiso a los dueños espirituales, para tomar los bienes naturales, algunos jóvenes han comenzado a ejecutar esta práctica ancestral y a respetar los elementos de la naturaleza, a partir de sus encuentros con San Juan (*Kiwikgolho*) y la Serpiente Alada. Se analiza bajo una revisión teórica, desde un enfoque crítico al prefijo etno, con la finalidad de validar otros conocimientos.

Abstract

Cozoltepetl, located in Zongozotla, is a site of sacredness and an identity symbol for the Totonac and Nahuatl cultures. From this hill are derived myths such as "El Penacho" that connect us with the towns of Atlequizayan and Ignacio Allende, since it is narrated that Xkajak Sipi is the tip of the Cozoltepetl hill. In both hills it is believed that they are protected by spiritual beings. This paper presents the displacement of oral history and the natural degradation of Cerro Cozoltepetl, as problematic. It is addressed that the main factors that affect the previous actions are Western thought, modernity, development and globalization.

Through the myths together with the experiences of the inhabitants, of the three villages, with non-human beings, they allow us to know that they maintain a symbiotic relationship with nature. The peasants request permission from the spiritual owners, to take the natural goods, some young people have begun to execute this ancestral practice and to respect the elements of nature, from their encounters with San Juan (Kiwikgolho) and the Winged Serpent. It is analyzed under a theoretical review, from a critical approach to the ethno prefix, in order to validate the other knowledge.

Introducción

En la sierra montañosa de Puebla, al norte y nororiental, residen numerosos pueblos totonacos y nahuas, algunos fundados en lugares planos, pero en su mayoría se encuentran sobre cerros. Cualquier visitante pensaría que son zonas hostiles, de difícil acceso, sin embargo, los pueblos de la serranía como Zongozotla, viven en equilibrio con lo que la naturaleza les ofrece. Ante los ojos de cualquier persona no pasa desapercibida la cordillera de montículos seguidos entre sí. Mientras se adentra a la Sierra Norte, se podrá observar un cerro en particular que sobresale: el cerro *Cozoltepetl*. A lo lejos se mira que su cima está plana y en efecto así es, las personas desde tiempos inmemoriales suben a él.

La riqueza histórica del cerro *Cozoltepetl* tiene una conexión con la historia de Mesoamérica, dado que en tiempos prehispánicos fue un centro religioso muy importante (García, 1987). El simbolismo que representan algunos cerros se debe a sus formas y tamaños, pero sobre todo al contenido sacro que las culturas le atribuyen. La configuración ritual, simbólica, mítica y mística de los cerros permite entender cómo los pueblos construyen los elementos de su cosmovisión.

Los cerros en la época prehispánica fueron muy importantes en la cosmovisión de las culturas mesoamericanas, su simbolismo con el agua y como morada del dios de la lluvia: Tláloc, permitieron que fueran un espacio sacro. Actualmente, el cerro *Cozoltepetl*, mantiene trascendente su continuidad histórica y mística mediante la fiesta de la Santa Cruz celebrada por las culturas nahuas y totonacas de la región, en donde se le da de comer al cerro con ofrendas y rituales.

En las narraciones y concepciones de los habitantes de Zongozotla en torno al cerro *Cozoltepetl*, se describe como un ente vivo que atiende las peticiones, además de ser fuente de vida porque da de beber a los pueblos que residen cerca de él mediante los manantiales que fluyen de sus faldas. El cerro *Cozoltepetl* o Cozol como comúnmente lo conocen los lugareños, se localiza en el corazón de la Sierra Norte de Puebla, enclavado en el interior de las sierras montañosas,

acompañado de otros cerros con menos altura y situados junto a él como una frontera verde y palpitante.

Cozoltepetl además de ser un sitio de sacralidad es un paisaje que se destaca por sus características físicas, fines rituales y sus mitos. La presente investigación surge como una secuencia del trabajo de licenciatura, en el que se recopilaron narraciones del cerro *Cozoltepetl*, en Zongozotla, Huitzilán de Serdán, Totutla y la comunidad de Cozoltepetl², cuyo objetivo fue el análisis del mito de origen para comprender cómo los habitantes de Zongozotla han construido su identidad con el cerro. Se realizó además un video en el que se muestra el ascenso al cerro Cozol, con el fin de promover en los habitantes la riqueza biocultural del cerro.

Asimismo, se implementó una actividad turística denominada senderismo significativo³, que a diferencia del senderismo convencional, éste promete dar una significación a la sabiduría totonaca, que muchas veces o siempre es omitida en un senderismo interpretativo, en el que para dar a conocer el nombre de las plantas, se da prioridad a lo científico. A través de este primer trabajo, se obtuvo una experiencia mística, esto se acrecentó con el ascenso al Cozol, fue tan relevante que permitió ver a la naturaleza como una entidad viva. Es una experiencia única. Un lugar donde el tiempo se detiene. Va más allá de la aventura, es místico ya que transporta a otro mundo.

El trabajo de licenciatura me conduciría a indagar más sobre este majestuoso y místico cerro y aquella ambición me conectaría después con Atlequizayán e Ignacio Allende, que al igual que Zongozotla, también son pueblos totonacos. Y la razón sería por el “penacho⁴ o punta del cerro Cozol”, uno de los mitos

² La comunidad de Cozoltepetl, lleva el nombre del cerro ya que se encuentra en las faldas de éste.

³ Entendido como un tipo de senderismo en el que se promueve la relación directa del visitante con las cosmovisiones y prácticas culturales de los habitantes de Zongozotla, como solicitar permiso para tomar agua, cortar un árbol, con el senderismo significativo se pretende promover un espacio armonioso, de respeto, valoración y significación manifestado en múltiples conexiones con la naturaleza desde la cosmovisión totonaca.

⁴ El penacho es la representación simbólica de la punta del cerro Cozoltepetl. En la presente investigación el lector observará que se emplea la palabra penacho como sinónimo de punta y viceversa.

preponderantes que se narran en Zongozotla. Este relato cuenta que el penacho (o punta) del *Cozoltepetl* fue cortado por ángeles enviados por Dios, para evitar que los hombres pudieran llegar al cielo pues éste estaba creciendo demasiado. El penacho cayó en Atlequizayan, ubicado en la Sierra Nororiental de Puebla y en un intento por recuperarlo, el guerrero Cozol, envió a algunos habitantes de Zongozotla. Al no poder traerlo de vuelta, se establecieron cerca del penacho o punta en donde constituyeron un nuevo poblado denominado Ignacio Allende. En Atlequizayan e Ignacio Allende, al penacho lo llaman *Xkajak Sipi* (cerro de ocote) y de éste se derivan otras narraciones. Estos dos cerros comparten características naturales similares, como los ocotes y otras plantas, y el mismo personaje: Natsú.

En este sentido, *Cozoltepetl*, es un monumento natural considerado el más sobresaliente de la región cultural. En la actualidad, los jóvenes de la región visitan el lugar para relajarse y estar en sintonía con la naturaleza, pues desconocen el contexto histórico del cerro *Cozoltepetl*. Por otro lado, la aglomeración ha generado una concentración de basura en la cima. Por su parte, el cerro *Xkajak Sipi*, ubicado en Atlequizayán es un paisaje escarpado que imposibilita ascenderlo.

En la actualidad, el cerro *Cozoltepetl* presenta un deterioro natural y cultural, debido a que la mayoría de los jóvenes de Zongozotla desconocen los mitos. El trabajo permitirá revitalizar la valoración biocultural del cerro, pues las narraciones en torno a ambos montículos, proporcionan y representan espacios interculturales de aprendizaje, cuya importancia radica en la interacción del ser humano con las deidades y la naturaleza. Y el trato que le asigna a estos entes es un trato que tiene consigo mismo (López-Austin, 2006).

La metodología empleada fue de carácter antropológica-etnográfica, una etnografía densa propuesta por Geertz (2003), cuya metodología va más allá de ser descriptiva, pues supone una representación significativa para quien investiga una cultura que le es totalmente ajena, pero que incluso para alguien que realiza etnografía densa en su propia comunidad como mi caso al ser originaria de Zongozotla, fue de utilidad para revitalizar conocimientos que se habían olvidado, incluso se obtuvieron nuevos aprendizajes.

Se realizó un diagnóstico participativo en los tres poblados: Atlequizayán, Ignacio Allende y Zongozotla, y se recurrió a la tradición oral para conocer los mitos en torno al cerro *Cozoltepetl* para Zongozotla y para Atlequizayán, Ignacio Allende el cerro *Xkajak Sipi*. Asimismo, se aplicaron 45 entrevistas abiertas para conocer los mitos y las formas de articulación de los tres poblados con sus respectivos cerros y entorno natural, esto incluye la naturaleza, los seres vivos y los no humanos⁵, mediante el análisis de las experiencias vividas. La mayoría de las entrevistas se aplicaron en la lengua totonaca, pues se tiene el privilegio de hablarla, lo cual, permitió a los entrevistados un mejor desenvolvimiento. Se usó la observación participante que posibilitó incorporar el estudio de las emociones, gestos y movimientos al momento de las entrevistas y las narraciones.

Por otra parte, se obtuvo información importante de datos históricos y la organización social. Como herramientas de apoyo se usó una cámara, grabadora de voz, diario de campo y se obtuvieron fotografías antiguas que amablemente me compartió una joven de Zongozotla. Asimismo, se usaron bibliotecas digitales como el repositorio Institucional de la Universidad Veracruzana, y de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se trabajó con fuentes escritas de autores occidentales como López-Austin (1998; 2006), Lévi-Strauss (1977; 1987), Eliade (1991), Barabas (2004; 2008), Martínez J. (2010), entre otros, pero también de investigadores pertenecientes a pueblos originarios como Tintaya (2014), y estudiosos con una visión descolonizadora como Boaventura De Sousa (2000), Gandarilla (2010), por mencionar algunos. Con la información de fuentes orales y luego documentales, se realizó un análisis de los mitos entre los tres poblados. Cabe resaltar que la propuesta analítica se ejecutó con el ejercicio decolonial, en el que se pretende que ambos conocimientos: de los pueblos originarios y occidente, converjan.

En esta investigación el objetivo es conocer las formas de apropiación a partir de los elementos de la cosmovisión que conlleven a la preservación del cerro

⁵ Se usa este término para hacer mención a los seres espirituales que moran en los montes, incluso en las cuevas y ríos. Se toma como referencia teórica el trabajo de Ellison (2020).

Cozoltpetl, mediante su sacralidad y contexto histórico-cultural. Para su desarrollo, se ha organizado el trabajo en cuatro capítulos.

El primer capítulo denominado “las montañas sagradas desde la concepción de Mesoamérica” aborda la importancia de los cerros para las culturas mesoamericanas vistas como depósitos de agua. Lo anterior se asocia al paisaje cultural como un encuentro con las divinidades, en este caso, Tláloc, deidad encargada de la lluvia. Se discute brevemente en torno a las ofrendas que se hacían en honor a este dios. De igual forma, se habla del papel que tuvieron las cuevas para conectarse con la divinidad y de su simbolismo con la matriz, además de concebirse como depósito de semillas de maíz.

Se aborda también la llegada de los españoles a América, para comprender la reorganización y transformaciones que sufren las prácticas culturales de los pueblos prehispánicos, y cómo los conocimientos de las antiguas civilizaciones se disipan frente al conocimiento considerado hegemónico. La importancia de este primer capítulo permite entender la ritualidad actual en el cerro *Cozoltpetl* como una continuidad histórica de Mesoamérica vigente en los pueblos de la sierra, pues a pesar del sometimiento, los pueblos originarios han encontrado en los mitos y ritos un instrumento de resistencia (López-Austin, 2006).

En el segundo capítulo, que he llamado “Región Totonacapan: Sierra Norte de Puebla” se habla sobre la región cultural donde se sitúa el cerro *Cozoltpetl* como un espacio social, cultural, y simbólico. Lo que se pretende con este capítulo es construir una forma de señalar a los pueblos originarios que vaya más allá de verlos como espacios geográficos o describirlos por sus características económicas, políticas y sociales. Para ello se inicia la discusión a partir del término *altepetl*, para entender el reacomodo que sufrieron los pueblos y con ellos sus formas de organizaciones sociales. Con este capítulo se exhorta la emergencia de repensar el contenido geográfico de la región que propone el Estado como un instrumento de poder y control sobre los territorios de los pueblos serranos, así como la descolonización del término etnoterritorio.

Se sugiere que los elementos de la cosmovisión pueden servir como instrumentos de resistencia territorial, dado que la tierra más que un espacio geográfico, es el sustento de los pueblos, su valor no se traduce en sistemas monetarios. En ella se encuentran los lugares sacros que fueron configurados desde tiempos inmemoriales, en ella cohabitan seres vivos y no humanos, por ello, el territorio es simbólico. Por lo tanto, se defiende a toda costa de los planes del gobierno y de concesiones mineras. En el mismo capítulo, se abordan los aspectos metodológicos, donde se desarrolla el contexto de los pueblos partícipes de esta investigación. Se hizo una búsqueda oral y escrita para documentar los procesos históricos de los tres poblados. Se habla de la población de estudio que en este caso son jóvenes, adultos y personas mayores.

Algo importante que destacar de este segundo capítulo, es el proyecto participativo denominado “Cerro *Cozoltepetl*: propuesta para la revitalización de la historia oral desde las percepciones de los pueblos originarios de la Sierra Norte de Puebla”, que surge a partir del diagnóstico participativo, atendiendo como problemática el desplazamiento de la historia oral y la contaminación del cerro *Cozoltepetl*. Las acciones (murales, talleres, charlas sobre el cuidado ambiental) se propusieron a partir de las necesidades de los habitantes, se incluía a los jóvenes de Zongozotla como actores sociales de este proyecto.

No obstante, por la pandemia del Covid-19 las actividades culturales no se pudieron efectuar, por ello, se creó una página de Facebook donde se compartieron los mitos del cerro *Cozoltepetl*, el espacio virtual sirvió también para inducir un proceso de reflexión-acción para cuidarlo evitando dejar basura en su cima. En este proyecto se usó la etnografía virtual como metodología. La actividad del “mural comunitario participativo” se propone como proyecto realizable para un futuro no muy lejano. En esta actividad se sugiere incluir a toda la comunidad, de manera que participen personas de todas las edades y se fomente una convivencia, pero además sirva para revitalizar la historia oral, ya que en los murales se plantea plasmar los mitos de ambos cerros.

En el capítulo tres, se aborda “el mito como conocimiento ancestral”. En este apartado se discuten las percepciones en torno al concepto de mito desde autores como Lévi-Strauss (1998), López-Austín (2006), Eliade (1991), Zires (1994), entre otros, y se integra lo que los habitantes de los tres poblados señalan al respecto, pues en la lengua totonaca, no existe una palabra equivalente al mito. Además, la definición del mito desde el pensamiento occidental no describe lo que son realmente los mitos de los pueblos originarios pues no son supersticiones ni ilusiones, son reales. Por ello, se propone darle otro contenido al término mito, es decir, verlo como conocimiento ancestral. Con esa atribución se podrá concebir que los mitos también provienen de la oralidad y son tan válidos como las fuentes escritas, al mismo tiempo que permite observar su trascendencia a pesar de la imposición del conocimiento occidental.

Por otro lado, se discute el término etnohistoria como una forma discriminatoria de referirse a la filosofía no occidental. También se analizan los mitos obtenidos de ambos cerros para comparar las características que ambos comparten, así como el simbolismo que cada poblado le atribuye. Se enfatiza que el análisis de los mitos no puede hacerse con una sola cultura, por lo que se comparan con los mayas, y occidentales, reiterando con este último que no se trata de decir cuál es mejor, sino para tener un contexto amplio y comprender así el simbolismo de los cerros y personajes míticos que en ellos se integran.

Finalmente, en el capítulo cuarto, “la configuración de la naturaleza desde la concepción de los totonacos de la sierra norte y nororiental de Puebla”. Se discute el papel de la ciencia y cómo éste descalifica a la filosofía de los pueblos originarios y los denomina etnocencia. Se plantean los conocimientos de los pueblos como ancestrales que a pesar de no ser científicos como la ciencia sostiene, ha funcionado y atendido las necesidades de los pueblos desde tiempos prehispánicos, incluso antes de que la ciencia emergiera. Se habla de una correlación entre la ciencia y los conocimientos de los pueblos, y se sugiere no desechar ninguna, sino más bien concebirlas como complementarias.

También se cuestiona la relación que tienen los pobladores con su entorno y con los seres espirituales. Se analizan las experiencias vividas y testimonios de los habitantes de los tres poblados, que reviven el encuentro con el guardián del monte: San Juan del Monte o *Kiwikgolho*⁶. A partir de los testimonios se puede conocer que el encuentro con esta deidad no es casualidad. Los actos humanos tienen como repercusión que San Juan del Monte o *Kiwikgolho* pierda a los hombres⁷ en el monte. Algunas de las acciones se relacionan con la actitud, no pedirle permiso para talar árboles y cortar árboles más de lo que se necesite, es decir, caer en el extractivismo. Por otra parte, se abordan las formas de curar las enfermedades que envía esta deidad, y las ofrendas con las que permite dar los bienes materiales que se le piden.

Los mitos, así como testimonios y vivencias, permitirán conocer la cosmovisión de los tres pueblos, y a su vez, las transformaciones de su relación con la naturaleza como consecuencia del discurso occidental, la modernidad y globalización.

⁶ *Kiwikgolho*, término en totonaco compuesta por dos palabras *Kiwi* “árbol” y *Kgolho* “viejo”, interpretándose como “el viejo de los árboles”.

⁷ Se subraya que San Juan del Monte o *Kiwikgolho* pierde únicamente a los hombres, ya que en ningún testimonio de los tres poblados se mencionó el caso de alguna mujer que haya sido llevada por esta deidad. Además de que los habitantes hayan recalcado que no ha existido ningún caso de una mujer, sólo hombres. La discusión se presenta más adelante, ver pp. 255-256.

Planteamiento del problema

Durante la época prehispánica las culturas mesoamericanas le atribuyeron vida a las montañas y a elementos como manantiales y cuevas. Los cerros fueron concebidos como lugares preponderantes donde se articulaba una vía entre lo celeste y lo terrenal, así como del inframundo. En la actualidad, continúa vigente la creencia de que son espacios con vasta misticidad donde residen las deidades o espíritus encargados de la lluvia, de la tierra y la fertilidad (Grove, 2007). De esta manera los paisajes culturales sobresalientes como los cerros suelen ser símbolos de mitología y ritualidad además de que “han sido un lugar privilegiado para la construcción de múltiples significados” (Gámez, 2011, p. 58).

Entre las montañas más sobresalientes de México, por su altitud, se encuentran “el Pico de Orizaba (Poyauhtécatl), la Malinche (Matlalcueye), el Xochitécatl (frente a Cacaxtla), o el Nevado de Toluca” (Broda, 1996, p. 46), el Popocatepetl e Iztaccihuatl, con una carga mitológica. Por otro lado, están los que tienen menos elevación tales como el cerro de la Estrella en el Valle de México (Huixachtécatl) y el cerro Zacatepec (Broda, 1996). Muchos de estos fueron sitios de creencias “sobre los ancestros, la abundancia, la riqueza, el territorio y el poder” según indica García (2019, p. 139). Para muchos pueblos originarios⁸, estos paisajes culturales son “símbolos esenciales de su identidad, y por tanto constituyen su patrimonio cultural” (Comisión Nacional de los Derechos humanos, 2015, p. 6).

De acuerdo con Stresser-Péan (2011) en la Sierra Norte de Puebla, los pueblos nahuas de Cuaxicala veneran a los cerros: *Yelotepetl* (Cerro del Maíz Tierno), concebido en género masculino y *Xinolotepetl* (la Señora Loma) una figura femenina. Así como otros cerros llamados *Cuetzpaltepetl*, Cerro del Lagarto, *Teotlacatepetl*, Cerro del Hombre-Dios, *Macuilecatepetl*, Cerro de 5-viento, *Tláloc* y *Yohuayatepetl*, Cerro del Crepúsculo. En Naupan se erige el Cerro *Tlaxpanatepetl*, *Metztepetl*, el Cerro de La Luna. En Huilacapixtla está el Cerro *Ozomatepetl*, Cerro

⁸ Se entiende por pueblos originarios aquellos pueblos que conservan su identidad como cultura, manteniendo la lengua, sus tradiciones, cosmovisiones, ritos, etc. Como una forma de resistencia a la cultura dominante.

del Mono. En las entrañas de la Sierra Norte de Puebla se encuentra el Cerro *Cozoltepetl* conocido como Cerro de los Acaciles⁹; menciona que es venerado por la cultura nahua y totonaca de la región. Por otro lado, Stresser-Péan (2011) señala que quizá García (1987 citado por Stresser-Péan, 2011) se refiera a este Cerro donde Torquemada ascendió a finales del siglo XVI en el cual halló una “especie de losa cónica de piedra, de alrededor de 80 cm de alto, vestida con una tilma y rodeada de ofrendas. Quizá era el ídolo mismo del cerro” (Stresser-Péan, 2011, párr. 8).

Desde tiempos remotos el cerro *Cozoltepetl* ha sido lugar para realizar rituales, y como una continuidad mesoamericana hoy en día en la cima se sigue celebrando la Santa Cruz el día tres de mayo para la fertilidad del agua (García, 2014, p. 7). Habitantes de las comunidades nahuas como Huitzilan de Serdán y Totutla suben a dejar ofrendas en una cueva situada a diez minutos antes de llegar a la cima del cerro, ¿con qué intención y para quién o quiénes son las ofrendas?

Las personas campesinas particularmente adultos y de la tercera edad, acuden a dejar ofrendas como comida (mole de pollo y de guajolote), gallos vivos, mazorcas de maíz y solicitan que la tierra germine las semillas del maíz, frijol, también piden lluvia para que los cultivos reciban agua y de este modo las mazorcas se desarrollen bien. En la plegaria de los campesinos y campesinas se enuncia que las plantas y sus frutos no sean dañados por los roedores como ratones, ardillas, tuzas, pequeños mamíferos como tejones y mapaches.

No sólo piden que puedan cosechar, también hacen peticiones para la prosperidad en el trabajo, bienestar y salud. En este sentido se considera al cerro como un ente vivo, porque escucha y atiende las peticiones, sin embargo, así como se ha mantenido esta práctica después de la colonización también ha trascendido el cristianismo. Es así que, en la petición de lluvias, si antes correspondía a la deidad del agua, ahora es a un Dios implantado por la evangelización. Pues en su momento tal como lo señala Carrillo (2002) “la iglesia mantuvo durante siglos una lucha contra

⁹ Los acaciles son una especie de camarón de agua dulce que abundan en pequeños arroyos.

los paganos, una empresa de evangelización que pretendía eliminar todas las supersticiones y ritos ajenos al cristianismo” (p. 108).

Aún con las diversas estrategias de subyugación, los conquistadores no lograron erradicar la celebración de la Santa Cruz, pero de alguna manera consiguieron que la religión católica estuviese inmiscuida como en la colocación de una cruz en las pilas de agua, en manantiales que abastecen a determinadas comunidades o poblaciones. Cabe resaltar que ha habido una transformación también en los rituales. Antes en las cuevas se colocaban troncos de plátanos cortados en rodajas que servían como base para sostener una vara delgada de ocote que cumplía el papel de una veladora. El ocote por ser inflamable facilita que encienda rápido y que se consuma completamente además de expedir el aroma semejante al incienso.

Por otro lado, el tres de mayo se ha vuelto una tradición acampar. En su totalidad jóvenes de, Huitzilan de Serdán, Totutla, Xochitlán, Cuautempan, entre otros lugares, ascienden el dos de mayo para pernoctar y descienden el día tres. Se ha vuelto un atractivo turístico y ello ha derivado una serie de consecuencias como la desacralización del cerro porque se ha vuelto un reto de aventura y ya no por su contenido cultural sino natural, asimismo la extracción de flora como orquídeas y bromelias¹⁰ ha aumentado. Lo anterior puede ser visto como una consecuencia de la fragmentación entre el ser humano y la naturaleza derivada del discurso de la modernidad, donde la naturaleza se vuelve medio de producción y de recreación. Eso fue lo que se observó en el trabajo de campo, además de vivirlo como experiencia, ya que en diversas ocasiones se ha tenido la oportunidad de ascender al cerro *Cozoltpetl*.

La modernidad, aunque no ha eliminado la celebración de la Santa Cruz como práctica cultural, lo ha transformado a sus discursos de someter a la

¹⁰ Plantas epifitas de la familia *Bromeliaceae*, en peligro de extinción, con propiedades curativas como la diabetes y el cáncer, además de ser ornamentales son símbolo de suerte y abundancia para los pueblos originarios además de ser alimento para aves (UAM, 2015). Entre sus hojas y flores albergan agua de la lluvia y es hábitat de lagartijas y ranas.

naturaleza, de consumir lo que no es necesario. Por su parte la colonización, específicamente la iglesia ha hecho todo su esfuerzo por:

Controlar y modificar su manera de vivir y pensar, el campesino resiste de una y mil maneras, ... a emplear lenguas ajenas, a adoptar incluso elementos rurales en la cultura eclesiástica, a construir iglesias sobre antiguos adoratorios, y a apropiarse y cristianizar mitos, y ritos de la cultura campesina. (Carrillo, 2002, p. 109)

Del cerro *Cozoltepetl* en Zongozotla, se derivan algunos relatos, como el “penacho” y del cerro *Xkajak Sipi*¹¹ en Atlequizayán y su comunidad Ignacio Allende, se narra sobre “Natsú y la Serpiente Alada”. Los significados que los habitantes de Zongozotla, Atlequizayan y la comunidad de Ignacio Allende han atribuido a los cerros arriba mencionados, han sido identitarios y simbólicos. En Zongozotla, hay tres formas de identificación en tres grupos de edad (jóvenes, adultos y personas mayores). Los jóvenes y adultos, articulan su identidad a partir del orgullo que les genera tener cerca al *Cozoltepetl*, de gran altitud y forma preponderante. Y las personas mayores han vehiculado su identidad con el cerro *Cozoltepetl* mediante los mitos. Mientras que los habitantes de Atlequizayán, en los tres grupos de edad, tienen una apropiación cultural que se basa en un sentimiento de temor hacia los seres que moran en el *Xkajak Sipi*, de ahí que se le brinde respeto. Por su parte, los habitantes de Ignacio Allende, los adultos y personas mayores afirman que no tienen ningún vínculo con el cerro *Xkajak Sipi*, y los jóvenes además de desconocer los relatos, no conocen siquiera el cerro *Xkajak Sipi*.

Los elementos que generan disimilitud entre las formas de identificación y apropiación con los cerros no son sólo por los relatos que se narran, pues los jóvenes y algunos adultos de Zongozotla desconocen las narraciones, sin embargo, influyen mucho las vivencias que los habitantes han experimentado. En este sentido, los abuelos de Zongozotla conciben al cerro *Cozoltepetl* sacro y con vida propia porque aseguran que escucha y atiende las peticiones, mientras que a los

¹¹Xkajak Sipi del vocablo totonaco que significa *Xkajak*, ocote y *Sipi*, Cerro o zona accidentada. Esto significa “Cerro de Ocotes”.

jóvenes y adultos les genera emoción y orgullo el que se atribuya al cerro como emblema del municipio. Por su parte, en la voz quebrada y gestos de los habitantes de Atlequizayán, se reflejan las zozobras que les genera narrar lo que vivieron al ver a la serpiente alada y señalar que ha habido ya aproximadamente 12 casos de muertes por ahogamiento en el río Zempoala, cerca de donde se encuentra el *Xkajak Sipi*. El sentimiento de temor ha propiciado en la población de Atlequizayán un cierto respeto que se basa en la restricción de no acercarse al cerro, ya que además es una zona accidentada, lo que hace que sea difícil ascenderlo.

En este sentido, se considera que el papel que ejerce el mito en los habitantes influye en la cosmovisión que estos tengan sobre los elementos tanto naturales como culturales, esta premisa puede entenderse desde el pensamiento de la población de Atlequizayan, que a partir del temor hacia la “Serpiente Alada” que habita en el *Xkajak Sipi*, el cerro se encuentra en estado de preservación total. La relación con la naturaleza que tienen los habitantes tanto de Zongozotla, Atlequizayan y la comunidad de Ignacio Allende, no se define únicamente por los cerros, sino por la agricultura. La siembra es una forma de vínculo que tienen las personas mayores con la Madre Tierra, ya que es el trabajo del día a día para poder sobrevivir. Los jóvenes tienden a migrar a la ciudad a trabajar, por lo que su forma de relacionarse con la naturaleza es a través de la recreación y la cacería.

Justificación

Los pueblos originarios mantienen trascendentes el pensamiento mesoamericano en las mitologías y en la cosmovisión que tienen en torno a los cerros más sobresalientes. El mito como forma de expresión nos conduce a entender cómo los pueblos construyen vínculos con su entorno atribuyéndoles significado y simbolismo. Las diversas concepciones que las culturas entretejen con la naturaleza como respeto, armonía, equilibrio, espiritualidad y convivencia, han servido como instrumentos de resistencias ante los efectos del desarrollo y la modernidad.

A través de las mitologías y cosmovisiones las culturas han podido salvaguardar hasta ahora sus territorios pues han definido su identidad cultural a partir de elementos naturales como los cerros, y cuya percepción se basa en que al destruir la naturaleza la vida se termina con ella. En este sentido, *Cozoltepetl* es concebido como protector del poblado de Zongozotla y de pueblos vecinos; es considerado como un ente vivo pues protege de fuertes huracanes y abastece con abundante agua a los pueblos colindantes. Desde este sentido, se considera pertinente la sistematización de relatos y cosmovisión de los cerros *Cozoltepetl* y *Xkajak Sipi*, que servirán además para crear estrategias colectivas y procesos de reflexión-acción que conlleven a la revitalización de la historia oral como espacios de aprendizaje para la preservación biocultural del cerro *Cozoltepetl*, ya que es el que se encuentra en deterioro cultural y natural. Por ello, es un trabajo que incluye e involucra a los habitantes de Zongozotla a partir del proyecto participativo “Cerro Cozoltepetl: propuesta para la revitalización de la historia oral desde las percepciones de los pueblos originarios de la Sierra Norte de Puebla”.

Asimismo, en esta investigación se analizan de manera profunda los elementos de la cosmovisión y narraciones con un carácter contra hegemónico y emancipatorio de lo “etno”. El proceso de emancipación se hará mediante un espacio de correlación y respeto entre los conocimientos de los pueblos originarios con los de occidente, basada en la línea de interculturalidad y reflexión para emancipar y descolonizar los términos asignados que inferiorizan, como la etnohistoria, etnicidad, etnofilosofía, etnobiología o etnoterritorio, partiendo desde los ambientes interculturales de aprendizajes, porque a través de los mitos y cosmovisiones los habitantes aprenden de su cultura para relacionarse con su entorno natural. Además, será de utilidad para que profesionistas y estudiantes realicen o refuercen las investigaciones a partir de este proyecto, ya que no hay estudios que documenten los relatos de *Xkajak Sipi*. Por su parte del cerro *Cozoltepetl*, aunque no son numerosos, han sido parte de los trabajos de Masferrer (2004), Salazar, (2012), Trejo (2000), entre otros autores.

Objetivo general

Conocer los mitos de los cerros *Cozoltepetl* y *Xkajak Sipi*, para identificar sus múltiples relaciones simbólicas, culturales e identitarias con los municipios de Atlequizayan, Ignacio Allende y Zongozotla, como elementos que revitalicen la conservación del patrimonio cultural, a través de la metodología etnográfica.

Objetivos específicos

1. Realizar un diagnóstico participativo para conocer los mitos y cosmovisiones alrededor de los cerros Cozoltepetl en Zongozotla y Xkajak Sipi en Atlequizayan e Ignacio Allende, propiciando un ambiente de aprendizaje mediante las entrevistas etnográficas.
2. Analizar los mitos del Cozoltepetl y Xkajak Sipi, para conocer las relaciones que los habitantes han articulado con estos cerros y cómo lo han vehiculado para la preservación de la naturaleza, mediante el análisis comparativo e historicista.
3. Conocer la cosmovisión de los habitantes de Atlequizayan, Ignacio Allende y Zongozotla, en torno a la naturaleza y a las deidades del monte para identificar las transformaciones en su relación con la tierra y lo sagrado, a través de los testimonios y vivencias compartidas.
4. Promover un proceso de reflexión-acción que involucre a la población joven de Zongozotla como actores sociales para la revitalización de la historia oral y natural del cerro Cozoltepetl, mediante un proyecto social participativo promoviendo un ambiente intercultural de aprendizaje.

Hipótesis

Los mitos son un proceso social a partir del cual una cultura construye su percepción para entender el universo. Los mitos del cerro *Xkajak Sipi* representan la manera en cómo los habitantes conciben a este cerro y el significado que le atribuyen hoy en día como un elemento cargado de simbolismo y misticismo. Esas concepciones persisten en el inconsciente colectivo de la población y han sido clave para la preservación del cerro.

Las formas distintas de percibir la naturaleza, uno como ente vivo, dos como objeto de producción y tres como recreación, dependerá de diversos factores. El primero tiene que ver con la relación que tienen las comunidades con la tierra, mediante la agricultura o siembra y los mitos que se narren de ella para que determinados elementos naturales se conciban como un elemento sagrado o como deidades tutelares. En el caso de Zongozotla, las personas de la tercera edad que conocen los mitos mencionan que el cerro *Cozoltepetl* está vivo (*katsiwi*¹²), el segundo está aunado con la influencia de occidente y el mundo globalizado que categoriza los bienes naturales como materias primas y finalmente la tercera en la que influye la modernidad al concebir a la naturaleza como medio de diversión y ocio.

Para el caso del cerro *Xkajak Sipi* se genera temor porque sus mitos relatan la existencia de una serpiente enorme con alas que habita en las profundidades del río Zempoala en las faldas del *Xkajak Sipi*. La narración por si sola propicia zozobra y ningún habitante pondría en juego su vida para averiguarlo. Por su parte, los mitos del cerro *Cozoltepetl* y la ritualidad agrícola celebrada en la cumbre el día de la Santa Cruz, no son los únicos factores que determinan la relación que los habitantes de Zongozotla han construido con su entorno natural, pues los jóvenes desconocen los mitos y ascienden a la cima meramente como reto de aventura, además de que vehiculan su identidad a partir del orgullo que sienten al tener como emblema de su municipio al cerro *Cozoltepetl*.

¹² Del vocablo totonaco cuyo significado es alguien o algo que tiene vida.

El desplazamiento de la historia oral y las múltiples maneras de concebir y relacionarse con la naturaleza recae en la imposición de los conocimientos hegemónicos del occidente y la modernidad facilitando el incremento de las posturas y actividades que degradan a la Madre Tierra.

Capítulo 1. Las montañas sagradas desde la concepción de Mesoamérica

En este capítulo se emplea el término Mesoamérica para situar a los cerros desde la época prehispánica. En el trabajo de Romero (1999) se indica que es un concepto definido por Paul Kirchhoff en 1943, como un área geográfica en la cual hace referencia a una delimitación territorial que engloba la República Mexicana y parte de Centroamérica, donde se desarrollaron culturas y civilizaciones que heredaron gran parte de sus rasgos culturales a lo que hoy se denomina pueblos originarios. En el aspecto cultural desde la historia y la antropología lo puntualiza como aquellas características culturales propias de una región. No obstante, la definición es un tanto limitante y homogénea, pues México es un área pluricultural que no sólo se define por sus rasgos culturales, en el México profundo de Bonfil Batalla (1989, p. 32 citado en Romero, 1999, p. 239) se trata:

(...) de un género de vida que le da trascendencia y sentido a los actos del hombre, que ubica a éste de cierta manera en relación con la naturaleza y el universo, que le da coherencia a sus propósitos y valores que le permite cambiar incesantemente según sus avatares de la historia sin desviar el sentido profundo de su civilización, pero si actualizándola.

El concepto de Mesoamérica señalado por Bonfil Batalla (1989, citado en Romero, 1999), se considera pertinente para esta investigación, dado que los elementos que constituyen a una cultura no sólo son políticos, económicos o geográficos. Hay un proceso social, cultural y ritual en el que se configuran las relaciones con la naturaleza y el cosmos.

Por lo que se refuta el sentido que le da Paul Kirchhoff al término y se propone emplear Mesoamérica, considerando los territorios como simbólicos y compartidos no geográficos ni limitados ni homogéneos, sino pluriculturales con construcciones culturales a partir de las concepciones de cada cultura. De esta manera, iniciemos mencionando que los cerros en Mesoamérica han sido concebidos como espacios

sacros. Un espacio social compartido y entendido como punto de encuentro con las divinidades, por lo tanto, es morada de las deidades del agua, del monte, del maíz y de los animales.

Asimismo, los cerros fueron vistos como contenedores de agua, lugares donde se forman las nubes y la cueva que hay en ella funge como depósito de semillas. La riqueza histórica del cerro *Cozoltepetl* tiene una conexión con la historia de Mesoamérica. A través del tiempo y espacio, *Cozoltepetl* ha conservado la carga simbólica que se le ha atribuido. Vista como una entidad viva, las culturas nahuas como Huitzilan de Serdán y Totutla ascienden a su cima cada tres de mayo para celebrar la Santa Cruz.

Es venerada y ofrendada con comida porque escucha las peticiones que le hacen y porque provee agua a través de fluviales que emanan de sus faldas a diversas comunidades entre ellas las mencionadas anteriormente, así como Zongozotla, Zapotitlán, Cozoltepetl (comunidad de Totutla) entre otros. La religión actual, producto de la mesoamericana y del cristianismo (López-Austin, 2006), tiene presente la importancia de este paisaje a partir de la relación con el monte de los Olivos pues se han realizado misas en la cima, así como retiros espirituales. Por ser éste un lugar que sobresale en las alturas se concibe como un espacio cercano a Dios.

En el presente capítulo se abordan nueve apartados, en el primero se hace una revisión histórica de los cerros en Mesoamérica. En el segundo se destaca la importancia de las cuevas en los cerros desde la concepción mesoamericana. En el tercero se enfatiza el papel de las cuevas para la ejecución de rituales en la petición de abundantes cosechas. En el cuarto se señala la concepción que tiene hoy en día el cerro *Cozoltepetl* para los pueblos serranos. En el quinto se hace mención del lugar en el que se encuentra el cerro *Cozoltepetl*, para situar los pueblos que residen cerca, resultando beneficiados de la protección y dádivas que provee el cerro, como el agua. En el sexto apartado se aborda de manera sucinta pero significativa, la llegada de los españoles y la fractura social que conllevó su invasión. En el séptimo punto se habla sobre el impacto que tuvo la antropofagia en los españoles y la

necesidad de erradicarla pues fue una práctica cultural desconocida para ellos, pero para las culturas mesoamericanas fue un símbolo de comunión con los dioses. En el octavo punto se señala cómo la imposición del cristianismo vino a erradicar las prácticas culturales como un instrumento de poder, pero a su vez, la habilidad de los residentes por defender sus creencias, introduciéndolas en las ceremonias católicas, dando como resultado una combinación de ambas religiones.

Asimismo, se destaca la vigencia de la ritualidad en el cerro *Cozoltépetl*, como continuidad histórica mesoamericana y la importancia cultural que aún recibe y permanece en la memoria de los pueblos serranos, lo cual permitirá su transcendencia ahora como resistencia ante los efectos de la modernidad.

1.1. Las montañas sagradas como espacios sociales de herencia prehispánica

Mesoamérica, complejo geográfico y cultural, cuna de grandes civilizaciones que dadas las condiciones en las que vivían, edificaron impresionantes pirámides y templos con sistemas de ingeniería y arquitectura extraordinarias. Las cosmovisiones profundas hacia la madre tierra les permitieron vincular una relación del ser humano con la naturaleza, lo que derivó la concepción sacra de paisajes preponderantes como las montañas y los cerros. En estos paisajes se alzaron altares como tributo a los dioses de la lluvia, viento y maíz; se consagraron sacrificios como ofrenda a estas deidades, se concibió como el lugar donde se forman las nubes, vientos benignos; malos y la lluvia para las siembras. Las cuevas como parte de estos monumentos naturales se divinizaron y se concibieron como el lugar de origen, morada de Tláloc, los Tlaloque, entrada al inframundo y almacén de semillas. La relevancia cultural de estos paisajes imponentes se extiende hasta el México contemporáneo, envueltos de mitos conservan una continuidad histórica a través de la memoria, identidad y vida que los pueblos originarios le atribuyen.

La importancia de las montañas radica en que son fuentes de todos los grandes ríos del mundo, y de muchos otros pequeños cauces, según el Programa de las zonas montañosas (1998, citado por Price, 1998, párr. 2). Muchos de estos

paisajes son considerados sagrados a partir de tres percepciones como lo indica Bernbaum (2002), la primera por las culturas y tradiciones religiosas que le han atribuido un conjunto de mitos, creencias y prácticas religiosas. La segunda porque son espacios donde hay actividad de personas o seres sagrados. Finalmente, como tercer lugar es que son lugares que incentivan admiración y respeto determinándoles un valor cultural.

En el mundo, diversas culturas rinden veneración a las montañas. En Asia tal como lo señala Bernbaum (2002) se encuentra el monte Kalias en el Tíbet en China y Gunung Agung en Bali (Indonesia), estos conforman el conjunto mítico del monte Meru o Sumeru y constituye la cosmología hindú y budista. Por otro lado, en Japón está Fuji Yama o Fuji-San, por su parte en la antigua Grecia está el Olimpo y el Parnaso (Román, 2010).

Las montañas y cerros en Mesoamérica fueron concebidas como un medio para unificarse con los dioses y cosmos, entendiéndose como un espacio geosocial. Lo que se ha extendido a lo largo del tiempo. Por mucho tiempo las culturas han estado intrínsecamente en contacto con la naturaleza. Han sabido vivir en armonía con ella, usando los recursos de forma amigable y sólo lo que necesitan. La interacción del hombre con la tierra ha permitido que los paisajes más sobresalientes como los cerros, se conviertan en espacios sagrados donde se cree que existe una fuerza divina y seres míticos que resguardan el medio natural.

Cabe mencionar que los cerros o montañas en la época prehispánica, además de ser sacralizados fueron vinculados con la actividad agrícola. Para los mexicas el dios de la lluvia fue conocido como Tláloc, para los mayas Chac, los mixtecos como Tzahui, los zapotecas como Cocijo y los totonacos lo veneraban como Tajín, y fue el dios principal de los olmecas y probablemente se destacó más que Quetzalcóatl pues sus representaciones iconográficas demuestran que incluso fue más numerosa, además del culto que recibía se extendió en gran parte de las culturas mesoamericanas (Martí, s.f).

Al respecto, Broda (2017) menciona que “el paisaje escarpado y la existencia frecuente de agua subterránea fueron interpretados por las culturas prehispánicas

en el sentido de que existía una conexión debajo de la tierra que comunicaba a las cuevas y a las fuentes con el mar” (p. 14).

Montero (2004) indica que “la precipitación anual y la temperatura son los factores primarios que abastecen de agua a las montañas” (p. 9). Elementos como la nieve y el hielo también propician agua cuando estos se derriten y forman un cauce que constituye después los arroyos y manantiales.

Para los mexicas, las montañas también eran consideradas como contenedores de agua y las corrientes de agua subterráneas formaban el Tlalocan¹³ (Sahagún, 1956 citado en Broda, 1997).

Los que morían ahogados o aniquilados por un rayo, no sólo se creía que llegarían al paraíso, sino que además se convertían en Tlaloques, es decir, ayudantes de Tláloc (Urquijo, 2009). De ahí que los que perdían la vida fueron recordados por su suerte al ser divinizados. La figura entonces de los cerros puede ser vista como morada de las deidades del agua y los cultos estaban asociados a Tláloc y a los Tlaloques. La presencia del maíz en el Tlalocan puede servir como indicador del por qué en los cerros en la ritualidad contemporánea de los pueblos originarios se ofrendan mazorcas de maíz en las cuevas como en la del cerro *Cozoltpetl*,

El papel de los cerros cumple una función multifacética. Al respecto, Urquijo (2019) señala que:

Cada cumbre es un dios identificado con los Tlaloque y todos los cerros juntos integran la corte de Tláloc y su consorte Chalchiuhtlicue. Son cerros con vida propia, cerros masculinos o femeninos, cerros marido y mujer, cerros de donde sale la divinidad para hablar con su pueblo, cerros difuntos, cerros que engendran nubes, cerros que son lluvia y cerros que son útero materno. (p. 130)

¹³Los mexicas lo concebían como el paraíso gobernado por Tláloc (dios de la lluvia). Se explicaban así el origen de diversos arroyos, ríos que emanaban de los cerros o montañas y que luego formaban los mares. Era al mismo tiempo el paraíso donde iban quienes morían.

El culto a Tláloc y a los Tlaloque en la época prehispánica conllevó a ejecutar múltiples ofrendas, entre ellas sacrificios de niños (Broda, 1996). De acuerdo con Escalante (2008) los mexicas fueron la civilización que más realizó el sacrificio humano y continúa diciendo que “a veces era preciso sacrificar a decenas de bebés para agradar a Tláloc, dios de la tormenta y la lluvia; se les arrojaba en remolinos de agua o se les sacrificaba en altares levantados en las montañas” (p. 104).

Es posible pensar que al ser infantes pudieran ser los mejores ayudantes de Tláloc además de creer que gozarían del paraíso junto al dios más venerado. Para una madre quizá lejos de ser nostálgico, se tornará un regocijo por entregar a su hijo al dios de la lluvia.

En los hallazgos arqueológicos realizados en el *Templo Mayor* han sido hallados 30 cráneos y huesos que corresponden a niños enterrados con imágenes de Tláloc, sepultados por el lado norte del templo (Broda, 1982). Para la autora, los cuerpos de los niños:

Representaban vivos a los **tlaloque**, los innumerables servidores del dios Tlaloc que eran concebidos como seres pequeños que vivían en los cerros. De allí enviaban las nubes, las lluvias y las tormentas, golpeando grandes vasijas con unos bastones para producir los truenos. (Broda, 1982 p. 47)

Los mexicas o pueblo del Sol, fueron quienes más vidas sacrificaron. Caso (1995) señala que la vida del hombre entregada a la deidad solar “representa la ayuda que debe proporcionar el hombre al Sol, para que pueda luchar contra la Luna y las estrellas, y vencerlas todos los días” (p. 44). Tanto los hombres como niños sacrificados cumplieron el papel de ser colaboradores de los dioses y éstos les asignaron misiones.

1.2. Las cuevas en los cerros

La carga simbólica que le han atribuido a los cerros por un lado se inclina más a su rasgo procreador, pues se concibe que la génesis de la humanidad se produce en el interior de la cueva. Y es que una característica principal de los cerros sacros es que tienen una cueva visible o simbólica¹⁴. Tal como lo indica Díaz (2012) la cueva bien podría estar fuera o dentro del cerro, sin embargo, es una cualidad que todo cerro sagrado debe tener como una característica propia.

Por su parte, López (2018) menciona que las mujeres nahuas asociaban su vientre con la cueva o barranca, y las cuevas en los cerros desempeñaban la misma función cosmogónica, es decir, fueron vistas como la boca de la tierra o matriz. De ahí que el origen de las culturas mesoamericanas iniciara en las entrañas de las cavernas. Para visualizar esta creencia hay que partir de las narraciones chichimecas cuando se habla de *Chicomoztoc* (siete cuevas), del lugar donde surgieron diversas culturas para después extender el poblamiento.

De acuerdo con la Historia tolteca-chichimeca señalada por Navarrete (2019a), menciona que de Chicomoztoc nacen siete grupos diferentes de pueblos chichimecas (Ver figura 1)¹⁵ que después se convierten en toltecas, mientras que los aztecas a chichimecas. Además de ser un lugar de origen también ha sido asociado como un paso para las migraciones de los chichimecas. El autor concluye que Chicomoztoc no existe como un lugar geográfico, sino que “más que un lugar singular, era un topónimo que se podía aplicar y agregar a cualquier sitio donde se realizaran las ceremonias (...). Chicomoztoc no existía: se fabricaba por medio de la acción ritual” (Navarrete, 2019a, p. 85).

¹⁴ En los mitos recopilados en Zongozotla, se narra que las personas que van a solicitar dinero, recitan una oración y se abre una puerta en el acantilado, esto nos sugiere a que las cuevas son simbólicas, pues la puerta representa la cueva.

¹⁵ La siguiente figura representa a Chicomoztoc. En el interior se aprecian siete cuevas que Navarrete considera el útero que alberga a siete tribus chichimecas de los cuales nacen para poblar la tierra.

Figura 1. *Chicomoztoc, lugar de las Siete Cuevas*



Fuente: Imagen tomado de Navarrete (2019).
<https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/32b964df-1721-4bc7-915f-f65d2b937f0b/el-lugar-de-las-siete-cuevas>

La representación de Chicomoztoc se ve expresada en la memoria de las personas mayores de edad de Zongozotla, quienes conciben al cerro *Cozoltpetl* como protector del pueblo y señalan a partir de los mitos que, Cozol, fue el que dio origen al poblado. En este sentido, es una continuidad histórica mesoamericana en la que las múltiples culturas bautizaran su propio Chicomoztoc de acuerdo con el *altepetl* en el que se establecieron.

Urquijo (2009) sugiere que fue desde el período Preclásico (2500 a.C. 200 d. C.) hasta el Posclásico (900 a 1521) que las culturas prehispánicas constituyeron una vasta cosmogonía cargada de simbolismo en determinados espacios para explicarse así el origen del mundo. La creencia de que los cerros son los

encargados de hacer llover, relampaguear, proteger, y dar vida es el resultado de una profunda concepción simbólica.

Resulta interesante pensar que la cueva haya sido sede de múltiples concepciones y por lo tanto actividades que se realizaron en su interior. Para Limón (2009):

Las cuevas, si bien podrían percibirse como recintos peligrosos por albergar fuerzas sobrenaturales, eran precisamente un umbral al inframundo, aquel espacio habitado por los difuntos, o bien por las diosas madres, eran además un gran reservorio de semillas. (...), la muerte, pero también el potencial de la vida se resguardaba en esos espacios sagrados. (p. 306)

La creencia de que la cueva es dadora de vida permite entender que le otorga el derecho de volver a reclamar el alma de los hombres, de ahí que se le asocie con la muerte e inframundo. La asociación del inframundo con la cueva lo explica la hazaña que vivió Quetzalcóatl al ingresar a Mictlán (el infierno) para buscar los huesos que los dioses han resguardado en su intento de crear al hombre, saca los huesos y los unifica formando una pasta con la sangre que emerge de su miembro (se ha provocado un corte como autosacrificio) y nace la primera pareja (Cué, et al. 1995).

De acuerdo con Martínez (2007) en la espeleología las cavidades suelen ser categorizadas por niveles, iniciando desde la clase uno (idóneo para la actividad turística) hasta la clase seis (con obstáculos y de mayor grado de dificultad). En el interior de las cuevas si son profundas llegan a presentar una serie de descensos, esos son los que definen la intensidad del nivel. Lo anterior, quizá responda al por qué las cuevas fueron señaladas como entrada al inframundo, considerando que para llegar a este se tenía que atravesar diversos obstáculos. Nueve pisos son los que se tenía que cruzar para llegar al Mictlán, el noveno y más profundo de los niveles del inframundo (Cué, et al. 1995). Cabe señalar que Mictlán como lo mencionan Cué et. al. (1995) se simboliza en el lado norte, hacia el rumbo de los muertos. En este sentido, lo que señala Broda (1982) tiene sentido cuando

menciona que los niños que eran sacrificados fueron sepultados por la parte norte del templo, es decir, hacia la dirección del Mictlán.

1.3. Las cuevas con fines rituales

Como ya se mencionó anteriormente, las cuevas dentro de la cosmovisión prehispánica, no sólo albergan agua, sino que son vistas también como la entrada al inframundo, no obstante, desempeñaron otro papel importante. La percepción de que en su interior como en el Tlalocan había maíz en gran cantidad nos remonta a lo que Limón (2009) ya decía, que fue un depósito de semillas. Desde esta perspectiva me parece oportuno traer a colación la relevancia del maíz en la concepción mesoamericana en su proceso de fertilidad. De acuerdo con Cue et. al. (1995):

En el momento adecuado, los dioses de la lluvia liberaban las aguas; las "semillas" y las fuerzas del crecimiento vegetal; la tierra se cubría entonces de verdor. Las "semillas" invisibles se unían a las depositadas por los agricultores bajo la tierra; después, junto a las fuerzas del crecimiento y a las aguas, producían la germinación y la erección de las plantas del maíz. Al concluir su tiempo de dominio los dioses de la lluvia cerraban el gran recipiente de Tlalocan. Los agricultores hacían el resto: sus ritos de acción de gracias devolvían las "semillas" invisibles al depósito de la montaña para que quedaran guardadas en el mundo subterráneo de la muerte, listas para volver a la vida, a la superficie terrestre, en el próximo período anual. Después, los agricultores rozaban sus milpas, y cuando el humo se elevaba de los rastrojos y las hierbas, creían devolver a los dioses, en nubes, el agua que había humedecido la tierra. (p. 18)

El maíz no sólo tiene una profunda importancia en la actividad agrícola, fue también la primera semilla con la que fueron alimentados los hombres después de su creación, Cué et al. (1995) lo mencionan de la siguiente manera:

Correspondió finalmente a Quetzalcóatl bajar al mundo de los muertos, al *Mictlán*, para buscar los huesos de los antepasados y de esta manera lograr formar al hombre con la unión de los huesos y de la sangre que el dios, por autosacrificio, saca de su miembro. Será el mismo *Quetzalcóatl* quien mediante argucias penetre al interior del cerro de los mantenimientos, el *Tonacatepetl*, en donde se guardan los granos de maíz por los tlaloques, ayudantes del dios *Tláloc*, para así entregarlo a los hombres. (1995, p. 71)

De ahí que las cuevas fueron y son también un lugar donde se rinden cultos para solicitar el maíz. Barabas (2008) señala que “la milpa (plantación de maíz) es un territorio de negociación, que cada temporada debe ser solicitado y “pagado” con dones al Dueño de la tierra” (p. 124). A la mayoría de los cerros se les ha asociado como un espacio sacro para solicitar agua, cosecha abundante, y para agradecer por la cosecha obtenida anualmente. Por su parte Carrasco (2000, p. 227) indica que “las ceremonias dedicadas a los dioses del agua y de los cultivos también se conectaban con las estaciones y los rumbos”. Por esa razón las personas ascendían a los cerros o montañas siendo el lugar más alto de los astros y dioses que regían según su vocación a los cuatro puntos cardinales.

Las civilizaciones mesoamericanas realizaban rituales para agradecer al dios del maíz incluso para plantarla se tenía que realizar una ceremonia que por lo general consistía en sacrificios humanos como lo puntualiza Carrasco (2000):

Sacrificaban a la esclava que representaba a Xilonen, la diosa del maíz tierno, cortándole la cabeza de la misma manera que se corta la mazorca del maíz. El rito general de extraer el corazón de la víctima se entiende porque el corazón era el alma. El sacrificador que arrancaba el corazón del cautivo destinado al sol lo alzaba en sus manos dirigiéndolo al astro; los corazones de los sacrificados a los dioses de la lluvia y del agua se arrojaban a un remolino de la laguna donde desaparecían rápidamente. (p. 213)

Carrasco (2000) enfatiza que las víctimas para el sacrificio se engalanaban y vestían como los dioses a quienes se les ofrecía, incluso recibían el mismo nombre, mientras llegara el día de la ceremonia que pudiera pasar un año o al

efectuarla, les daban un trato como si se tratara del mismo dios a quien estuvieran personificando, les hacían peticiones y desde luego la forma de morir representaba la manera en que se integrarían a las deidades.

Broda (2017) destaca que, de acuerdo con el calendario mexicana, se realizaban tres fiestas entre los antiguos mexicanos: la primera corresponde a la fiesta del ciclo de la estación seca y por lo tanto la petición del agua. La segunda la fiesta de la siembra y los rituales dedicados a la estación de lluvias que ayudaban a madurar la planta y la tercera la fiesta de la cosecha y el culto a los cerros. “Entre los meses de febrero y abril, las peticiones de lluvia que consistían principalmente en los sacrificios de niños que se hacían en los cerros de la cuenca” (Broda, 2017, p. 21). Los sacrificios de los niños se desarrollaban sobre la cumbre de los cerros.

Además del maíz, otro de los materiales que usaban las culturas antiguas era el copal. Considerado como alimento de los dioses fue usado también para lograr una conexión con las deidades mediante el humo indica que no sólo tenía la función de quemarse como incienso, sino que se elaboraban piezas para ofrendar a Tláloc; por el aroma que expedía su uso en rituales tuvo una gran importancia, tanto, que no era tributado sino era exclusivamente para los dioses Guzmán (2018).

Montúfar (2015) al igual que Guzmán (2018) señalan que el copal se empleaba para ofrendar y perfumar las iconografías de los dioses cuatro veces al día, desde el amanecer, mediodía, en la tarde; en la noche y se tenía que dirigir hacia los cuatro puntos cardinales o rumbos.

Los dioses que regían cada rumbo o puntos cardinales variaban de acuerdo con las culturas. (Garibay, 1958, citado en Martí, s.f) en los himnos nahuas se hace mención que la Diosa Madre adquiere cuatro personificaciones. Tales como:

*Sol – Oriente *Muerte – Norte *Tierra – Poniente *Humedad – Sur

Regresando al tema del copal, se considera necesario señalar que tal como lo enfatiza Montúfar (2015) era de uso característico para Tláloc y Chalchiuhtlicue, deidades del agua y de la vegetación, el humo además de representar una

comuni3n entre los seres humanos y los dioses conducía un mensaje a las deidades.

El copal es usado en las ceremonias de la iglesia cat3lica, como en las misas, mayordomías y peregrinaciones. Tiene propiedades medicinales, pues se usaba para curar los resfriados, dolor de pecho, enfriamiento, de ahí que se le asociara con el dios Tláloc quien se encargaría de dar o quitar (Guzmán, 2018). En la actualidad, el uso de copal se hace imprescindible para sanar a las personas que sufren de mal aire. Adem3s de tener propiedades curativas, la resina por ser insoluble al agua es usada como antorcha por algunas culturas contempor3neas e incluso para unir los huesos en caso de fractura.

1.4. La figura del cerro Cozoltépetl desde la concepci3n de los pueblos originarios de la Sierra Norte de Puebla

La concepci3n de lo sacro, divino, ritual y mítico a la cual se le atribuyen los entes m3s preponderantes de la naturaleza, es un indicio de que se han mantenido trascendentales tanto las pr3cticas culturales como las m3ltiples cosmovisiones prehisp3nicas en el M3xico contempor3neo. Desde un inicio se consagraron primero los cerros y de aquella imagen solemne se edificaron los templos. De hecho, las pir3mides son representaciones de montañas que edificaron las civilizaciones prehisp3nicas. Un claro ejemplo de ello es la pir3mide de Cholula, llamada *Tlachihualtépetl* construida hace aproximadamente tres mil milenios y conocida como “cerro fabricado” cuyo templo representa un v3nculo conector con el Universo, señaala Rivera (2011).

La montaña en la cosmovisi3n mesoamericana como lo reitera Rivera, ya constituía un marco cosmog3nico donde regía el Universo, pues en ella se conjuntaban todas las direcciones de los puntos cardinales, la montaña sagrada es un punto conector con el cielo, tierra y submundo. En este sentido, Rivera (2011) argumenta que Tonacatepetl, cerro de las mieses “es el lugar sagrado por excelencia, donde se concentra la fuerza y se despliega la totalidad del universo” (pp. 171-172).

Por su parte, Saint, Almendros y González (2005) indican que las pirámides son nada menos que la base de un templo, y “en el templo se conservaba la representación de una deidad, a la vez que podía ser una réplica mágica del ombligo del mundo, el basamento piramidal era la representación de la montaña, siempre considerada sagrada” (p. 249). Esto nos da una idea de cuán importante fue la influencia de las montañas o cerros para que incluso se desarrollaran peregrinaciones hacia estos paisajes para llevar a cabo cultos y rituales a las deidades. Y es que en la mayoría de los cultos se destaca la veneración a Tláloc, la invocación de los tlaloque y la deidad del viento, Ehécatl-Quetzalcóatl.

¿Es posible pensar que la edificación de las pirámides estaba dirigida hacia los astros? De ser así, ¿de qué astros se trataba?, y ¿por qué? Páramo y Medina (2019), indican que estudios realizados por el astrofísico Jesús Galindo Trejo sostienen que la orientación de las pirámides está relacionada con el sistema calendárico. Añade que en la pirámide de Chichen Itzá (conocido como el Castillo), cuando la serpiente Kukulcan desciende por la pirámide visto como un fenómeno, la explicación que se realiza tiene que ver con el calendario mesoamericano. Argumenta que el edificio posee cuatro escalinatas donde cada una tiene 91 escalones y enfatiza que si se multiplican ambas cantidades se obtiene la cifra de 364 y si a este resultado se le suma la plataforma superior se obtiene como cifra final 365 que correspondería al año gregoriano (Páramo y Medina, 2019).

Muchos arqueo-astrónomos sostienen que se trata de una mera coincidencia, no deja de llamar la atención y se preguntan si realmente se trata de un suceso accidental (Páramo y Medina, 2019). Quizá cuesta reconocer que los mayas tuvieron un vasto conocimiento numérico y astronómico que hasta ahora sus edificaciones majestuosas continúen causando admiración y generando preguntas. Por su parte el investigador del Instituto de Astronomía de la UNAM, Flores (2008) señaló que al iniciar la construcción se tuvo que lidiar con criterios del lugar, el movimiento de la tierra, la orientación de la arquitectura hacia los reflejos del Sol y con ello saber el inicio de los ciclos agrícolas, así como contar los días para llevar a cabo los ritos.

La influencia de los astros incidió no sólo para orientar las pirámides, sino para saber el inicio del ciclo agrícola. Se realizaron sacrificios humanos para el Sol y para Venus, de hecho, al Sol le ofrendaban el corazón de los seres humanos y a Venus la cabeza humana y de los animales (Yoneda, 2017). Cabe preguntarse, qué papel cumplía este astro.

Venus era la diosa de la agricultura y fue una de las advocaciones de Quetzalcóatl, quien lo representaba sólo en las mañanas (Cué, et al. 1995), de ahí que se indique que Quetzalcóatl es multifacético. Venus al ser una de las deidades del sector agrícola, por lo tanto, estaba estrechamente vinculado con la lluvia, el maíz y la fertilidad. Y a su vez fungía como fuego doméstico (Graulich, 2013) y fue personaje de múltiples mitos. De esta manera se comprende que las montañas artificiales o pirámides fueron sustentadas por la influencia de los astros. Aunque quizá lo que siga prevaleciendo en nuestros tiempos es la observación de la luna para efectuar las siembras, para incluso empollar los huevos de totola¹⁶.

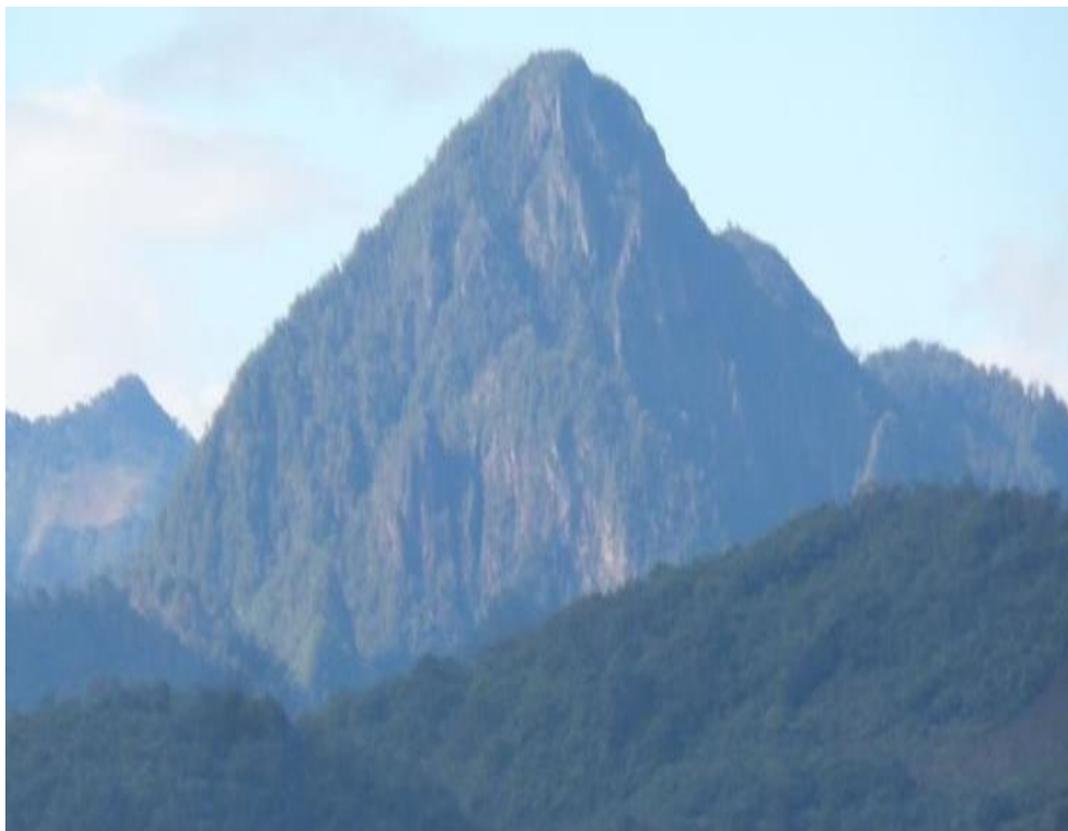
Muchos de los cerros son considerados sagrados, Sahagún de Torquemada¹⁷ fue testigo de la veneración que se le daba al cerro Cozoltpetl, cuando este fray realizó un recorrido por la Sierra Norte de Puebla. No obstante, en la actualidad, Cozoltpetl, sigue siendo relevante como espacio sacro y espiritual.

Pero, ¿qué lo hace sagrado, y desde cuándo inició? De acuerdo con Salazar (2012) es probable que esto date desde la época prehispánica. Los pobladores de Papantla-Tajín venían en grandes caravanas para ofrendar y celebrar la danza de los voladores en la cima de lo que también se conoce como “el cerro príncipe de los vientos” (Trejo, 2003, citado por Salazar, 2012). El cerro Cozoltpetl se destaca de las cadenas montañosas por su forma monumental y altura (ver fig. 2). La cual oscila entre 2,290 msnm, lo que deriva en que sea un paisaje que domine el horizonte en la Sierra Norte de Puebla (Muñoz y Chávez, 2018).

¹⁶ Del vocablo náhuatl *totollin* que significa “gallina” referente al pavo o guajolote.

¹⁷ Quien aseguró haber ascendido trabajosamente a finales del siglo XVI (1974-1983, p. 202-204) de acuerdo a García Martínez (1987) citado por Stresser-Péan (2013, p. 2) y por Salazar (2012, p. 27).

Figura 2. *Cerro Cozoltetpetl visto desde el pueblo de Ixtepec*



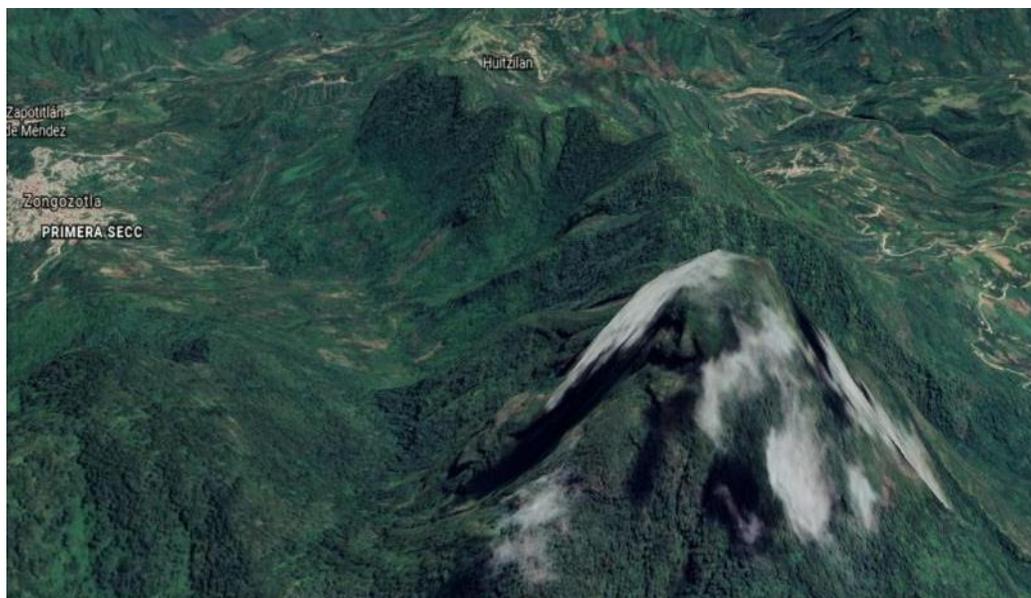
Fuente: Fotografía tomada por Raquel García García (2019).

Antes de profundizar los aspectos culturales y sin duda enigmáticos de Cozoltetpetl se considera pertinente enunciar su etimología. El nombre proviene del náhuatl *Cozol* significa cuna y *tepetl* cerro, por lo que se traduciría como cerro cuna¹⁸. No es casualidad que su nombre se le atribuya como lugar de origen o como dador de vida, es probable que fuera uno de los tantos Chicomoztoc. Recordemos que los cerros en la cosmovisión prehispánica fueron lugar de origen, la génesis de la humanidad y que en realidad Chicomoztoc se podía asignar a cualquier lugar donde se realizaran las ceremonias o rituales. En los relatos de los habitantes de Zongozotla en torno a este cerro explican que Cozol dio origen al poblado de Zongozotla y en varias versiones funge como protector y abastecedor de agua. En el capítulo tres se analizan las narraciones.

¹⁸ Traducción hecha por E. Zamora, ver en García (2014, p. 78)

En un estudio anterior (García, 2014)¹⁹ se sabe que Cozol recibe un nombre en totonaco: Akgpixi, *Akg*: prefijo que indica “arriba” o que tiene algo en la cabeza, y *pixi*: mezquino. Cabe destacar que *Akgpix* también significa caspa. Se puede entender entonces que quizá se le haya interpretado al cerro como “Cabeza blanca” aunque el color blanco en totonaco es *snapap* y no hay referencia de ello en el nombre de *Akgpixi*, los habitantes pudieron señalarlo como “algo o alguien que tiene la cabeza blanca”. Y es que cuando hay indicios de que lloverá o que incluso sólo está nublado, las nubes ocultan únicamente la cabeza del cerro *Cozoltepetl*. Además de las nubes, cuando la temperatura desciende provoca heladas, la cima del Cozol se tiñe de blanco por la nieve que cae. De ahí que se le asocie con la cabeza blanca (véase fig. 3)²⁰.

Figura 3. *Cozoltepetl en las nubes.*



Fuente: Adaptado de Google Earth (2020).
<https://earth.google.com/web/@19.94391672,-97.73716103,2037.77405094a,1955.66928063d,35y,58.00874202h,59.9998876t,0r>

¹⁹ Ver en Cerro Cozoltepetl-Akgpixi; símbolo identitario y atractivo turístico (2014, p. 72).

²⁰ Esta imagen, vista desde satélite captura al cerro cubierta de nubes. En la cosmovisión de las personas, narran que en la cumbre del cerro se forman las nubes.

1.5. Ubicación geográfica del cerro Cozoltepetl

El cerro Cozoltepetl se ubica en lo más profundo de la Sierra Norte de Puebla. Entre las colinas que se dibujan en la serranía, destaca la figura de Cozol, con una altura de 2,290 msnm. Los pueblos que la rodean (ver fig.4) son en su totalidad de la cultura nahua como Huitzilán de Serdán, Totutla, Cozoltepetl (comunidad perteneciente a Totutla y lleva el mismo nombre que el cerro), entre otros, pero el poblado que se encuentra más cerca y tiene al cerro justo enfrente se llama Zongozotla y es el único pueblo totonaco. Estos pueblos viven bajo el sustento hídrico, forestal, mítico y ritual de Cozol. Por lo que, al preguntar por la ubicación de este paisaje, sin duda los pueblos aledaños dirán que se encuentra dentro de sus límites territoriales. Por ende, como corresponde el estudio en Zongozotla propondremos que el cerro se encuentra en dicho municipio. Además de que el cerro Cozoltepetl tiene una vista más completa desde este pueblo. Como se podrá apreciar el nombre de Zempoala es el río que delimita el territorio entre los pueblos nahuas y totonacos.

Figura 4. *Ubicación del Cerro Cozoltepetl*



Fuente: Tomado de Google Earth, 2020.

<https://earth.google.com/web/search/Zongozotla+Puebla>

Cozoltepetl o Cozol como lo llaman los pueblos que residen en las faldas de este cerro, es un paisaje que ocupa un espacio muy importante en la identidad de los habitantes de Zongozotla, en su misticidad, los mitos alrededor de la montaña, la cosmogonía y en el ciclo agrícola para los totonacos y nahuas. Le han atribuido una carga simbólica desde la época prehispánica.

1.5. El encuentro de dos mundos

El momento histórico que cambió todo fue cuando tres carabelas tocaron tierra. La llegada de los españoles modificaría el tejido social, las prácticas culturales, cosmovisiones y la esencia de las culturas mesoamericanas. Lo que una vez fue, ya no volvió a ser de la misma manera. Los cambios, no fueron pacíficos, se empleó el poder y control. La comunión que existía entre los pueblos prehispánicos con sus dioses se fue deshebrando para unirse con el dios de los blancos. Las percepciones en torno a las montañas y cerros permanecieron al igual que otras prácticas culturales que se visualizan ahora en los pueblos originarios, sin embargo, con una mezcla de las percepciones coloniales. Es de vital importancia conocer los procesos históricos del encuentro de dos mundos, para conocer el impacto provocado.

Topiltzin²¹, rey tolteca después de ayunar cuatro días encerrado en el templo, al fin salió donde ya lo esperaban sus vasallos. Después de cierto tiempo dijo que quería ir a donde salía el Sol y vendría en el año Ce Acatl. En cada pueblo que llegaba era venerado como ídolo. Murió en su pueblo Matlapallan y recordó su promesa de venir el año que señaló y que lo esperaran para ese entonces. El año que dejó dicho que vendría fue al mismo tiempo que llegaron los españoles a Mesoamérica. Cuando los vieron venir de donde sale el Sol, dieron por entendido que era Topiltzin quien volvía (De Alva, 1891).

²¹Topiltzin era también una advocación de Quetzalcoatl y este dios no pedía muerte. Este rey tolteca prohibió los sacrificios humanos y en su lugar se auto-sacrificaba cortándose y ofreciendo su sangre. Asimismo, intercambiaba los sacrificios en la liberación de aves, serpientes y mariposas en lo alto del templo. Ver en: masdeMorelos.masdemx.com

Colón creyó haber llegado a las islas civilizadas de Japón, guiado por los libros de Marco Polo quien narraba que en Cipango había montañas de oro y las minas donde las hallan nunca se agotaba, las perlas rosadas valían más que las blancas, Colón quedó maravillado al ver que los accesorios que le colgaban a los habitantes en la nariz eran de oro; dominados por la ambición los banqueros financiaron más viajes, por su parte, Cortés hipotecó sus bienes para unirse a la expedición (Galeano, 2004). Tras la navegación e inicio de la conquista de los españoles, los portugueses también emprendieron el viaje, “quienes siguieron los pasos de los castellanos reproduciendo el proceso en las costas de Brasil” (García, 2008, p. 116).

La vida para los españoles en Mesoamérica no fue fácil. De acuerdo a Díaz (2014) hubo quienes se perdieron en densas selvas como el caso de Jerónimo de Aguilar quien se había perdido durante ocho años junto con 15 hombres y dos mujeres. Había sido encomendado para evangelizar, pero mientras partían a Santo Domingo desde el Darién con 10 mil pesos en oro, su navío no pudo navegar más. Se internaron a la selva y cayeron en manos de los Calachiones²² quienes sacrificaron a muchos de sus compañeros para sus ídolos, las mujeres murieron por exceso de trabajo, ya que las ponían a moler²³.

No obstante, para las culturas mesoamericanas tampoco fue fácil adaptarse a la vida que llevarían con la invasión, muchas tecnologías les eran desconocidas, como las armas de fuego, espadas y herramientas de agricultura, pero 500 años más tarde se reproduciría en los pueblos originarios como el discurso del desarrollo.

²² Grupo indígena yucateca.

²³ Al decir moler, se hace referencia a hacer tortillas con la masa que se obtiene del maíz.

1.6. ¿Antropofagia o comunión?

Una vez que los españoles conocieran el estilo de vida de las civilizaciones mesoamericanas, entre ellos los ídolos y los sacrificios que realizaban en su honor, se llenaron de terror. Díaz (2014) al respecto comenta que “ellos tienen por dioses, que no lo son, sino diablos, que son cosas muy malas (...)” (p. 63). “Esta circunstancia, y los rasgos violentos que asumió la conquista de los pueblos americanos, deformaron la interpretación de la religión nativa, e hicieron de sus dioses demonios abominables” (Florescano, s.f. p. 43).

Díaz, por su parte, describió a los dioses de los residentes de la siguiente manera:

En cada altar estaban dos bultos, como de gigante, de muy altos cuerpos y muy gordos, y el primero, que estaba a mano derecha, decían que era el de Huichilobos, su dios de la guerra. Tenía la cara y el rostro muy ancho y los ojos disformes y espantables. En todo el cuerpo tanta de la pedrería, oro, perlas y aljófara pegado con engrudo, que hacen en esta tierra de unas como raíces, que todo el cuerpo y cabeza estaba lleno de ello, y ceñido al cuerpo unas a manera de grandes culebras hechas de oro y pedrería, y en una mano tenía un arco y en otra unas flechas. (2012, p. 72)

Los sacrificios que solían ser normales entre las civilizaciones prehispánicas, pronto serían para los españoles concebidos como canibalismo. Colón registra el término de “caniba” o “caníma” de boca de uno de sus informantes; los indios Taínos, que más tarde se identificaron con el nombre arawak. (Aucardo, 2008, pp. 157-158 citado en Aguilera, 2015, p. 16). El sacrificio no sólo consistió en la extracción del corazón. También se les desollaba y se vestía con la piel de la víctima o se decapitaba al sacrificado y se paseaba sujetándolo de los cabellos dirigiéndola en todas las direcciones ¿Cuál sería la reacción de los ciudadanos ante tal escena? Escalante nos dice que:

La población tenía la oportunidad de sobreponerse a estas escenas dramáticas participando en la catarsis de las diversiones públicas: juegos

callejeros, ritos con aspectos chuscos como el del palo encebado y comedias ridículas en las cuales la gente podía burlarse de muchachos vestidos de abejorros que tropezaban y caían de una cornisa, o de actores que fingían ser viejos, tullidos, enfermos. (2008, p. 104)

Ante este hecho, se puede pensar que pese a ser habitual este tipo de prácticas quedaba en los espectadores una sensación de agitación que se traducía en una incertidumbre, pero en poco tiempo se olvidaba, puesto que esto era una actividad frecuente. Desde luego que es una hipótesis que se sugiere porque la mayoría de los sacrificados eran prisioneros de guerra, mientras que otros provenían del hecho de que los mercaderes y artesanos con la riqueza obtenida compraban esclavos para ofrecerlos como sacrificio y así poder contribuir al culto de la ceremonia (Carrasco, 2000). Desde esta perspectiva, la mayoría de los sacrificados pertenecían a otros altepetl. Asimismo, si se habla de que los residentes se recuperaban del impacto con un acto cómico, cuanta más razón lo resintieron los españoles. Tanto que “los misioneros españoles repitieron a menudo esta idea de que los dioses, a quienes veían como demonios, comían corazones humanos” (Carrasco, 2000, p. 213). En este sentido, el autor reitera que no debería ser visto de manera biológica pues si se concibe de esa forma se tendrán prejuicios. Argumenta que más bien se debe repensar en que es un renacer de la deidad, que toma aliento o fuerza de la víctima que es ella misma. Y concluye diciendo:

Y si los dioses comían el corazón y la sangre de las víctimas a ellos ofrendadas, los hombres comían su carne. El canibalismo es otro rito relacionado con el de los sacrificios humanos en el que los hombres consumen el cuerpo hecho dios del sacrificado. En realidad, es una idea semejante a la de la comunión cristiana, con la diferencia de que los antiguos consumían de hecho la carne del dios representado por la víctima Sacrificada. (Carrasco, 2000, p. 213)

En definitiva, si la religión católica al consagrar la ostia para la Eucaristía se menciona lo siguiente: “Tomen y coman todos de él porque este es mi cuerpo que será entregado por todos nosotros. Tomen y beban todos de él porque esta es mi

sangre, sangre de la alianza nueva y eterna, que será derramada por todos nosotros”, ¿acaso no se está aplicando la misma concepción de unificarse y estar en comunión con el dios? Imaginar comerse al prójimo provocó en los españoles repulsión al ser una práctica cultural ajena a ellos, sin embargo, los habitantes de Mesoamérica, tenían razones para hacerlo y eso caracterizó sus religiones y creencias. No obstante, nunca se equiparó tal hecho, siempre fueron un tabú las diversas experiencias que tuvieron los españoles como espectadores, no se dio otra explicación, más que la crueldad en todos los sentidos.

De acuerdo a Díaz (2014) Pedro de Alvarado quien fue enviado a buscar maíz y otros insumos para el campamento de Cortés a un poblado cercano del cual no conocían, se encontró con cuerpos que habían sido sacrificados, los altares estaban cubiertos de sangre, los corazones estaban ahí como ofrenda. También vio las piedras y cuchillos de pedernal con las que extraían el corazón. Pedro de Alvarado narró que las partes faltantes como brazos y piernas contaron unos indios que se los habían llevado para comer, lo cual atemorizó a los soldados, pues lo atribuyeron a un hecho de crueldad e indudablemente los señalaron como caníbales.

Gruzinski (1991) menciona que “fuera de sus funciones rituales y "dietéticas", el canibalismo servía de marcador social, puesto que los plebeyos no tenían derecho a comer carne de los sacrificados ni de absorber así la fuerza divina que contenía” (p. 102). Desde esta perspectiva, se sugiere que la concepción del sacrificio estaba cargada de simbolismo religioso y no constituía la base de su alimentación, es decir, sólo cuando se tenía que agradar a los dioses para obtener las dadas entonces se comía carne humana con los dioses. Puede ser entendida como un sello de alianza entre los dioses y los hombres. En este sentido, Aguilera (2015) señala que la “antropofagia entre los aztecas no es una actividad individual sino pública, donde el cuerpo desollado crea o reafirma las relaciones dentro de su grupo doméstico: *tlacamecáyotl*²⁴”

²⁴ Hace referencia a las relaciones de parentesco.

Los indios pese a ser juzgados como salvajes y antropófagos, recibían de buena manera a Cortés. A él lo sahumaban con copal junto con sus soldados y los recibían con gusto. Les daban de comer pan de maíz y un cesto de ciruelas cuando era temporada de estas frutillas. Además de llenarlo de regalos como joyas de oro y mantas. Recordemos que las mantas sólo las usaban los gobernantes. Cortés por su parte, daba órdenes a sus soldados de no ser groseros con esta gente.

1.7. El cristianismo

Cortés, aprovechó las amistades que estaba entablando con algunos pueblos para exhortar con ayuda de Aguilar que dejaran de adorar a ídolos falsos, que esos no eran dioses, ni les ofrecieran sacrificios y en su lugar adorasen al Señor Jesucristo (Díaz, 2014). La concepción que los españoles tenían de los dioses mesoamericanos al verlos por primera vez fue quizá confusa para los habitantes de Mesoamérica, siendo que para ellos eran dioses que les brindaban protección, alimento y demás bendiciones:

Los indios se enteraban al mismo tiempo de que ellos “adoraban a dioses” y que esos “dioses eran falsos”. Los que había sido en sentido y la interpretación del mundo eran un “rito” y “una ceremonia” perseguidos, marginados y menospreciados, una “creencia” falsa, un “error” por descartar y repudiar, un “pecado” por confesar ante los jueces eclesiásticos. (Gruzinski, 1991, p. 24)

Algunos ya habían sido bautizados, y pese a ellos continuaban con sus prácticas culturales como el caso de Martín Ocelotl²⁵ quien podía predecir el futuro (Gruzinski, 1991). La religión politeísta fue uno de los rasgos que caracterizó a las culturas mesoamericanas. Razón por la cual, los españoles pelearon profundamente para erradicar esas prácticas.

²⁵Martín Ocelotl adquirió el primer nombre luego de convertirse a la religión católica. Por sus dones de predecir el futuro.

La iconografía ha sido fundamental para conocer parte de lo que fue alguna vez Mesoamérica. Los múltiples dioses con características antropomorfas, zoomorfas o con rasgos vegetales han sido resultado de una cosmogonía vasta en la que se representa la unión entre los hombres y las deidades y en lo que se traduciría como el hombre y la naturaleza siendo uno solo. En este sentido se considera de suma importancia reconocer mediante la veneración de los dioses el cuidado y respeto que se tenía con la madre tierra. Estaba tan bien preservada que incluso Colón quedó maravillado al ver un gran mosaico de aves de suma belleza, tanta pureza en los paisajes verdes que se extendían en las tierras del Viejo Mundo, tanto él y otros españoles llegaron a describirla como el paraíso terrenal (Galeano, 2004). Además de ello, cabe resaltar como bien lo dice Carrasco (2000) que:

El hombre mesoamericano no únicamente creía en sus dioses, sino que los esculpía y pintaba, los personificaba en sus ritos, los mantenía dándoles de comer con sus ofrendas, y los mataba en el sacrificio de sus representantes en la tierra, al mismo tiempo que los reforzaba y recreaba enviándoles las víctimas destinadas a sumarse al mundo de lo sobrenatural. (p. 201)

Estos dioses moldeados cumplían funciones de acuerdo con el cargo que tenían a su mando. Y es posible observar esto en el cristianismo. Si para sembrar el maíz tenían que dirigirse hacia Centeotl (dios del maíz), en la religión católica es a San José; para comerciantes era al dios Yacatecuhtli, ahora es a San Judas Tadeo, para solicitar agua se veneraba a Tláloc, ahora es a Dios. Desde esta perspectiva, están implícitas las relaciones de poder en las cuales el cristianismo califica las prácticas culturales como mera superstición, paganas, producto de brujería, entre otros; con la idea de eliminarlas y proclamar el catolicismo como única religión, pero que a través de ella se logra un control sobre los pueblos.

No obstante, desde este sentido se puede señalar que bien pudiera tratarse nuevamente de una religión politeísta pues pese a ser Dios el que encabeza el cristianismo, cada persona es devota de diversos santos. De la misma manera, se puede observar en el cristianismo la participación de dioses en forma femenina que figuran como madres al igual que las diosas prehispánicas.

La persecución de los habitantes considerados como paganos pronto se haría más notable. Por lo que conllevó a los habitantes a esconder las pinturas, libros pintados, así como algunos ídolos (Gruzinski, 1991). Por eso no es de extrañarse que en los estudios arqueológicos se hallen vestigios prehispánicos enterrados. Ya “en 1585, el III Concilio Mexicano tendría que prohibir de nuevo a los indios entonar canciones de sus historias antiguas o de su falsa religión” (Gruzinski, 1991, p. 27). Por otro lado, los negros a través de sus ceremonias, danzas, conjuros manifestaban su identidad cultural que el cristianismo tenía intención de erradicar (Galeano, 2004). Cabe resaltar que aun en las danzas (aunque vinculadas con la religión católica) continúan presentes las canciones que relatan determinada historia, a esto se le llama mito cantado (Zires, 1994).

Referente a las primeras víctimas de la imposición del cristianismo, Gruzinski (1991) indica que en parte fueron los sacerdotes “paganos”, los cimientos de lo que fueron alguna vez los templos, sirvieron para la edificación de las iglesias y conventos. Y sin duda, el uso de imágenes para la conversión fue elemental para facilitar la conversión, que incluso como lo señala el autor fue más cómodo. “Es innegable que, aunque explotado por los españoles, el procedimiento exigía la colaboración constante de indios familiarizados con los repertorios de glifos, capaces de proveer signos y de pintarlos a solicitud de los misioneros” (Gruzinski, 1991, p. 39). No cabría la menor duda de que los detalles iconográficos de las iglesias actuales hayan sido trabajo forzado, en relación con pintar a un dios que se desconoce y observar que los atributos físicos nada tenían en común con los habitantes de ese territorio.

Mientras que para unos fue fácil adoptar la religión colonial, para otros les resultó muy complejo. Gruzinski (1991) menciona que después de 1540 hubo grandes cambios, la Inquisición episcopal ordenó detener a Martín Océlotl, sacerdote del dios Camaxtli quien anunciaba el fin del mundo, por sus dones de predecir el futuro fue reconocido como semi-dios, lo que condujo su aprehensión y muerte. Fue lanzado a la hoguera y sirvió de lección para aquellos que continuaran practicando las religiones falsas. Esto atemorizó a los indígenas quienes luego de

ver morir en tan desastrosa forma a una figura importante del Valle de México, destruyeron sus pinturas y entregaron los vestigios más importantes.

Me parece necesario enfatizar lo que señala Gruzinski para reconocer:

La habilidad con la que los indios adelantaban o atrasaban las fiestas de los nuevos santos patronos, para hacerlas coincidir con las fiestas prohibidas, la observación de calendarios agrícolas fijados en secreto por los ancianos, corroboran, durante las últimas décadas del siglo XVI, el mantenimiento de la tradición oral y pictográfica condenada por la Iglesia. (1991, p. 27)

En este sentido, la celebración tanto de los muertos como la Santa Cruz fueron ejemplo de defensa de las creencias mediante una resistencia ingeniosa, pues mientras los españoles se concentraron en derrocar las prácticas culturales, los habitantes mesoamericanos empezaron a asumir la nueva religión católica con la intención de mitigar la violencia, pero se sugiere que mantuvieron la firmeza en rescatar las creencias configuradas como elementales para el ciclo de vida de las culturas.

En el contexto actual de los pueblos originarios de la Sierra Norte de Puebla, hay procesos que sirven como resistencias para mantener el vínculo con la naturaleza, a pesar de la diversidad religiosa, tales como la siembra del maíz, la ritualidad agrícola, las prácticas culturales para sanar a una persona del mal aire, o espanto. Hay personas que todavía invocan a deidades como San Juan del Monte, *Aktizin*²⁶ o al Diablo.

Por otro lado, se continúa usando el copal. Si bien el sacrificio humano se ha erradicado, en su lugar se ofrecen animales vivos como ofrendas, quienes mueren de hambre, sed o de las inclemencias del tiempo en las cuevas, pero antes son testigos de ver quizá a los espíritus de las deidades que vagabundean en forma de aire o toman la forma de una persona como San Juan. Alimentan a las deidades con carne de pollo mulato en mole, mediante el vapor que expide la comida caliente es como se cree que comen, como el copal al sahumarlas se alza un humo que las

²⁶ Nombre en totonaco que recibe la deidad del agua.

alimenta. Derivado de esto se puede concluir como lo indica López-Austin (2006) que “las actuales religiones indígenas proceden tanto de la religión mesoamericana como del cristianismo; pero una historia colonial las ha distanciado considerablemente de ambas fuentes, por otra parte, tan diferentes entre sí” (p. 37). No podemos comparar ambas porque al hacerlo se estaría sobreponiendo uno sobre el otro. Entendámoslo como algo insoluble.

A través del tiempo y espacio en la memoria de las personas de la tercera edad de los habitantes de Zongozotla, aún siguen viendo al cerro como símbolo de vida. Por su parte, los pueblos nahuas continúan realizando rituales en los que solicitan agua para la siembra, una buena productividad de maíz, incluso salud y prosperidad.

Por otra parte, Gruzinski (1991) sugiere que aun en las actividades como la agricultura, la pesca y la producción de pulque están presentes los conocimientos, los objetos, las palabras para culminar de manera provechosa cada una de estas tareas. De esta manera propone que la idolatría no sólo consiste en las actividades de producción, sino que constituye un saber o conocimiento. Asimismo, este autor recalca que los españoles introdujeron “el consumo de carne de puerco, de res y de cordero, los españoles habían sustituido las distinciones socio religiosas tradicionales por criterios de orden económico que se aplicaban de un modo enteramente distinto” (Gruzinski, 1991, p. 102).

Habría que preguntarse si habrá valido la pena para los invasores convertir a los habitantes mesoamericanos a la religión católica. Si se pensaba que “incluso ya evangelizados, no pierden su carácter de pecadores (*peccati*), “lujuriosos y borrachos”, y son señalados con enfermedades visibles y “degradantes” como la lepra” (Carrillo, 2002, p. 108). Fueron concebidos también como “<<faltos del poder de la razón y del conocimiento de Dios>>, como <<bestias con forma humana>>. Es difícil, decían ellos, creer que Dios hubiera creado una raza tan obstinada en su enviciamiento y en su bestialidad” (Hall, 2013, p. 90). Para entenderlo, López-Austin (2006) sugiere que la religión colonial usó como medio el cristianismo para saquear

y someter. En relación con esto que menciona López-Austin sucede lo mismo con el discurso de la modernidad.

El discurso de la modernidad ha llegado hasta las zonas más alejadas de las zonas urbanas, y ello ha derivado en el desplazamiento de las prácticas culturales como la historia oral y la relación entre el ser humano y la naturaleza. La idea de resistencia en la actualidad perdura en la concepción y en el conocimiento de las personas de la tercera de edad, en el que el territorio es una configuración simbólica y cultural; en ellos continúa vigente el vínculo recíproco con la tierra, siembran maíz criollo en el mes de San Andrés porque inicia la temporada de lluvias, dan gracias porque obtuvieron buena cosecha y ofrendan sus mazorcas en la iglesia. Los adultos y jóvenes por su parte, en general prefieren sembrar maíz transgénico y emplear fertilizantes para acelerar la producción, debido a esto ha penetrado la idea de la modernidad, cuya base es la individualidad y el afán de progreso.

La concesión de las tierras por las empresas mineras ha constituido una lucha y resistencia por parte de los pueblos serranos. Para estos pueblos originarios, los territorios son más que un fragmento de tierra con fronteras y divisiones económicas, son para ellos la base donde se sostienen sus culturas con legados ancestrales que datan desde la época prehispánica, donde trascienden la memoria reflejada en las narraciones y la relación que han construido no sólo con los integrantes de la misma comunidad sino con la naturaleza, los seres vivos y los no humanos que incluso valen más que el oro.

El concepto de Mesoamérica empleado por Paul Kirchhoff ha sufrido fracturas, dado que lo que él definió como culturas con rasgos culturales homogéneos no ha sido pertinente, pues las culturas nunca fueron una sola, y se han dado cambios en los procesos culturales entre los pueblos mesoamericanos y los pueblos actuales. No se puede afirmar que lo auténtico de Mesoamérica continúa vigente, pero sí se sostiene que algunas prácticas culturales prehispánicas, persisten aun en nuestros días.

Aunque diversos autores mencionan que la caída de Tenochtitlán determinó el fin de Mesoamérica, habría que considerar que es más profunda de lo que la

describen, es decir, pese a la conquista y colonización hay una continuidad de Mesoamérica en el México contemporáneo. Y se ve reflejado en el complejo cultural de los actuales pueblos originarios que ha sido resultado de una vasta y rotunda resistencia. A lo largo de 500 años se han mantenido algunas tradiciones y costumbres que continúan vigentes en las prácticas culturales de los pueblos serranos y que están articuladas con la relación que tienen los habitantes con su entorno natural. Ejemplo de ello es la ritualidad en las montañas y los cerros para la petición de agua, cosecha abundante de maíz y dar las gracias por las dádivas que se reciben de Dios. En este sentido, pese a la integración de la religión y el discurso de la modernidad, la consagración de estos paisajes culturales continuará mientras los pueblos le sigan atribuyendo vida a través de sus concepciones y narraciones.

Capítulo 2. Región totonacapan: Sierra norte de Puebla

En el presente capítulo se enfatiza a la región del Totonacapan, dado que la investigación se ha efectuado en tres poblados totonacos: Atlequizayan, Ignacio Allende y Zongozotla, ubicados en la Sierra Norte del estado de Puebla. De las tres comunidades, se realiza un estudio histórico sin dejar de lado su configuración en la Sierra Norte y su transición sociocultural en la actualidad. Este capítulo está aunado con la pregunta ¿Cómo se relacionan los cerros con los pueblos totonacos de Atlequizayan, Ignacio Allende y Zongozotla? correspondiente al objetivo general del proyecto de investigación.

El capítulo presenta siete apartados. En el primero se revisa el concepto de *altepetl*, su tejido social y cultural, así como su transformación estructural ante la llegada de los españoles. En el segundo apartado se aborda la región cultural totonaca de la Sierra Norte, para ubicar los poblados de la investigación desde su contexto cultural. Como tercer apartado se discute el término de Región, pues resulta conveniente analizarlo desde su objeto de estudio, es decir, geográfico, para ir transitando hacia lo cultural. En el cuarto se analiza la territorialidad simbólica propuesta por Barabas (2004a) como una forma alterna al término de etno-territorio, y como una necesidad de reflexión ante la denominación de lo “etno”, para ello se parte desde el enfoque cultural para considerar que cada municipio construye su propia cultura y la manera en la que la percibe, asimismo, se hace referencia al paisaje no estético sino simbólico-cultural. En el quinto, sexto y séptimo apartado se realiza un estudio y análisis de los poblados en los que se realizó la investigación, para conocer los procesos históricos y culturales más relevantes que han atravesado desde la llegada de los españoles.

Por otra parte, se habla también del proyecto social participativo y las actividades que se pudieron ejecutar y algunas que se modificaron a partir del Covid-19 se plantean como propuesta para realizarlas en un futuro.

2.1. *Altepetl*: sus inicios y su degradación estructural

Para entender la historia y el origen de región como resultado ante la búsqueda de nuevas formas de representaciones territoriales, se considera necesario partir del concepto de *altepetl* desde las perspectivas de autores como Carrasco (2000), García (1987), Dehouve (2016) por mencionar algunos, para conocer cómo estaban constituidas las organizaciones sociales para entender así, la transición de éstas y su distribución territorial, además de sus cambios, lo que a su vez permite ver a la Sierra Norte de Puebla como una continuidad de los asentamientos de origen prehispánico.

El término de territorio no estaba dentro del vocablo de las culturas prehispánicas, mucho menos en la concepción que tenían sobre la tierra. Para evitar confundir al lector, se considera imprescindible puntualizar que en este apartado se menciona en repetidas ocasiones el término de territorio a pesar de no existir en las lenguas mesoamericanas y que no habría manera de traducir literalmente esa palabra a la lengua totonaca, dado que el concepto de la tierra o el lugar que se habitaba comprendía una representación colectiva, es decir, una sola tierra sin divisiones ni limitaciones, en la cual se compartía el sitio con otras culturas.

Por ello se deja en claro que ese término fue impuesto por la cultura occidental y en la lengua castellana, pero valdría la pena hacer una reflexión en torno a sus significados como territorio geográfico y situarlo en el contexto cultural. Pues los asentamientos en la época mesoamericana estaban contruidos simbólicamente a partir de la figura de los cerros que servían como puntos de referencia, además de ser sitios de encuentro con las divinidades, muchas culturas mesoamericanas dependían del agua que emanaba de las montañas, así como de los recursos naturales que de ellas se obtenían tales como frutos, animales y leña. Cada grupo social tenía un ente protector, un dueño del lugar al que se le debía respeto porque dio origen a determinado poblado.

Mediante los mitos se sabe que algunos personajes fueron quienes dieron origen a dichos poblados, como el rey Cozol, por lo que se convierten en dueños del lugar y los habitantes deben rendirles respeto para no causar su ira o tristeza al

sentirse olvidados y así evitar que se lleven los recursos naturales como el agua, los peces, la fertilidad de la tierra, etc., hacia otros lugares. En palabras de García existía “la idea genealógica del dios tutelar que residía en las montañas, daba origen al agua y era la cabeza de los linajes locales ...” (1987, p. 73).

Estos asentamientos fueron conocidos como *altepeme* (plural) y *altepetl* (singular). El término *altepetl* proviene del vocablo náhuatl donde *atl* es agua y *tepetl* cerro, lo cual significaría agua-cerro, mientras que en la lengua totonaca sería *chuchutsipij*, donde *chuchut* es agua y *sipij* cerro (García, 1987; Stresser-Péan, 2011). Para los mixtecas lo equivalente a *altepetl* es *ñuu*, y *batabil* para los mayas (Carrasco, 2000).

Antes de adentrarnos a este apartado, detengámonos primero a conocer el concepto de *altepetl*. De acuerdo con diversos autores, tales como Martínez y Murillo (2017), indican que la palabra *altepetl* en los tiempos prehispánicos se les atribuía a los asentamientos con organización socio-territorial y política. Mientras que Dehouve (2016) afirma que la etimología de *altepetl* como agua-cerro, hace referencia a las deidades de la fertilidad además de regir poder en el aspecto político-ritual. Por su parte, Lockhart (1999) citado en Barabas (2004a) señala que el *altepetl* era el territorio donde residía un grupo de sujetos ubicados en una región determinada. Para García (1987, p. 108) “... los *altepeme* eran pequeños espacios orgánicos que podían entenderse y aprovecharse aisladamente, sin necesidad de enfrentar la complicada cuestión de estructurarlos en un espacio mayor o una red de relaciones más extensa” (García, 1987, p. 108).

En este sentido, los autores citados coinciden al definir el *altepetl* como un territorio cuya estructura estaba basada en el aspecto político y social. No obstante, como se mencionó al inicio, para las culturas mesoamericanas el concepto de territorio no existía, al menos no como lo veían los invasores, pues no estaban fragmentados por criterios económicos ni geográficos, mucho menos estaban marcados por limitaciones territoriales. Lo que sí es cierto, es que en los *altepeme* se configuraron en sistemas comerciales y sociales.

Además, la tierra o el lugar donde se establecieron las culturas fue para ellas una representación simbólica. Por lo que la definición que me parece incluye las características de un *altepetl*, es la que describe García (1987) cuando indica que el *altepetl*: montaña-cerro “proporcionaba de esa manera una referencia simbólica que englobaba a la tierra y a la fuerza germinal, al territorio y a los recursos, y aun a la historia y a las instituciones políticas formadas a su paso” (p. 73). La concepción que tenían las culturas prehispánicas del *altepetl* tenía que ver con un simbolismo fuertemente arraigado en la naturaleza, constituido como sacro además de atribuirle vida a cada uno de sus elementos. Asimismo, los topónimos de los lugares según García (1987) estaban conformados por su *altepetl*. Ejemplo de ello es la localidad de Cozoltepetl ubicado en las faldas del cerro Cozoltepetl, o Zongozotla cuya etimología está conformada por la palabra cozol, contracción del cerro Cozoltepetl.

Por otro lado, “en el ámbito político los pueblos mesoamericanos se relacionaron por medio de alianzas –frecuentemente apoyadas en el parentesco por afinidad– y también por guerras, por conquistas y por la consolidación –en las épocas de mayor desarrollo– de sistemas tributarios” (López-Austin, 2006, p. 29). Como es bien sabido, con el pago de tributos se derivaron rutas comerciales y con ello una serie de relaciones entre las culturas, así como sometimientos que ejercían la triple alianza para exigir el pago de tributos a las demás culturas. No obstante, durante la colonización no sólo el término *altepetl* cambiaría, sino todo el sistema o tejido social de las diversas culturas, como veremos más adelante. Por ahora nos detendremos a analizar cómo funcionaban los *altepeme*.

De acuerdo con Carrasco (2000), la función social que se ejercía en el *altepetl* es la siguiente:

Los calpules de un *altepetl* coincidían generalmente con una zona residencial o barrio y controlaban ciertas tierras para el uso común o individual de sus miembros. Funcionaba como una unidad corporativa en distintas esferas de la organización social. Económicamente, no sólo poseía la tierra, sino que era también responsable colectivamente por el pago de tributos y servicios personales. (p. 180)

Los calpules derivados de la palabra *calpolli* se usaba como sinónimo de *altepetl* según Carrasco (2000); aunque varían en su escritura tanto *calpolli* como *calpule* y *calpultin* tienen el mismo significado. Es importante señalar también que la organización política y social en los *altepeme*, fueron dinámicas debido a la presión que ejercían algunos *altepetl* sobre otros para la producción de recursos como pagos de tributos. Cada asentamiento tenía leyes que acatar pues de ello dependía su longevidad, tal como lo indica Navarrete (2019b):

Cada *altepetl* en formación tenía que competir con sus vecinos por el control de un territorio que era relativamente escaso, así como de los recursos naturales de los diferentes ecosistemas que existían en él, lo mismo que por el control de las redes comerciales, por el dominio militar y por el reconocimiento de su legitimidad política. Esta competencia ponía en juego la supervivencia misma de cada entidad política y entre todas fueron definiendo reglas siempre cambiantes de cómo debían organizarse y qué características debían tener: todas tuvieron que adaptarse a ellas paulatinamente. (p. 516)

El dominio político y militar que ejercían los mexicas como cultura dominante, provocó que muchos huyeran hacia otras tierras, o que incluso como lo destaca García "... hubo grupos que, por diferentes circunstancias, no alcanzaron a integrarse en un *altepetl*... Muchos habrán sido subyugados o anexados por otros grupos más o menos afines a ellos: hubo seguramente fusiones, alianzas y divisiones de muy distinto signo" (1987, p. 73). Cabe señalar que las coaliciones se efectuaban por lazos de sangre como el parentesco, o por la unión marital. De esta manera no se perdía el linaje para gobernar, sin embargo, "la complejidad política alcanzó un grado considerable con el establecimiento de gobiernos basados ya no exclusivamente en las ligas de sangre, sino en el dominio territorial sobre poblaciones heterogéneas en etnia y lengua" (López-Austin, 2006, p. 29).

De acuerdo a lo anterior, Chenaut (s.f.) menciona un caso que podría ilustrarnos para obtener un mejor contexto del que habla García. Y es que Chenaut señala que, en el siglo XVI, el Totonacapan compartió territorio con otras culturas,

hablantes de la lengua náhuatl, otomí, tepehua y huasteco, lo que constituyó que el Totonacapan se constituyera como una región multilingüe. Parte de este suceso se derivó de la hambruna que azotó a los mexicas, lo que incidió en que los totonacas aprovecharan esta situación solicitando esclavos a cambio de maíz, sin embargo, también hubo familias que migraron de manera voluntaria hacia el Totonacapan (Kelly y Palerm, 1952 citado en Chenaut, s.f.).

En este sentido, los *altepeme* no se concretaban mediante limitaciones territoriales, desde mi perspectiva lo observo en relación con un proceso de comunalidad, lo que Martínez (2010) define como una unidad colectiva, en la cual los sujetos caminan hacia un mismo fin, con una ley comunitaria que todos respetan porque lo definieron en conjunto. De esta manera, García (1987) viene a fortalecer el argumento, ya que señala que:

... la territorialidad del *altepetl* no necesariamente implicaba una delimitación precisa de fronteras al modo de las divisiones políticas modernas. En muchos casos los límites eran difusos o variables, y es probable que entre dos o más *altepeme* hubiese ocasionalmente asentamientos disputados o áreas no reclamadas. De nuevo, fue la dominación colonial la que llevó a una delimitación más precisa y permanente de territorios y jurisdicciones. (p. 76)

Como lo señala también García (1987), la concepción prehispánica sobre los *altepeteme* no se basaba en la delimitación de territorios o espacios. Hubo incluso culturas que migraban hacia otros lugares y se establecían en lo que parecía ser sitios abandonados que yacían en ruinas.

Tal como lo indica De Alva (1891) el señor chichimeca Xólotl dirigió su gente hacia la tierra de los *tultecas*, pues según sabía que parte de la población *tulteca* se habían destruido en guerras, por lo que mandó a sus vasallos para guiar a la gente de Xólotl a repoblar esas tierras, y donde veían que eran buenas tierras dejaban una parte de la población junto con nobles para que gobernaran. El mandato del señor chichimeca que consistía en que, si en algunas tierras aún las habitaba gente *tulteca*, no les hicieran ningún daño salvo que ellas iniciaran guerra, entonces se les sometiera y conquistara.

Lo anterior nos proporciona un contexto de cómo las culturas coexistían, vinculándose entre ellas para poder subsistir. Con la llegada de los españoles, “no pudieron menos que tomar en cuenta las unidades prominentes llamadas *altepetl*, organizadas en forma compleja y fuertemente territoriales, de modo que con frecuencia cada vez mayor concedieron encomiendas en términos de ellas, a las que denominaron pueblos” (Lockhart, 1999, p. 47, citado en Dehouve 2016, p. 66). Sin embargo, para Dehouve, el argumento de Lockhart le es poco convincente, ya que señala que “jamás la encomienda llegó a representar una unidad territorial ni agraria; muy al contrario, se define jurídicamente como la concesión de derechos sobre una población por el intermediario de su rey prehispánico” Dehouve (2016, p. 66).

Si bien es cierto, con la llegada de los españoles en el siglo XVI, inició un proceso en el que se desplazó la representación simbólica de los *altepeme*, y sufrieron una serie de transformaciones tanto sociales, culturales, políticas y en su estructura. Por lo que concuerdo con Dehouve, al tomar distancia de lo que señala Lockhart, pero no en el mismo sentido. Más bien, no coincido con Lockhart cuando indica que los *altepeteme* fueron territoriales, para empezar el término de territorio fue impuesto por los españoles para adjudicar a las regiones o espacios a una jurisdicción, y los *altepetl* no estaban fragmentados ni adscritos a otros *altepeme*. Y García (1987) lo sostiene cuando dice que “los *altepeme*... no eran unidades indivisas, ni eran comparables en un plano de absoluta igualdad...” (pp. 73-75). Siguiendo al mismo autor, señala que ningún *altepetl* estaba representado por cabeceras, como lo es en la actualidad, que cada lugar está ligado a una cabecera municipal y ésta a un distrito.

Por otra parte, tampoco comparto la idea de Dehouve, al indicar que la encomienda se concedió mediante concesiones, ya que entiendo la palabra concesión como el otorgamiento de un permiso o autorización y como tal no se solicitó ningún consentimiento sobre el dominio de las tierras, por el contrario, como lo menciona Ots (1941) citado por Galeano (2004) las tierras se vendían junto con los indios.

De acuerdo con lo anterior, “la Colonia dio comienzo a una política fragmentada de las unidades político-territoriales prehispánicas que los españoles trataron de imponer sobre los señoríos o *altepeme*, que suelen homologarse con estados étnicos” (Barabas, 2004a, p. 108). Uno de los primeros cambios que atravesaron los *altepeme*, fue en relación con el término mismo, ya que después de la conquista la palabra *altepetl* fue sustituida por señorío o pueblo y más adelante con el de “pueblo de indios”. El término de pueblo fue designado sólo para los asentamientos indígenas, mientras que el lugar donde se establecieron los españoles recibía el nombre de ciudades (García, 1987).

En la actualidad, la palabra “pueblo” mantiene el mismo sentido dado que continúa empleándose para referirse de manera peyorativa a los territorios ocupados por las comunidades indígenas y a las poblaciones rurales, y aunque no siempre se use ese término para minimizar a un grupo o a personas determinadas, de todas formas, esa expresión se ha quedado para referirse a la otredad, así como el término “etnoterritorio” que más adelante se aborda.

A diferencia de los *altepeme* “(...) los señoríos sí delimitaban fronteras territoriales, aunque esa delimitación no implicara líneas ni mojoneras, sino que se establecía con base en los cuatro cerros sagrados que señalaban las orientaciones cardinales” (Barabas, 2004a, p. 108). En ese sentido, los españoles no tuvieron otra alternativa que guiarse de los paisajes representativos, para poder identificar los territorios porque, aunque modificaron gran parte de su estructura social se basaron en los *altepeme* para organizar las tierras de acuerdo con sus recursos naturales, sus producciones económicas, etcétera.

Por otra parte, valdría la pena recalcar que, pese a la reorganización de las tierras, los residentes continuaron realizando sus ritos tal como lo indica Barabas (2004a): “las deidades protectoras del lugar que sería fundado recibían rituales de limpia y augurios en los que se nombraban los toponímicos y los cuatro puntos cardinales hacia donde se marcaban las fronteras del señorío” (p. 108). Lo anterior puede servirnos de ejemplo para comprender cómo las culturas mesoamericanas le

dieron importancia a la tierra que habitaban, pues la concebían sacra y le atribuían vida al residir en ellas el dios protector, por lo tanto, se le brindaba respeto.

En los *altepeteme* o agua-cerro, se transformaron elementos y rasgos relacionados a los ámbitos político, social y económico, ya que producían recursos naturales para los españoles, sin embargo, no perdieron su sentido cultural, pues la denominación agua-cerro los sitúa de nueva cuenta a la concepción de que los cerros son concebidos como depósitos de agua. Referente a ello se consideraba que los asentamientos debían estar cerca de manantiales para poder subsistir (Stresser-Péan, 2011). En la actualidad, “esta visión del Monte-Agua está articulada a expresiones religiosas, modos organizativos comunitarios, territorios simbólicos, saberes locales, mecanismos de vínculos socio productivos, sistemas de presentaciones y contraprestaciones y a complejos culturales ...” (Martínez y Murillo, 2017, p. 3).

De acuerdo con lo expuesto podemos comprender que el cerro ha estado desde siempre en la cosmovisión de los pueblos de origen mesoamericano, como un espacio sacro y como símbolo del territorio (Gámez, 2011). De esta manera, *altepetl*, además de contener rasgos simbólicos, rituales y míticos, se reconoce que ha tenido un alcance en el aspecto socioeconómico de los pueblos originarios (Martínez y Murillo, 2017).

A modo de conclusión, se considera importante recalcar que el lugar en el que están asentados ahora los pueblos originarios, son más que territorios geográficos, va más allá de la definición de espacio físico. Para los pueblos originarios, es el lugar donde están sus raíces, sus orígenes, su forma de ser como cultura, su organización social y ritual. En ellos, podemos ver representaciones de la vida de los distintos grupos con la existencia de la naturaleza. Para el poblado de Atlequizayan y Zongozotla, el territorio es simbólico, no espacial ni regional, la tierra que habitan la llaman *kin kachikinkan* que se traduce como “nuestro hogar o casa” ya que etimológicamente *kin* significa “nosotros”, *chiki* “casa” lo que se traduciría como “nuestra casa”. Los *altepeme* “definían identidades étnicas y culturales que eran claramente diferentes pero que estaban a la vez construidas a partir de

elementos comunes” (Navarrete, 2019b, p. 515). Si bien es cierto, se ha generalizado el concepto *altepetl* en un sólo término, sin embargo, debería efectuarse el ejercicio de considerar que las culturas al construir su *altepetl*, han representado en ellos su historicidad, y en cada cultura, los procesos históricos vividos han sido diferentes. Los recursos naturales para las culturas nativas nunca fueron vistas desde la mirada monetaria, “las montañas y el agua eran asimismo propiedad patrimonial de cada colectividad...” (García, 1987, p. 73). Por lo que el término de territorio de los pueblos originarios no puede entenderse sin el enfoque cultural.

2.2. Región totonacapan: sierra norte de Puebla

La región Totonacapan está constituida en los territorios de los estados de Veracruz, Puebla y parte de Hidalgo, sin embargo, se debe advertir que se abordan sólo los pueblos totonacos de la Sierra Norte del Estado de Puebla, cuya referencia es fundamental para situar al lector donde se realiza la investigación. Antes de adentrarnos iniciaremos hablando sobre el estado de Puebla de manera periférica pero puntual para ir trazando el camino hacia la serranía.

El Estado de Puebla se localiza en el Sur del país, colinda con siete estados: al Norte y al Este con Veracruz, al Sur con Guerrero y Oaxaca, al Oeste con el Estado de Morelos, México, Hidalgo y Tlaxcala (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, S.f). Según datos del Instituto Nacional de Estadística Geografía (2020), Puebla cuenta con un total de 217 municipios, representa el 1.75 % de la superficie del país. Asimismo, como lo señala el INFADED (S.f), está dividido en siete regiones, la región I Huauchinango, Región II Teziutlán, Región III Ciudad Serdán, Región IV San Pedro Cholula, Región V Puebla, Región VI Izúcar de Matamoros y la Región VII Tehuacán. Por ahora nos centraremos en la Región I: Huauchinango, también conocido como Sierra Norte.

La Sierra Norte se caracteriza por sus delineadas cordilleras montañosas, sus climas tan variados y las diversas especies de flora y fauna. De acuerdo con la

Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (2011) enfatiza que el ecosistema que predomina en la Sierra Norte es el bosque encino y mesófilo de montaña, pero de conífera, estos bosques “ocupan 327 428.83 hectáreas que corresponden al 9.7 % de la superficie total del Estado” (CONABIO, 2011, p. 77).

La cultura totonaca tiene sus inicios en Mesoamérica. Según datos proporcionados por Chenaut (s.f.) en el siglo XVI la región del Totonacapan se extendió en la parte de Puebla, Hidalgo y Veracruz, pero en este caso, nos centraremos únicamente en el Estado de Puebla, en la Sierra Norte. De esta región se conocen muy poco los datos históricos, dado que los cronistas e historiadores no se han enfocado mucho en esta zona. En este sentido, los trabajos de García (1987) realizados en los pueblos de la Sierra han sido útiles para el desarrollo de la presente investigación. La Sierra Norte es la segunda región cultural más habitada del estado dadas sus condiciones climáticas y naturales. Asimismo, está constituida por diversas culturas. Según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2005) “en la Sierra Norte de Puebla se ubican pueblos indígenas nahua y totonaco en los límites con el estado de Veracruz” (p. 36).

Entre los principales municipios se encuentran los siguientes: Hueytlalpan, Zapotitlán de Méndez, Olintla y Huehuetla (ver figura 5).

Figura 5. *Región totonaca en el estado de Puebla*



Fuente: Gaona (2012).

<http://monografiaspublicasa.blogspot.com/2012/11/cultura-totonaca.html>

Se considera importante mencionar que los principales pueblos totonacos de la Sierra Norte tuvieron un papel muy importante durante el periodo colonial. Por ejemplo, Hueytlalpan fue un área con mucha influencia durante la colonización de la región, pues fue uno de los espacios esenciales por las encomiendas constituidas en la sierra (García, 1987). El mismo autor indica que para las encomiendas se tomaron en cuenta los recursos que se producían en los pueblos, pues “desde los tiempos de Moctezuma los españoles tuvieron acceso a información detallada sobre los tributos que recibían los mexica-tenochcas, sobre los productos de diversas zonas, y sobre las prácticas de recaudación” (García, 1987, p. 110).

Los recursos naturales que se producían en Hueytlalpan fueron los siguientes: “maíz, algodón (cada dos años), chile, frijoles, jitomates, calabazas, melones, sandías, jícamas, plátanos, guayabas, zapotes, naranjas, limones, duraznos, higos, pescado” (García, 1987, p. 361). Esto nos da una idea de que la tierra fue muy fértil en aquel entonces. En la actualidad, Hueytlalpan se ha convertido en una zona ganadera, mientras que los demás pueblos de la sierra han apostado por la cafecultura, y algunos continúan sembrando maíz, por lo que se sugiere que no es que el suelo sea infértil ahora, sino que se les dio otro uso a las tierras tomando en cuenta las actividades agrícolas que propicien buena producción económica y alimentaria.

Según datos del Fray De la Mota (1987), en Hueytlalpan abundaban árboles de nogal y cedro, de los cuales se obtenía buena madera y con ella se fabricaban muebles como sillas, camas y bufetes, además de que en esas tierras había buenos carpinteros. En los trabajos de García (1987) menciona que Hueytlalpan fue cabecera de 25 pueblos: Entre ellos Atlequizayan, Huehuetla, Huitizilan, Nanacatlan, Ocelonacaxtla, Olintla, Zapotitlán y Zongozotla, entre otros. También indica que Zongozotla pertenecía a Tlatlauquitepec, sin embargo, Hueytlalpan también lo reclamaba, no es sino a mediados del siglo XVI que quedó sujeto a Hueytlalpan. Por su parte Atlequizayan siempre estuvo adscrito a Hueytlalpan.

La reestructuración de los *altepeme* en “pueblos”, permitió a los españoles una mejor organización para sus planes políticos, económicos, y religiosos. A los

frailes como Alonso de la Mota, o el Padre Antonio Núñez, les resultó eficiente predicar pueblo por pueblo, como Zapotitlán y Huitzilan (en éste último se hablaba la lengua totonaca, actualmente predomina el náhuatl) y los sermones eran entendibles, ya que con ayuda de los fiscales se traducían a la lengua totonaca, asimismo se enviaban vicarios de un pueblo a otro para celebrar la fiesta del sacramento, así lo manifiesta el Fray De la Mota (1987) durante su estancia en la Sierra.

La importancia que alcanzó la religión en los pueblos de la sierra y lo anterior, nos permite entender por qué algunas de "... las localidades indígenas, cabeceras y sujetos, llegaron a ser identificadas casi indistintamente por los topónimos nativos o por los nombres de sus santos patronos" (García, 1987, p. 277). De los datos obtenidos en trabajo de campo, se sabe que el santo patrono de Atlequizayan es "San Miguel", de Ignacio Allende es la "Inmaculada Concepción" y de Zongozotla igual que la anterior la "Inmaculada Concepción". De esta manera a poblados como Atlequizayan e Ignacio Allende se les ha anexado el nombre de los patronos religiosos, de ahí que se llamen "San Miguel Atlequizayan" o se sustituya el nombre del pueblo por el nombre del santo como el caso de Ignacio Allende, también conocido como Concepción. "Los santos patronos estaban jugando un papel similar al que en tiempos prehispánicos habían desempeñado algunos de los más renombrados jefes de tribus o linajes: daban su nombre a las colectividades asociadas a ellos" (García, 1987, p. 277) o incluso llevaban el nombre del dios patrono que había dado origen y cuidaba a su pueblo, sustituidos ahora por santos religiosos.

Por otro lado, en cada pueblo sujeto según García (1987) se asignó a un gobernador como el caso de Atlequizayan, cuyo pueblo fue organizado para que 296 familias se establecieran y construyeran sus casas, esto quedó a cargo del recaudador de impuestos y éste a su vez "dio a un principal indígena el cargo de "gobernador de la junta y congregación", haciéndolo responsable del cumplimiento de la mudanza y obligado a presentar un informe semanal de los avances logrados" (García, 1987, p. 174). Por otra parte, el mismo autor indica que además de

gobernadores, también había regidores, alcaldes, alguacil y por supuesto, un cura. En la actualidad, este gabinete gubernamental se ha mantenido en los pueblos de la sierra.

Los *altepeme*, como una secuencia de la organización política de origen mesoamericano quedó totalmente fragmentada, nada de lo que fue, permanece. La reubicación de indígenas de un lugar a otro como congregaciones en un solo lugar, la separación de los sujetos de sus cabeceras o su anexo a otras o a la misma, esos cambios y otras transformaciones como la delimitación territorial ha conllevado a que el Estado en la actualidad manipule y controle mejor los municipios e incluso les sea más fácil incluir planes de desarrollo hasta las zonas más inhóspitas de la serranía.

Es en este momento que emerge la necesidad de abordar sobre el tema de región, dado que al igual que el concepto de Mesoamérica, este término integra de manera homogénea las unidades territoriales, ya que ambos conceptos definen estas unidades como un solo espacio geográfico ignorando que cada territorio es diferente. Por lo que la definición de región es obsoleta y debería repensarse considerando la diversidad cultural de los pueblos originarios.

2.3. La región como disciplina geográfica

El concepto de región ha sido motivo de críticas dado que su definición está en crisis, pues su objeto de estudio sólo es geográfico clasificando a los territorios en grupos económicos, políticos y hasta por sus recursos naturales para su análisis y así poder promover el desarrollo hasta en las zonas más recónditas del país.

Señalar el origen de la concepción de región conlleva a trazar un viaje a través del tiempo. Para sumergirnos retomemos a la geografía como punto de anclaje. La geografía nace en la cultura occidental, a partir de la observación de la naturaleza, los viajes y las contemplaciones espaciales que hace el ser humano cuando se cuestiona la forma de la Tierra (Ortega, 2000; Najmanovich y Lucano, 2008). Ejemplo de lo anterior es el modelo aristotélico y su sistema geocéntrico que

ubica a la Tierra en el centro (Najmanovich y Lucano, 2008). Citando a los mismos autores Najmanovich y Lucano (2008) mencionan que el auge de la geografía fue alrededor del año 150 d.C. por Ptolomeo, quien realizó los primeros trabajos cartográficos cuyos estudios cosmológicos servirían de base para los estudios astronómicos posteriores en la Edad Media del siglo XII.

El desarrollo de la geografía en Europa “proporciona a la disciplina perfiles específicos, asociados a la cultura occidental, que es una cultura europea de acusado etnocentrismo” (Ortega, 2000, p. 8). El nacimiento de la geografía en el occidente permitió a los españoles durante la conquista realizar trabajos cartográficos del Nuevo Mundo. Ya que como se mencionó en el primer apartado, las distribuciones de territorios en Mesoamérica estaban organizadas en *altepetl*, lo que provocó cierta preocupación a los españoles al no entenderlas (Fernández, s.f.). Para los españoles fue difícil entender la distribución de los asentamientos en *altepeme*, dado que como lo indican García (1987) y Dehouve (2016) el *altepetl*, era una representación simbólica o un símbolo de la vida social de las culturas prehispánicas, algo que los españoles estuvieron lejos de comprender, porque la tierra para ellos fue un espacio geográfico y sin vida alguna, en su concepción el territorio estaba ahí para ser explotado. De ahí que la descripción de las tierras y de cada lugar se plasmaron en pinturas, para propiciar un mejor conocimiento sobre los territorios del Nuevo Mundo. En esas pinturas se reflejarían las características del lugar, el clima, la historia, la población y las actividades económicas, según lo indica Fernández (s.f.). Pasemos a hablar ahora de la geografía como disciplina y sus corrientes de manera sucinta, ya que se considera necesario para comprender los inicios de la geografía y por ende el concepto de Región.

Según indica Mateo y Bollo (2016) las corrientes de la geografía son las siguientes:

La corriente *Posibilista*: Aunado a la geografía humana. Es en esta corriente que surge la llamada Geografía Regional. El análisis del espacio habitado como **vivencial**. “En el posibilismo, la Región es una unidad de análisis geográfico que explica la forma en que se humaniza el espacio terrestre. Sería una escala de

análisis, una unidad espacial dotada de individualidad en relación con sus áreas limítrofes” (Mateo y Bollo, 2016, p. 20). Citando a los mismos autores, mencionan que el término de Región “... fue humanizado porque se buscaba su individualidad basada en datos humanos, en su historia, y fue concebida como un producto histórico que explicaría la relación de los hombres con la naturaleza” (pp. 20-21).

La segunda corriente es la *Racionalista*, llamada también como Regionalista. El alemán Alfred Hettner propuso a la Geografía Regional como base de la Geografía y concibió al término de Región como objeto geográfico (Mateo y Bollo, 2016, p. 24). La tercera y última corriente es la *Paisajística*, aquí “la Región-Paisaje se vincula con el mundo de la percepción y con la afirmación de la identidad regional como individualidad” (Mateo y bollo, 2016, p. 28). Como lo indican los mismos autores, esta corriente describe lo Regional por sus paisajes y los elementos que lo constituyen como las plantas, la tierra, el agua, los animales y los seres humanos; es el elemento ocular de la Región.

Desde el inicio del trabajo, el lector ya se habrá percatado que se menciona en repetidas ocasiones la palabra paisaje para referirse a los cerros: Cozoltpetl y Xkajak Sipi. Hemos llegado a este punto para aclarar por qué se emplea esa denominación.

En un inicio narrado desde la historia occidental católica, la sociedad y la cultura eran parte de la naturaleza, creados por Dios. Luego en la época moderna, el ser humano se concibió autónomo (antropocentrismo) y de ahí surge la dicotomía, es decir, la naturaleza y cultura se separan. El occidente entonces adquiere otra perspectiva y señala que lo que no es naturaleza no es cultura y viceversa. Este suceso sería una pauta para que occidente empezara a ver al paisaje como objeto económico, pues la naturaleza pasó a ser sometida; dominada, en otras palabras, esclavizada. En este sentido, un factor que determina y recuerda el papel que debe tener el entorno natural, es el capitalismo. Cruz (2016) indica que el capitalismo ha visto a la naturaleza como un recurso inagotable expuesto al servicio del ser humano para su extracción y manipulación. La modernidad a su vez ha propiciado que el cerro Cozoltpetl sea visto como un atractivo turístico.

Para muchos teóricos de la geografía el término de *paisaje* les genera un conflicto cuando se habla de los territorios de los pueblos, porque es un concepto que define lo estético, lo visual, lo particular de un lugar, sin embargo, en este trabajo esa expresión se emplea para referirse al carácter cultural de los cerros *Cozoltepetl* y *Xkajak Sipi*, más que estético, geográfico o económico.

Asimismo, se recurre a la palabra *paisaje* para señalar que estos dos cerros, constituyen una carga simbólica e identitaria que los habitantes han articulado con su cultura a partir de los elementos identitarios que constituyen ambos cerros. Para entenderlo desde el enfoque simbólico-cultural, se acudió a Barabas (2004b) quien describe al paisaje como “típico de un área y del pueblo que la habita, e igualmente los habitantes se identifican y son identificados con ciertos paisajes como emblemas de su tierra y su identidad” (p. 148). El carácter que adquiere el término de *paisaje* en la presente investigación es “cultural”, dado que la importancia de ambos cerros radica en el tejido identitario que los pueblos de la sierra han articulado mediante los procesos históricos y culturales que han acontecido desde tiempos prehispánicos.

Según Fernández (s.f.) el origen del término *paisaje* tiene sus inicios en Bélgica a mitades del siglo XV, surge como símbolo visual del lugar habitado. El autor, señala que este término se derivó de dos criterios: el país y la pintura. El primero como se ha mencionado líneas arriba es el espacio o lugar habitado, mientras que el segundo es la representación cartográfica de ese espacio. Para Álvarez (2011, p. 59) el *paisaje* es “desde el punto de vista subjetivo un paisaje no solamente se ve y se contempla, sino que se siente, se asimila con todos los sentidos y penetra en nuestro cuerpo y nuestra mente produciendo ricos y variados sentimientos”. *Cozoltepetl* y *Xkajak Sipi*, como paisajes culturales atrapan a cualquier sujeto que los contemple no por su forma natural, sino una vez que se conocen los mitos que se narran de ellos, entonces no es posible escapar, y se perciben como elementos con vida propia.

Lo anterior se fortalece con lo que enfatiza Álvarez (2011):

La gente se vuelve cada vez más consciente de que el paisaje impregna su vida porque han nacido y crecido en su seno y sin darse cuenta se van empapando de él. Asumen que a lo largo de la historia la relación entre humanos y paisaje se ha producido un constante flujo de energía recíproca, a veces enriquecedora pero en otras ocasiones degradante. Comienza a formar parte esencial de su cultura y los empiezan a valorar como un factor determinante en la configuración de su propia sociedad porque aceptan que en él se hallan las raíces más profundas de la estructura que la conforma. (p. 60)

La significación cultural que poseen ambos cerros se deriva del respeto y de la apropiación identitaria que los habitantes de Zongozotla y Atlequizayán²⁷ aún mantienen, y éstos son claves “para que existan paisajes deben existir una serie de elementos objetivos que los compongan, pero sobre todo es necesario alguien que los perciba, los viva y les otorgue un significado” (Álvarez, 2011, p. 69). Asimismo, este autor puntualiza que la concepción del paisaje dependerá de la perspectiva con la que se mire, para ello destaca cuatro miradas:

- a) Enfoque estético: unidad visual de paisaje.
- b) Enfoque ecológico: unidad ambiental de paisaje.
- c) Intervencionista: unidad proyectiva de paisaje.
- d) Enfoque antropológico: unidad cultural de paisaje (Álvarez, 2011, p. 70).

Si bien es cierto que al escuchar la palabra “paisaje” nos conduce a recrear en la mente una escena panorámica, como el caso del cerro Cozoltepetl, que es visitado por personas de diferentes lugares por su forma y tamaño natural²⁸, visualizarlo sólo desde el criterio natural nos limita a percibirlo desde otras miradas;

²⁷ No se menciona Ignacio Allende (Concepción) porque son minoría quienes conocen al cerro *Xkajak Sipi* y los que lo conocen no vinculan su identidad con éste.

²⁸ El cerro *Cozoltepetl* para los jóvenes de Zongozotla, y de otros lugares lo miran sólo como un atractivo turístico porque desconocen los mitos que se derivan de este paisaje cultural.

por ejemplo, nos privamos de mirarlo desde la expresión visual de los pueblos originarios, es decir, su configuración como sacro. Y como se mencionó anteriormente, en esta investigación la palabra “paisaje” se inclina hacia el enfoque cultural. Por su parte, la corriente de la geografía de la percepción pretende incorporar el criterio subjetivo del espacio (Vara, 2008).

Una vez aclarado el por qué se emplea la palabra paisaje, retomemos el concepto de Región.

Para Mateo y Bollo (2016, p. 16) “lo Regional tiene una importancia práctica como instrumento de gobernabilidad, lo que se ha consolidado en la práctica científica y política a través de los conceptos de desarrollo y planificación regional”. Se ha usado como organización geográfica de los sujetos como las monografías, así como para determinar los procesos económicos y productivos de cada pueblo. La región considera al sujeto como individuo geográfico, más allá de verlo como parte de una cultura arraigada a un proceso histórico.

De acuerdo a lo anterior, el término región se ha empleado como una idea que categoriza, delimita, y ha sido usado para diferenciar los aspectos políticos, sociales, económicos y productivos de los municipios. En palabras de Mateo y Bollo (2016, p. 32) la Región es el “resultado de un proceso de clasificación de las unidades espaciales, con fundamentos estadísticos, constituyéndose en una cuestión de clasificación o taxonomía espacial”.

De esta manera, la Región separa los municipios y luego los categoriza en un sólo cuerpo, aunque entre los municipios que lo integren no compartan similitudes culturales, naturales, económicas, sociales ni políticas. La dicotomía entre sociedad y naturaleza conlleva a que éste último pase a ser objeto y en ese tenor se le categorice y se hagan representaciones en cartografías.

Para Taracena (1999) el problema del término región consiste en que:

... la noción de *región* en los estudios historiográficos ha estado reducida a las entidades administrativas o a los espacios geográficos, lo que no garantiza un espacio englobante de las complicadas relaciones entre

actores, intereses y procesos en el espacio regional ni las de éstas con realidades mayores, como el Estado y la Nación. (párr. 2)

Taracena (1999) a su vez propone que los estudiosos de la región empiecen por incluir el espacio y tiempo a partir del trabajo humano y lo que éste conlleva, por ejemplo: la apropiación identitaria, aspectos económicos y políticos

El concepto de región merece ser centro de debate, pues su objeto de estudio limita a mirar los asentamientos de los pueblos originarios como una sola unidad territorial, es decir, homogeniza los pueblos a partir de sus actividades económicas y políticas dejando fuera el aspecto cultural. Para ello cierro con la propuesta de Mateo y Bollo (2016, p. 32) diciendo que “la región debería servir como laboratorio para contrastar las teorías y leyes de tipo general, desterrando el análisis y descripción de las características históricas únicas e irrepetibles de los paisajes” Sólo así, mencionan los autores que se suprimiría o perdería peso la Región como objeto geográfico.

Recordemos que cada pueblo ha atravesado por diferentes procesos históricos, situación que las ciencias espaciales ignoran, puntualizan Mateo y Bollo (2016), con excepción de estudios más recientes de la geografía humanista, cuyo objeto de estudio está más enfocado a los estudios antropológicos y del espacio habitado.

Es en este sentido que se considera repensar el concepto de región y darle otro contenido, llamémosle región cultural que integre a los sujetos en colectivo y no en un sentido individual, que tome en cuenta a los pueblos por lo que son culturalmente y no por sus actividades económicas ni políticas.

2.4. Territorio simbólico-cultural y cosmovisión

Como hemos venido abordando, el concepto de Región ha sido centro de discusión por su objeto de estudio, por lo que algunos autores han pensado en otras formas de concebir los lugares habitados por los pueblos originarios considerando su relación con su entorno, ya no sólo de carácter económico y político. En este apartado hablaremos sobre el territorio que ocupan los pueblos de la sierra tomando en cuenta el simbolismo cultural que le atribuyen a la Madre Tierra donde residen, es decir, desde la cosmovisión de los pueblos originarios.

Es importante aclarar que el presente trabajo no se analiza desde el enfoque del etnoterritorio, ya que como menciona García (1987), lo etno nos limitaría a llegar a conclusiones mucho más interesantes y profundas, dado a que se hace desde una base epistémica y política, no solo descriptiva. Asimismo, en lugar de geografía simbólica se propone usar el término de territorio simbólico.

Parte de este trabajo se apoya en los estudios de Barabas (2004a). Esta autora propone el término de *territorialidad simbólica* y emplea esta denominación para “alejarnos de las categorías externas, constituidas y reificadas por el Estado, como son las geografías, agrarias, político-administrativas (municipales) y otras; y porque las simbólicas parecen ser representaciones territoriales estructuradas en acuerdo con la cosmovisión o lógica interna propia de las culturas” (p. 147). Es un concepto que como bien lo indica Barabas (2004), hace referencia a otros ámbitos no geográficos y políticos.

En este caso, se enfatiza lo simbólico como característica de los territorios constituidos con base en la percepción que posee una cultura (Barabas, 2004b). Y es que el Estado ha tenido poca o nada de consideración con los aspectos culturales que tienen los pueblos, y no es que se manifieste justo ahora, sino que ha venido surgiendo desde la llegada de los españoles y con ellos una serie de nuevas concepciones territoriales, que se ha ido consolidando cada vez con más fuerza en la actualidad. Por ejemplo, la regionalización empleada por el Estado para categorizar y mantener mejor control sobre los territorios que ignora los aspectos

culturales, simbólicos e históricos que tienen los pueblos en torno a su territorio, y evita que los pueblos exijan su autonomía.

Lo anterior puede ser fortalecido por el argumento de Barabas (2004b) y me parece muy puntual, en cierta forma concuerdo con lo que menciona, pues señala que la segmentación de regiones, municipios o distritos en los pueblos indígenas, ha incidido en las separaciones de los sujetos, por lo que si antes se trataba de colectividad, ahora se encaminan hacia la individualidad, creando en los pueblos originarios una mirada confusa haciéndoles creer que son minoría debido a la idea de que hay un discontinuo territorial, provocando a su vez una serie de disconformidad entre ellos a causa de los límites territoriales.

La mayoría de los conflictos por territorio se da también entre los pueblos colindantes. Ejemplo de ello son Zongozotla y Zapotitlán que por años han mantenido una serie de rivalidades por la explotación laboral que sufrieron de parte de los caciques zapotecos. En el aspecto eclesiástico compartían la iglesia de Zapotitlán (García, 1987). Finalmente, Zongozotla dejó de pertenecer a Zapotitlán hasta 1880, año en que se le declaró municipio libre. Actualmente dependen eclesiásticamente de Zapotitlán, aunque han luchado porque se les reconozca como parroquia” (Trejo, 2000, p. 26). Sin embargo, hasta ahora se ha hecho caso omiso a la petición.

Uno de los objetivos del Estado es la desintegración de los territorios de los pueblos de la Sierra, como bien lo indica Barabas. No obstante, parte de los intereses del Estado están incompletos, dado que los pueblos serranos comparten territorio sin importar si son de otra cultura. Tal es el caso de Huitzilán de Serdán, un pueblo nahua que colinda con Zongozotla, los habitantes del primer poblado suelen ir al segundo pueblo a trabajar en el corte de café y algunos van a buscar leña en los terrenos de los Zongozoltecos; a veces se llevan frutas o verduras que se encuentren a su paso. Aunque esto de repente genere molestia en los habitantes de Zongozotla, no suelen demandarlos pues saben que la mayor parte de los Huiziltecos no tienen tierras donde sembrar, ya que la Antorcha campesina se ha

apropiado de grandes extensiones de terrenos que pertenecían a los campesinos y que a base de engaños o amenazas les fueron arrebatados.

En este sentido, las delimitaciones territoriales en los pueblos de la Sierra no están fuertemente marcadas. Hay casos en los que Zongozotla recuerda que su territorio abarca una parte de la iglesia de Zapotitlán, pero no lo exigen porque conciben el territorio como un espacio social compartido. Asimismo, los habitantes de Zongozotla mencionan que hay un ejido que abarca parte del municipio de Tepango de Rodríguez, pero recalcan que ningún presidente ha reclamado esas tierras. Cabe señalar además que, a partir de las concesiones mineras, los pueblos de la Sierra han estado más unidos para defender sus tierras.

A partir de aquí nos queda claro que la concepción de territorio que tienen los pueblos está lejos de compararse con la ideología occidental hegemónica cuya perspectiva está basada en tres criterios “la apropiación de un espacio, el poder y la frontera” (Giménez, 1999, p. 27), los ingredientes del territorio, como le llama Giménez.

Asimismo, “(...) las regionalizaciones fabricadas por el Estado tienen atributos y funciones impuestos por su lógica e intereses, que desconocen los criterios históricos, territoriales, culturales y étnicos, significativos para los indígenas” (Barabas, 2004a, p. 112). En contraste con la noción que tienen los pueblos de la Sierra con el lugar que habitan, es de carácter simbólico más que económico o político, como ya se ha mencionado en diversas ocasiones. Como el caso del cerro Cozoltepetl, para dar un ejemplo paisajístico-cultural, este cerro es un espacio social compartido por dos culturas: totonacas y nahuas. En él se han configurado representaciones simbólicas desde la época prehispánica hasta la actualidad. Desde la cosmovisión de los pueblos, en este cerro al igual que *Xkajak Sipi* residen guardianes que protegen al poblado y al entorno natural.

En la concepción prehispánica “las cuatro esquinas, columnas, puntos cardinales, son antepasados tutelares con sus naguales representados como dueños de los cerros sagrados que originan los linajes, protegen al pueblo, le dan su lengua, costumbres y territorio a cambio de ofrenda y sacrificio” (Barabas, 2004b,

p. 108). De acuerdo con lo que señala la autora, para los pueblos serranos ambos cerros no son sólo montículos accidentados, sino moradas de guardianes como Natsú, San Juan del Monte (*Kiwikgolo*), la Serpiente Alada y el guerrero Cozol. Hecho que no sólo es ignorado por las instituciones de gobierno, sino que les es difícil entenderlo. Y para incorporarlos los ha denominado “etnoterritorio”.

Me parece conveniente tratar este tema, que, aunque no es el punto central del trabajo merece ser desarrollado. Para no confundir al lector, únicamente se esbozará el término de manera concisa, para ello nos será útil el trabajo de Barabas (2008, 2004). Según la autora, entiende por etnoterritorio aquel territorio cultural habitado por grupos etnolingüísticos, por lo tanto, lo define como “territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo” (Barabas, 2008, p. 129). El argumento de la autora es que etnoterritorialidad se define a partir del tiempo, espacio y sociedad que articulan la historia de determinada cultura o pueblo (Barabas, 2003, citado en Barabas, 2008, p, 129). En otro de sus trabajos menciona que:

(...) etnoterritorio se refiere al territorio habitado y culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo de la historia profunda. No sólo provee a la reproducción física de la población sino que en él se desarrollan relaciones de parentesco, culturales, lingüísticas y políticas. (Barabas, 2004a, pp. 112-113)

Barabas, se guía por una serie de criterios para definir el concepto de etnoterritorio, la autora menciona que el lugar debe poseer un proceso histórico que a su vez debe ser la base de la identidad y la cultura, ya que en ellas están adheridas las creencias, prácticas, perspectivas que los sujetos articulan con sus antepasados y a su vez con el territorio que les han heredado (Barabas, 2003, citado en Barabas, 2004a).

Desde mi opinión, no coincido con el hilo argumentativo que señala la autora, ya que, para empezar, la denominación de “etno” lo emplea occidente para

inferiorizar y referirse a la otredad. La construcción de conocimiento desde occidente tiende a incorporar el apellido de “etno” a los términos cuando se habla de los pueblos originarios. De esta manera, encontramos que no es biología, ni historia, ni conocimiento, sino etnobiología, etnohistoria y etnoconocimiento; lo anexan para distinguir que se habla de la otredad dejando en claro que no puede siquiera existir una igualdad entre ambas culturas: los pueblos originarios y el occidente, que se ha proclamado hegemónico.

Desde esta perspectiva, es un tanto irónico pensar que hasta en los términos se determina la jerarquía e importancia de la humanidad, aunque después de todo no es tan paradójico considerando que viene desde la concepción occidental, sin embargo, este hecho no debe significar aceptación, más bien, se exhorta a repensar esta determinada denominación y empezar a mirar con otros lentes. En este sentido, cabe hacer un análisis de la definición que hace la autora, pues no sólo en los pueblos originarios se comparten los criterios que señala, por ejemplo, en las ciudades a pesar de estar urbanizadas, se configuran también las prácticas culturales que se heredan de generación en generación, como la religiosidad y creencia en la Virgen de Guadalupe y otras figuras, fuertemente arraigadas en la fe e identidad de una parte significativa de los mexicanos.

Quizá en el único aspecto en el que hay cierta discrepancia es en el hecho de ser parte o no de los pueblos originarios, ya que eso define la manera de ver la tierra que habitan. Los pueblos originarios aún mantienen latente la conexión con la Madre Tierra. No es que los que no son parte de los pueblos originarios los que residen en las grandes ciudades no tengan ese vínculo, más bien lo perdieron en el camino, recordemos que cultura y naturaleza eran uno sólo, no fue sino hasta la conquista que los invasores sometieron a la naturaleza y la hicieron una máquina productora de recursos monetarios. Hasta ahora, desde la concepción occidental, las áreas naturales son vistas como atractivos turísticos o como lugares accidentados ideales para realizar actividades de aventura, sin embargo, para los pueblos de la Sierra esos lugares son más que zonas inhóspitas, más allá de prometer aventuras y adrenalina, para ellos es simbólico. Por ello, en este trabajo

se habla sobre el territorio de manera simbólica, cultural e identitaria a partir de la cosmovisión de los pueblos originarios.

De acuerdo con Hiebert (2008) citado por Pierre (2015, p. 346) la cosmovisión es:

(...) la visión más fundamental y abarcadora de la realidad compartida por un pueblo en una cultura común. Es su imagen mental de la realidad que hace que el mundo que los rodea “tenga sentido”. Esta cosmovisión se basa en suposiciones fundamentales sobre la naturaleza de la realidad y los “dones reconocidos” de la vida. Envuelve a estos sistemas de creencias con un aura de certeza de que esta es, de hecho, la forma en que existe la realidad.

Por su parte, Restrepo (2012) señala que “la cosmovisión permea toda la actividad humana, sea esta productiva o reflexiva, sin que estemos conscientes de ello” (p.34). La figura de los cerros *Cozoltepetl* y *Xkajak Sipi*, han sido representados inconscientemente como protectores de los poblados que se encuentran cerca de ellos. Los habitantes de Zongozotla, mencionan que el cerro *Cozoltepetl* está vivo y escucha las peticiones que se le hacen, además de que mediante este cerro se pobló Zongozotla (en el capítulo 3 se analizará a fondo el mito), mientras que *Xkajak Sipi*, es concebido como morada de deidades que se apoderan de la vida de las personas que se acerquen al lugar (se abordan también más adelante). Ambos cerros abastecen con agua a los poblados que están cerca de éstos. Asimismo, Zongozotla ha articulado su identidad con este cerro a través de los relatos y por su cercanía con el paisaje cultural.

Para Giménez, hay territorios no sólo culturales sino identitarios y los define como “espacios de sociabilidad cuasi-comunitaria y refugios frente a las agresiones externas de todo tipo” (1999, p. 31). El cerro *Cozoltepetl* como símbolo identitario propicia dádivas a quienes creen en él y lo más importante es que da protección. Algunos lo asocian con la religiosidad como lo menciona la señora Victoria: “El cerro es sagrado porque arriba hay una cruz que nos protege” (comunicación personal, 9 de abril de 2014).

Mientras que otros habitantes señalan que Cozoltepetl los protege de fuertes lluvias como huracanes, ya que funciona como barrera contra el viento, de no ser por el cerro habría muchos derrumbes. Por su parte, Espinosa (2012) menciona que la cosmovisión de un pueblo no es la misma en todas las culturas y que incluso entre los mismos habitantes hay una disimilitud en la manera de mirar la realidad. El autor argumenta que parte de ello es por las variables culturales como las creencias colectivas, o las representaciones simbólicas que cada pueblo le otorgue a su percepción. Para la mayoría de los pueblos totonacos de la Sierra Norte de Puebla, la naturaleza tiene guardianes que protegen a los cerros de las acciones humanas, ya que a menudo se usan los bienes naturales sin tener el mínimo respeto.

Estos diversos pueblos responden de manera diferente ante la presencia de las deidades. Volviendo al tema que nos interesa, habría que ver al territorio cultural como un elemento importante en la constitución de un pueblo, dado que, para recibir las bondades de la naturaleza, hay que ser recíprocos con ella.

El conocimiento local está articulado con el uso adecuado de los bienes naturales, es decir, sólo tomar lo necesario mediante un permiso y agradecer por las dádivas que la naturaleza provee. De otra manera si no se solicita permiso a la Madre Tierra o a las deidades se estaría cometiendo una transgresión. Y las fuerzas naturales como lo indican Torres, Ramírez, Juárez, Aliphath y Ramírez (2020) serían “capaz de retirar el sustento que los pueblos requieren si es tratada de forma inadecuada” (p. 136). Por su parte, Barabas enfatiza lo siguiente:

(...) la reciprocidad sustenta la relación entre los humanos y los entes sagrados, especializados en diversos lugares del entorno natural; relación basada en la concepción de que si se cumple con las exigencias del don se obtiene bienestar y el equilibrio de la vida, si no, tal como muestran los *mitos de privación*, se pierde la protección de lo sagrado y también la “suerte” y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación, animales y agua. (Barabas, 2008, p. 122)

En este punto quisiera retomar la información compartida por un habitante de la localidad de Totutla, llamada María.

Cada vez que sembraba maíz mi papá subía a pedirle al cerro que le ayudara a producir buen maíz, que el clima no le afectara a su sembradío y que alejara a todos los animales que pudiesen alimentarse de esa planta. Mi papá siempre tuvo buena producción gracias al cerro porque lo escuchaba. Cuando terminaba la cosecha, iba a dejarle comida y un poco de maíz al cerro como señal de agradecimiento. Hasta que un día que mi papá dejó de ir a verlo y sembraba así nada más, pero ningún provecho sacó porque todo el tejón se comió el elote y no dejó nada, y así era en cada cosecha. Mi papá triste subió de nuevo y le habló al Cozol, le pidió perdón, y le dijo que de nuevo necesitaba de él. De inmediato los tejones desaparecieron como por arte de magia y de nuevo empezó a producir. Desde entonces mi papá nos cuenta que el Cozol tiene vida y escucha todo lo que le pidas. (Comunicación personal, 09 de abril de 2014)

La creencia de que la naturaleza está viva y existan deidades que la resguardan, es como lo describe Espinosa (2012, p. 214) “es una percepción cultural, y está determinada por el mito y la religión”. Aunque el autor ejemplifica la representación del arcoíris a partir de la religión dominante, cabe señalar que la cosmovisión de que la naturaleza es un ser viviente tiene mucho que ver con el mito y la religión prehispánica, por ejemplo, la Serpiente Alada o Natsú que viven en el cerro *Xkajak Sipi*, es una continuidad mítica de Mesoamérica vehiculada con la identidad de los habitantes de Atlequizayán y que en la actualidad está fuertemente arraigada, dado que ningún habitante se atreve a acercarse al lugar donde está el cerro, pues en el inconsciente colectivo hay una restricción y consecuencia al invadir la morada de estos seres. Esta cosmovisión ha sido clave para la conservación del cerro.

Asimismo, la representación simbólica que no “era sólo dios de la lluvia sino que también de la tierra y de los cerros” (Broda, 2012; p. 123), persiste en la memoria de las culturas actuales dado que la creencia de que en los cerros como

Cozoltepetl propicia agua continúa vigente, por eso como se ha mencionado anteriormente, se acude a la cumbre el “día de la Santa Cruz” a solicitar agua para las siembras.

Por otra parte, las entidades anímicas territoriales o las deidades pueden desempeñarse como “protectoras y dadoras de bienes (dones) para la sociedad y los individuos que las propician, y en otra, castigan las violaciones al sistema valorativo y normativo local, ejerciendo diferentes formas de control social” (Barabas, 2008, p. 125). Cuando las deidades castigan no se les atribuye ninguna culpa, sino que las personas ocasionan la ira de los entes. Para los pueblos originarios la cosmovisión no sólo representa la percepción, sino que en ella propician una explicación y la cargan de contenido (Espinosa, 2012). A pesar de que el simbolismo es parte de la cosmovisión, el autor señala que “... no se trata de “simbolismo”, sino de un atributo sensible –siempre para la cultura- tan real y material para ella, como la naturaleza del espacio físico mismo” (Espinosa, 2012, p. 212).

Los habitantes de Atlequizayán, enfatizan que esas deidades que viven en el cerro *Xkajak Sipi*, suben al pueblo en su forma humana y pueden confundir a los habitantes, pues visten como ellos. La manera de saber que se trata de un nahual es porque ofrecerán dinero a cambio de que contraigas matrimonio con ellos. Por su parte, los habitantes de Zongozotla, mencionan que, al no cuidar los recursos naturales como árboles, agua, o abusar extrayendo más de lo que uno necesita como matar animales por diversión o la tala inmoderada, se generan graves consecuencias. Uno de los efectos de las malas acciones es que la deidad del agua *Machachatna* o del monte *Kiwikgolo* también conocido como San Juan, pueden hacer que las personas caigan en cama, como tener fiebre sólo en las noches, pérdida de apetito y pesadillas. Debe advertirse que lo señalado no significa que las deidades sean malas por naturaleza, sino que están para cuidar el territorio (Barabas, 2008).

La manera de percibir la tierra como hogar y como ente vivo, son elementos que los pueblos originarios han mantenido trascendentes y que sin duda hoy en día son clave para preservar su patrimonio biocultural. Por lo que:

Cuestionar una cosmovisión es desafiar a los fundamentos mismos de la vida, y la gente resiste a tales desafíos con profundas reacciones emocionales. Hay pocos temores humanos más grandes que la pérdida de un sentido de orden y significado. La gente está dispuesta a morir por sus creencias si estas creencias hacen que sus muertes tengan significado. (Hiebert, 2008 citado Pierre, 2015, p. 346)

La creencia de que en los cerros y montes residen deidades, ha derivado en que los pueblos de la sierra defiendan sus territorios culturales, sin embargo, el poder que ejerce el Estado sobre los territorios indígenas le atribuye la posibilidad de ceder el derecho a empresas para explotar los recursos o desarrollar proyectos de muerte como las concesiones mineras, pues tal como lo indica Barabas:

En la actualidad el Estado no reconoce territorios ni tierras indígenas, y controla y puede concesionar o intervenir sobre los recursos del suelo (aguas, bosques) y del subsuelo (minerales) de las tierras “ocupadas” por indígenas, sean éstas comunales, ejidales o privadas. (2004b, p. 107)

La defensa de los territorios de los pueblos serranos emerge precisamente porque el gobierno ha permitido la instalación de empresas mineras en la Sierra. Las ofertas que promete el Estado podrían ser tentadoras para cualquier empresa o persona, sin embargo, para la mayoría de los pueblos serranos el símbolo económico no se equipara ni un poco con lo que representa la tierra que habitan. La percepción que tienen de su entorno ha permitido que cerros como Xkajak Sipi esté intacto y conservado, pero además lo accidentado del terreno es otro factor que responde el hecho de que este cerro esté preservado, dado a que el ascenso se vuelve inaccesible.

2.5. Aspectos metodológicos

En este apartado, se aborda la metodología de investigación que se ha empleado para el desarrollo de este proyecto, donde se hace mención del enfoque de estudio, las técnicas que se usaron, el universo de estudio, tipos de muestra y los criterios que se consideraron para la selección de la población de estudio.

2.5.1. Enfoque de la investigación

La presente investigación es de carácter cualitativo y etnográfico. Se debe advertir que no es etnohistórico dado que, si así fuese, sólo nos permitiría analizar los mitos de manera superficial y nos limitaría a interpretarlos desde una mirada más profunda y vasta.

Se usó como metodología la etnografía. El origen de esta palabra se deriva del vocablo griego *ethnos* (pueblo, gente) y *grapho* (escritura, descripción) de ahí que signifique escritura y descripción de los pueblos o gentes (Restrepo, 2016). En este sentido, Guber (2001) señalaría que la descripción corresponde a “interpretación” porque el papel del investigador en la etnografía es que interpreta-describe a una cultura ajena para darla a conocer a aquellos que no pertenecen a ella tampoco, sin embargo este trabajo es también para la misma gente de la región, quienes conocen su cultura pero lo perciben de otra manera, Asimismo, a mi parecer esta idea va más allá que sólo interpretar, se trata de comprender por qué y para qué lo hacen. Es mirar a través de ellos, pero tampoco implica como lo indica Geertz (2003) intentar convertirse en un habitante de ese lugar ni imitar su forma de vida.

La etnografía como sugiere Restrepo (2016) es parte “de la descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente” (p. 16). Entonces sugiero que la verdadera escritura se realizaría cuando ellos escriban a través de nosotros. Tal como lo argumenta Geertz (2003) los escritos antropológicos son de segundo a tercera orden, pero el habitante pasa a ser de primer orden porque se trata de su cultura la que se interpreta. Asimismo, habla de una descripción densa. Y es que al ser densa supone medir la validez de las explicaciones, atender datos

para interpretar y describirlos bajo el enfoque científico. No se descarta la idea de interpretar los mitos obtenidos con la ciencia, de hecho, sería muy interesante.

La etnografía como metodología resultó imprescindible para acercarme en un primer momento a los habitantes de los poblados, aunque no soy ajena a la cultura totonaca dado que pertenezco a esa cultura, sin embargo, siempre existe la posibilidad de un choque cuando no se es respetuoso con las personas. Cumpliendo lo anterior, lo siguiente puede darse, ya que la etnografía permitirá construir los cimientos para alcanzar lo que sólo está en la imaginación (Geertz, 2003).

Desde mi experiencia no siempre acontecen los sucesos que uno espera, ejemplo de ello es que algunas personas de la tercera edad (personas clave) se encontraban postrados en cama por problemas de salud, otras, aunque estaban sanas tenían problemas auditivos. Esto provocó que entendieran otro mensaje distinto del que se pretendía transmitir, incluso sucedió también por mi variante dialectal, y esto causaba cierta frustración.

Por su parte, Geertz (2003) advierte, que, aunque lo que se procura es entablar una conversación con los habitantes de determinado lugar, resalta que no es nada fácil. Habría que considerar que, si se desea obtener respuestas a lo que uno desconoce y tiene curiosidad, se debe lograr un espacio que proporcione una cercana convivencia con los habitantes.

En este sentido, aunque soy hablante de la lengua totonaca, y las entrevistas fueron aplicadas en esta lengua, no significa que haya sido más fácil. Por supuesto que representó una ventaja al no ser necesario el papel de un intérprete, pero desde lo personal no fue suficiente para interactuar con la gente, pues al inicio desconfiaban. Incluso en Zongozotla, que es mi pueblo natal. Algo que quisiera puntualizar es que precisamente por ser de Zongozotla, creía conocer todo acerca de mi cultura, sin embargo, no fue así, por lo que considero que para aprender hay que desaprender primero. Para ello, Guber (2001, p. 7) enfatiza que se debe ser flexible “para advertir lo imprevisible, lo que para uno “no tiene sentido”. Tomar nota o prestar atención a lo que no parece importante en su momento, puede ser la pieza

fundamental para entender lo que se está analizando cuando ya se está escribiendo.

2.5.2. Técnicas de investigación

Dentro de la investigación se usó como herramienta la historia oral. En la práctica de la historia oral se aplicaron entrevistas. La historia oral se requiere como única herramienta fundamental para extraer los hechos del pasado “que recurre a la memoria y a la experiencia para acercarse a la vida cotidiana y a las formas de vida no registradas por las fuentes tradicionales” (Mateo, 2004, p. 126).

Conocer el conjunto de saberes de un pueblo, el por qué hacen lo que tienen que hacer tiene el objetivo de preservar un conocimiento cultural. La historia oral permite entender el pasado viéndolo desde las experiencias presentes. “La manera en que un entrevistado entiende y narra su vida nos proporciona la llave para entender la experiencia (Mateo, 2004, p. 138).

Para indagar los mitos y cosmovisiones de estos habitantes, fue imprescindible el uso de la entrevista. Las entrevistas de la historia oral como lo menciona Mendoza (s.f), pueden ser elaboradas con anticipación (dirigidas), o en su caso dejar que se genere un espacio de naturalidad que permita que el entrevistado se exprese desenvueltamente (no dirigidas). Aunque como lo vuelve a aclarar, “no hay formas categóricas para realizar una entrevista, todo depende del sujeto entrevistado” Mendoza (S.f. p. 376).

Por otro lado, bien podría estar estructurado para que al momento de emplearlo sirva únicamente como guía, evitando así olvidar mencionar algunos puntos necesarios para la investigación. Aunque claro está, que los entrevistados no siempre suelen narrar los sucesos de forma ordenada. Habrá momentos en que saldrán de contexto y volverán al tema anexando datos que recordaron mientras relataban. Es importante para el entrevistador entablar una convivencia con los entrevistados, hacer que se sientan en confianza y sobre todo brindarles la certeza de quererlos escuchar.

Otra técnica que se usó fue la observación participante, la cual es una técnica que permite observar detalladamente todo lo que sucede y te hace partícipe integrándote a las actividades de la comunidad (Guber, 2001). La observación participante podría considerarse incluso como el rasgo más característico de la investigación etnográfica. Mediante la observación participante:

El investigador puede observar y registrar desde una posición privilegiada cómo se hacen las cosas, quiénes las realizan, cuándo y dónde. Ser testigo de lo que la gente hace, le permite al investigador comprender de primera mano dimensiones fundamentales de aquello que le interesa de la vida social. (Restrepo, 2016, p. 39)

Con la observación participante, se pudo encontrar las respuestas a todo aquello que no fue posible obtener con las entrevistas. Por su parte Encinas (1994, p. 49) dice que la observación participante “permite la intensificación de las relaciones que se establecen entre los sujetos investigados y el investigador”. Cuando el investigador se involucra en las actividades de la comunidad, se abre asimismo las puertas para ganar la confianza de los habitantes, sin embargo, no hay que olvidar que aun cuando el investigador está participando lo hace con el objetivo de observar y registrar los datos (Guber, 2001, p. 23).

Asimismo, se empleó como apoyo un diario de campo o bitácora, es como un diario personal, el cual debe contener una descripción del lugar, eventos o contextos que se consideren relevantes (Hernández, Fernández y Baptista 2014, pp. 373-374). Del mismo modo se incluyeron grabaciones o acervos fotográficos. Como muestras se tomaron en cuenta las siguientes:

Muestra en cadena o por redes, también conocido como bola de nieve. Esta muestra me permitió identificar a personas clave que contaban con la información que se necesitaba, en este caso los mitos de ambos cerros. Tal como indica Hernández et, al. “se les pregunta si conocen a personas que puedan proporcionar datos más amplios, y una vez contactados, los incluimos también” (2014, p. 388). En el caso de Zongozotla fue un poco más práctico identificar a las personas clave, ya que pertenezco a ese municipio, pero en Atlequizayan e Ignacio Allende fue un

poco más complejo, pero mediante la presidencia pude obtener la lista de las personas clave; el otro inconveniente que se presentó fue que a veces no coincidía con las personas pues ya se habían ido a trabajar al campo.

2.5.3. Universo de estudio

La investigación se realizó en tres poblados totonacos: Zongozotla, Atlequizayán e Ignacio Allende (Concepción). En este sentido me parece pertinente aclarar por qué estos tres pueblos. El cerro *Cozoltepetl* ubicado en Zongozotla, es un paisaje cultural e identitario para los habitantes de este municipio, de él se narran mitos, como el del penacho. Este relato involucra al municipio de Atlequizayán, dado que el penacho cayó en ese lugar el cual sería *Xkajak Sipi*, así lo conocen los habitantes de Atlequizayán. De Ignacio Allende (Concepción) se narra en el mito que los habitantes son parte de Zongozotla.

2.5.4. Zongozotla

La investigación se realizó en los municipios de Zongozotla, Atlequizayán y su comunidad Ignacio Allende, sin embargo, le dedicaré más tiempo al municipio de Zongozotla dado que se desarrolla ahí la investigación a profundidad, sin embargo, no significa que los demás pueblos no merezcan el espacio para hablar sobre sus aspectos históricos y culturales recopilados desde la etnografía. Cabe señalar también que me compartieron fotografías antiguas de la historia de Zongozotla, sin embargo, se debe advertir que no se tiene información de qué años daten, por lo que se colocó la fecha en la que me fueron proporcionadas.

Con este apartado se pretende situar al lector donde se llevó a cabo la investigación, pero sobre todo compartir desde la mirada de las comunidades los procesos históricos que vivieron, por lo que se exhorta a quitarse los filtros para poder vislumbrar el proceso histórico que los pueblos originarios han tenido que vivir para poder estar en el presente. Aquello que fueron, no es más que un reflejo de lo que son ahora. Para ello, se aborda en primera instancia el municipio de Zongozotla.

Zongozotla, se ubica en la Sierra Norte del Estado de Puebla. Se trata de un pueblo totonaco. Su nombre se deriva del vocablo náhuatl y de las palabras “*tzontli*” cabellera, cumbre, altura y “*cozol*”, contracción de Cozoltepetl, Cerro de Cozol, y “*tlan*”, junto, cerca; que significa “Junto a la cumbre del (cerro) Cozol”. La segunda interpretación señala que la palabra final “*tlaque*” indica abundancia y significa “Cumbre donde hay muchos árboles de trementina u ocote” (INAFED, s.f.).

El nombre de este pueblo en el vocablo totonaco es *Aklalhnanti* que significa “los de cabellos rubios”. Y etimológicamente, la palabra *Aklalhnanti* se integra de la siguiente manera. *Ak* significa “cabeza” mientras que *Lalh* es gasparo o colorín (ver figura 6) y *Nanti*²⁹ es amarillo. Esta flor también es conocida como *Tzompantli*, de las palabras nahuas donde *Tzontli* significa “cabeza o cráneo” y *Pantli* quiere decir “hilera o fila” interpretándose como “hilera de cráneos” (Lizama, 2018).

Y es que se dice que hace años, los primeros habitantes de este pueblo tenían los cabellos rubios, en la actualidad hay niños y personas que tienen el cabello en ese tono y otros de color rojizo. El nombre de Zongozotla tanto en la primera como en la tercera interpretación, se puede observar que la palabra “cabellera” o “cabeza” no sólo hace referencia a la descripción del topónimo sino a su vez define lo simbólico, ya que en los relatos que se narran en este poblado se enfatiza el penacho del cerro Cozoltepetl, es decir, un objeto que va en la cabeza del guerrero Cozol.

²⁹ Ver en García, R. “Cerro Cozoltepetl: Akgpixi: símbolo identitario y atractivo turístico. Zongozotla 2014” p. 69.

Figura 6. Flor conocida como gasparo o colorín.



Nota. los pueblos totonacos de la sierra consumen esta flor preparada en diversos platillos. Fuente: Lizama (2018). <https://reporteroshoy.mx/wp/tzompantli-ideal-para-aliviar-el-dolor-de-muelas-y-el-insomnio.html>

El INFADED (s.f.) indica que la fundación de Zongozotla fue efectuada por totonacas y otomíes. Este pueblo según Trejo (2000), ya estaba fundado antes de la llegada de los españoles. En realidad, poco es lo que se sabe de este pueblo, los datos que pueden ser de utilidad son los trabajos realizados por García (1987) y aunque él también menciona que casi no hay datos que hablen de Zongozotla, lo que ha incorporado y analizado en su investigación representa para mí una información muy valiosa, pues me permitirá conocer los procesos históricos que ha vivido este pueblo.

García (1987) puntualiza que un tal Domingo de Sotochan fue cacique³⁰ de Zongozotla en el año 1563, indica también que en 1590 había dos posibles

³⁰ Cacique en la lengua totonaca se dice *Matamujunu*.

caciques: Don Fernando de Suero y Domingo de Soto. El primero reclamaba su puesto de cacicazgo que le pertenecía por herencia, pero que se lo habían usurpado desde que éste era un niño por el segundo cacique. Tras una investigación que mandó a realizar el alcalde mayor se pudo conocer que el padre y abuelo de Don Fernando de Suero fueron *tequitlatos*³¹, considerando que este puesto era de alto rango, el virrey le concedió la petición a Don Fernando. El autor propone que Domingo de Soto pudo haberse tratado del mismo Domingo de Sotochan.

Zongozotla como pueblo sujeto de Hueytlalpan, tenía que dar tributo y éste consistía en lo siguiente:

Durante el año de 1554, por orden de los Presidentes y oidores de la Audiencia se quito de la provincia de Tlatlahuquitepec los pueblos de “Cencozotlan y Escayameco” que fueron agregados a Teotlapa-Gueytlapa a pagar sus tributos, contribuyendo “Istayameco con catorce mantas y el segundo Tzoncozotla con tres mantas y tres piernas cada cuatro meses” ... Pero en otra noticia se agrega que en 1556 Tzoncozotla e Iscaameco “tributaban juntos cinco cargas de manta más quince mantas más”. (Carrión, 1965, p. 32 citado en Trejo, 2000, p. 25)

Como se ha mencionado al inicio de este capítulo, tanto Tlatlahuquitepec como Hueytlalpan, peleaban por Zongozotla para tenerlo controlado, fue hasta mediados del siglo XVI que quedó sujeto a Hueytlalpan (García, 1987) y continúa al enfatizar que:

(...) a principios del siglo XVIII Zongozotla reclamó su derecho a ser pueblo de por sí por tener más de cien habitantes. No parece que haya habido un particular enfrentamiento con la cabecera. La petición de Zongozotla fue atendida y su erección como pueblo independiente tuvo lugar entre 1704 y 1709. En lo eclesiástico, sin embargo, continuó dependiendo de Zapotitlán. (García, 1987, p. 291)

³¹ Del vocablo náhuatl y que hace referencia a aquella persona que tiene el cargo de recaudar tributos y distribuir tequios (trabajos) a los indígenas.

La independencia de Zongozotla no duró mucho tiempo, pues luego de separarse de Hueytlalpan quedó adscrita a Zapotitlán y como el mismo autor menciona, no hay información que explique el anexo. Por su parte, Trejo (2000) expone que tal suceso se derivó a partir de 1821, cuando los pueblos exigieron su separación de las cabeceras:

(...) la geografía política de la sierra sufrió un nuevo reacomodo, muchos de los pueblos que habían logrado su independencia, fueron una vez más sometidos a sus antiguas cabeceras. Este fue el caso de Zongozotla, que, bajo las nuevas leyes constitucionales, volvió a ser sujeto del actual municipio de Zapotitlán. (Trejo, 2000, p. 26)

Los habitantes de Zongozotla recuerdan lo mucho que sufrieron cuando dependían de Zapotitlán. Los explotaban mucho pues trabajaron para sus caciques y no les pagaban más que con refino y un puño de maíz. A los bebés se les llevaba cargando en la espalda, cuando éstos lloraban porque querían lactar, las madres les untaban refino en la boca para que durmieran. De esta manera, las madres podían seguir trabajando sin descansar. Durante el trabajo de campo se pudo conocer que en Zongozotla existió mucha pobreza, en palabras de Don Mariano (Comunicación personal, 19 de noviembre de 2019), puntualiza lo siguiente:

Me contó mi papá que había mucha pobreza. No había comida y anteriormente se iban caminando hasta Coyutla y Zozocolco para traer maíz. Los abuelos sufrieron mucha pobreza, sólo contaban con cinco metros de lote. Su caza era de zacate. Cuando empezó a ver dinero en el año de 1940 ya les pagaban con dinero, el sueldo fue de 75 centavos, porque antes les pagaban con maíz. Después el sueldo subió a \$1.20 y luego a \$1.50. Hoy nosotros no estamos acostumbrados con el sueldo, antes los abuelos sufrieron de verdad³².

A pesar del maltrato que sufrían no podían darse el lujo de renunciar, pues tenían hijos que alimentar. Mi tía que ya falleció nos relató con un sentimiento de

³² Información compartida por Don Mariano Francisco, de 80 años de edad, campesino y habitante de Zongozotla.

nostalgia que cuando era niña, cuando comenzaba a oscurecer iba junto con sus hermanitas al camino real a esperar a sus papás, pues según lo indica ella, los padres dejaban a sus hijos y se llevaban a los que apenas tenían escasos meses a un año. Los hermanos se cuidaban entre ellos y en la ausencia de los padres salían a buscar qué comer, como frutos o bayas. En el camino real no sólo estaba ella con sus hermanitas, había muchos niños esperando a sus padres. Cuando los veían llegar, los niños gritaban con alegría: - ¡Ya vienen! -. Todos los padres de familia llegaban tambaleándose pues en Zapotitlán les daban aguardiente³³. Se regresaban a sus casas con sus padres y las señoras ponían su nixtamal y lo molían con el metate. A cada hijo le tocaban cuatro tortillas con su terrón de sal, es decir, dos tortillas en la mañana y dos en la noche, rara vez se comía frijoles, lo que más se consumía eran quelites, sobre todo los llamados mafafa³⁴.

La vida sin duda fue difícil no sólo para los habitantes de Zongozotla, sino en la mayoría de los pueblos de la sierra, pues los caciques se aprovechaban de la necesidad de las personas. Incluso en el mismo municipio de Zongozotla cuentan los abuelos que los adinerados (*Ihuwan* en el vocablo totonaco) les quitaban las escrituras de sus terrenos a base de engaños y los forzaban a comprar en la tienda de los caciques, de esta manera el dinero con que se les pagaba a los indígenas como sueldo, regresaba a manos de los patrones. No obstante, el gobierno también provocó pobreza, de hecho, fue la causa principal, ya que exigía tributos tanto a solteros como a viudas (García, 1987). Otro aspecto que afectaba era en la siguiente según don M. Francisco (comunicación personal, 19 de noviembre de 2019):

Con el cambio de gobierno y el que entraba como presidente de México decidían cambiar el rostro del billete y el dinero que habíamos ahorrado lo tirábamos, pues ya no valía. Los presidentes nos dejaron en la pobreza

³³ En la actualidad, cuando se les pregunta a los abuelos por qué tomaban aguardiente, mencionan que al consumirlo les calentaba la sangre y no sentían cansancio, pues de Zapotitlán a Zongozotla iban cargando mazorcas de maíz y algunas mujeres además de las mazorcas llevaban a sus hijos en el regazo con un rebozo. Ya que como lo indica Don Mariano Francisco: *-Nosotros llorábamos, muchas mujeres lloraban en el camino porque no aguantaban.*

³⁴ Planta comestible, conocida en la lengua totonaca como *paxnikak*.

El sufrimiento que padecían no sería para siempre, pues en 1880 Zongozotla se separaría de Zapotitlán (Trejo, 2000), pero seguirían compartiendo la misma iglesia católica y antes de su independencia los abuelos enfatizan que fueron los de Zongozotla quienes construyeron el puente viejo de Zapotitlán. Esto nos advierte que los exprimieron para realizar arduas tareas. Durante el recorrido que realizó Moisés Sáenz en el año 1929 en la Sierra Norte de Puebla pudo conocer Zongozotla y observó que:

Pero las gentes de este pueblo no se ríen ya, mucho menos con aquella risa contagiosa de las máscaras de antaño. Los de hoy son mansos y apáticos, su vestido es blanco, pero andan siempre sucios (..) los hombres son víctimas del aguardiente; pasan borrachos la mayor parte del día. (Sáenz, 1988, p. 142 citado en Trejo, 2000, p. 11)

La explotación que sufrieron los habitantes de Zongozotla tanto en su propio pueblo como en el vecino les sirvió de motivación para salir adelante. Ya no tenían nada que perder. M. Francisco (comunicación personal, 19 de noviembre de 2019) comenta lo siguiente:

Por el año de 1952 o 1953 comenzamos a trabajar y el sueldo ya era \$2, \$3. A los 18 años, el sueldo llegó a los \$5, era mucho para nosotros. En 1965 a 1970 el café mejoró nuestras condiciones. Los ingenieros nos enseñaron a sembrar café.

La caficultura se convirtió en la actividad económica preponderante del pueblo hasta la actualidad. Los habitantes comenzaron rentando los terrenos y con el buen precio del café tuvieron la posibilidad de comprar tierras incluso en Zapotitlán (Fig.7). La demanda del café pronto hizo que el gobierno volteara a ver la caficultura como una actividad productiva, como el caso del entonces presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) "... su gobierno apostó a una "vía agraria campesina" como modelo para un desarrollo rural, ya que vio en los ejidatarios y en la economía doméstica la capacidad de manejar cultivos agroindustriales, entre ellos el café..." (Valdez, 2014, p. 62).

Figura 7. *Habitantes de Zongozotla yendo al corte de café.*



Fuente: Fotografía tomada por Rosa García García, en el kiosco de Zapotitlán (2019).

Como se observa en la fotografía que data del año 1951, las mujeres zongozoltecas ya tenían una participación activa en los trabajos del campo, hasta hoy en día. Los bultos de café que cortaban los traían cargando en la espalda con la ayuda de un mecapanal, hasta traerlos a Zongozotla. Con el paso del tiempo, las casas ya no eran de zacate, los habitantes empezaron a construir sus casas de block y teja. La economía fue mejorando y sobresalieron más que Zapotitlán, incluso este pueblo le empezó a vender terrenos a Zongozotla. En el trabajo de Trejo (2000) menciona lo siguiente:

(...) la comercialización del café ha promovido la circulación y acumulación de capital en manos de pequeños productores. Esta acumulación acompañada de una ética religiosa que promueve el trabajo y ahorro (ética

protestante), ha permitido que muchas familias adquieran tierras. El crecimiento económico del municipio se hace evidente cuando se contabiliza la cantidad de terrenos que gente de Zongozotla tiene en Zapotitlán y Huitzilán principalmente. (p. 14)

La cafecultura no sólo permitió colocar a los habitantes en condiciones favorables, hablando económicamente, sino que formó parte de la cultura zongozolteca, pues gracias a este cultivo se auto-emplearon y dejaron de depender de un patrón, ya que la mayoría de los habitantes adquirieron terrenos.

Los habitantes lograron salir del estancamiento en el que se encontraban, el esfuerzo y el trabajo colectivo lo hicieron posible. En cierta forma fue muy relevante la llegada del protestantismo, dado que a pesar de que había una iglesia católica no fue suficiente para levantar el ánimo a la población originaria, como lo hizo Peter Ashman quien encabezó la primera construcción del templo en Zongozotla según indica Trejo (2000). Asimismo, este autor menciona que los habitantes “asumen y admiten que, gracias al protestantismo, mucha gente ha dejado de tomar y que, gracias a esto, las familias han podido acceder a mejores condiciones de vida (...)” (p. 10).

Ya que hablamos de religión, cabe señalar que la población católica seguía dependiendo de Zapotitlán, pero también continuó peleando por tener su propia parroquia, sin embargo, “la mayoría de los sujetos que se independizaron en el siglo XVIII eran demasiado pequeños como para siquiera soñar con tener un párroco propio” (García, 1987, p. 299). Si hay algo que caracteriza al poblado de Zongozotla, es su organización social, pues para lograr lo que se proponen por el bien de la comunidad, se unen y caminan todos en una misma dirección. En este sentido, A. Ponce (fig. 8), fue el pionero para la construcción de la iglesia.

Figura 8. *Don Aurelio Ponce Francisco*



Nota. Habitante de Zongozotla, pionero en la construcción de la iglesia católica. Fuente: Fotografía tomada por Raquel García García (2019).

Y a continuación comenta cómo se organizaron:

Construimos la iglesia en 1967, fuimos por arena de río. En 1968 se coló la mitad de la iglesia y en el año 1969 se coló la otra parte. Fue un trabajo colectivo. Los hombres íbamos desde las dos de la mañana. Y cada mes venía el padre. No había santísimo, el padre Colín donó el santísimo. Pedíamos parroquia, pero nos negaron la autorización. (comunicación personal, 18 de noviembre de 2019)

La tarea inició al realizar colectas en cada uno de los hogares, el concepto en ese entonces era de \$6, un día de trabajo. Asimismo, aportaban un huacal de mazorca y que las mujeres picaban y desgranaban en la iglesia para después

venderlo. De esa manera obtuvieron recursos para empezar la construcción. Se realizaron faenas que consistían en trabajos arduos como ayudante de albañil, quebrar piedras y cargar arena³⁵ (figura 9).

Figura 9. *Construcción de la iglesia católica en Zongozotla.*



Nota: Se desconoce la fecha en la que se tomó la fotografía, por lo que se considera el año en que fue proporcionada. Fuente: Fotografía proporcionada por Yelena Francisco (2020).

A pesar de tener su propia iglesia, nunca se les resolvió la petición de que fuera parroquia, pero empezaron a recibir la visita de un sacerdote que iba cada cierto tiempo. Trejo (2000) puntualiza lo siguiente:

Para el caso del templo católico, éste tiene el grado de capilla y depende de la parroquia de Zapotitlán de Méndez. El párroco visita el municipio cada vez

³⁵ Información proporcionada por Yelena Francisco *Cano*, habitante de Zongozotla.

que alguien le paga la misa o en fechas especiales. Antes acudía una vez por semana, los miércoles, pero hubo pleitos entre las autoridades de la iglesia, los catequistas y el sacerdote, que resultaron en la determinación de dejar por un tiempo. Ahora sólo acude por encargo. (Trejo, 2000, p. 13).

Anteriormente sólo se recibía la visita del párroco de Zapotitlán, sin embargo, en la actualidad, el párroco de Huitzilan también acude a realizar misas, entre ambos se turnan ya que el de Zapotitlán atiende las iglesias de Tuxtla, Nanacatlan, además de la iglesia de Zapotitlán. Mientras que el otro párroco celebra las misas en las iglesias de las comunidades que pertenecen a Huitzilan³⁶, ambos acuden los domingos a Zongozotla a celebrar la misa, uno inicia el sermón de la mañana y el otro lo culmina en la noche. En cuanto a la educación, no todo fue negativo en Zongozotla, pues en el año 1920 se fundó un internado para jóvenes indígenas llamado “Agustín Pozos” (Trejo 2000). Ver figura 10.

³⁶ Por el año 2014, el párroco de Huitzilan Martín, vivía en la iglesia de ese pueblo, pero se dice que tras exhortar a los habitantes a defender sus tierras de la organización Antorcha Campesina, se le unió la comunidad entera. Sus palabras borraron los colores de los partidos y la religión, tanto testigos de Jehová como protestantes se aliaron. A partir de ello, empezó a recibir amenazas por parte de la organización y del que entonces fungía como presidente municipal. Por lo que el arzobispo Víctor Sánchez decidió cambiarlo de parroquia, y los habitantes dejaron la revolución que recién iniciaba. A partir de ese conflicto, se decretó que ningún sacerdote viviría en la parroquia de Huitzilan, sino en la de Zapotitlán junto con el párroco de este poblado.

Figura 10. *Internado Indígena “Agustín Pozos” en Zongozotla*



Fuente: Fotografía proporcionada por Yelena Francisco (2020).

Según Greaves (1999, p. 371) “el internado representaba la única oportunidad real para que el indígena cursara estudios más avanzados”. Los internados o centros se establecieron en los siguientes estados: Chiapas, Oaxaca, Yucatán, Puebla, Michoacán, Hidalgo, Sonora, Veracruz, San Luis Potosí y Chihuahua (Greaves, 1999).

Y es que en el internado “Agustín Pozos” se enseñaban diversas actividades, tal como lo indica Evaristo García, un exalumno:

Cuando entré al internado tenía 10 años. En el internado enseñaban distintas actividades como atletismo, basquetbol, salto de longitud, de altura, lanzamiento de jabalina, de disco, box, béisbol, danzas (fig. 11), agricultura, panadería, música (fig. 12), albañilería, carpintería, artesanías (fig.13), y el alumno al ingresar decidía que actividad u oficio quería aprender y ya no podían cambiar. El gobierno nos daba uniforme, zapatos, jabón y cada mes nos mandaba supre (dinero que mandaba el gobierno a cada alumno, en la

actualidad conocido como beca). Nos daban alimentación y teníamos cocineras, había dormitorios, y lavanderías. Había toque de queda para dormir, toque de diana para despertar y solo teníamos 10 minutos para lavarnos la cara. De ahí nos teníamos que formar en la cancha por pelotón de 10 en 10. Para almorzar nos llamaban con corneta. El sargento era compañero alumno, de la misma edad. Y no podías ir a tu casa. Cuando venían visitas como candidatos, lo recibíamos con banda de viento o con cornetas (fig. 14), cuetes, danzas y con comida y con collar de flores. Había alumnos hasta de México, Huauchinango, Veracruz, de comunidades vecinas también como Huehuetla y Olintla. Había alumnos hasta de 15 años. (Comunicación personal, 10 de diciembre de 2020).

Figura 11. *Alumnos del internado danzando.*



Nota. Danza de los españoles. Fuente: Yelena Francisco (2020).

El gobierno mandaba a los internados o centros herramientas para la agricultura, animales de granja, medicamentos, libros e instrumentos musicales (Greaves, 1999, p. 381).

Figura 12. *Alumnos del internado tocando instrumentos musicales.*



Fuente: Fotografía compartida por Yelena Francisco (2020).

Figura 13. *Alumnos del internado haciendo sombreros de palma.*



Nota. Alumnos de aproximadamente 15 años de edad, foráneos, en el taller de artesanía. Fuente: Fotografía proporcionada por Yelena Francisco (2020).

De acuerdo con los habitantes, en el internado ingresaron también hijos de mestizos, y muchos venían de otros lugares. Tal como lo indica Greaves:

De acuerdo con las normas de organización podían ingresar exclusivamente indígenas, de ambos sexos, entre 12 y 18 años de edad. No había condiciones de escolaridad: se matriculaban desde analfabetos, incluso monolingües, hasta aquellos que hubieran cursado el tercer grado de educación elemental. El personal docente debía estar integrado por un director, uno o dos maestros de taller, además de personal administrativo y de servicio (...). (1999, p. 372)

Figura 14. *Alumnos recibiendo con banda de guerra a visitante.*



Fuente: Fotografía proporcionada por Yelena Francisco (2020).

No obstante, el internado dejó de funcionar a mediados de los setenta y se convirtió en albergue (fig. 15). De acuerdo con Salazar (2012), el albergue fue construido por la Dirección General de Educación Indígena. Sin embargo, éste

también desaparecería en el año 1993 (Trejo, 2000). Por su parte, Greaves enfatiza que “la falta de recursos económicos y el mal estado de algunas de ellas obligaron a su clausura” (1999, p. 372).

Figura 15. Niños comiendo en el albergue, Zongozotla.



Fuente: Fotografía proporcionada por Yelena Francisco (2020).

Actualmente, Zongozotla cuenta con seis instituciones académicas. Un preescolar indígena bilingüe “Lázaro Cárdenas”, un kínder “Cri-Cri”, dos escuelas primarias: “Manuel Pozos” y “Gregorio Torres Quintero”, una secundaria técnica “N° 48” y un bachillerato General Oficial “Próceres de la Sierra”. Según datos de DataMéxico (2020) había un total de 4, 902 habitantes. Este pueblo ha tenido un crecimiento importante (ver fig. 16 y 17) y ya tiene comunidades como Tapula, Zotik y Ejido Atlipopoca (Secretaría de Desarrollo Social, 2013). Como paisaje cultural destaca el cerro *Cozoltepetl*. Su clima es templado húmedo y semicálido subhúmedo con lluvias todo el año, (INAFED, s.f.). A finales del siglo XIX quedó

bajo la jurisdicción del Distrito de Tetela (INFADED, s.f.). Los pueblos con los que colinda son los siguientes:

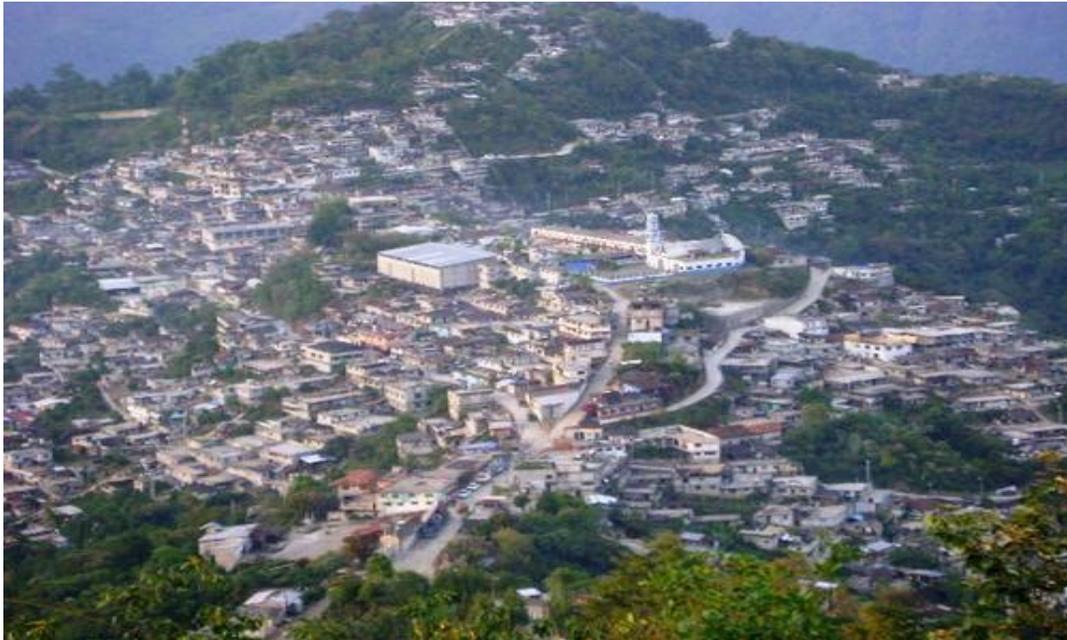
Al Norte con Zapotitlán de Mendaz y Camocuatla, al Sur con Cuatempan y Huitzilan de Serdán, al Este con Zapotitlán de Méndez y Huitzilan de Serdán y al Oeste con Tepezintla y Tepango de Rodríguez (INAFED, s.f.). Uno de sus principales ecosistemas son los bosques de liquidámbar, se caracteriza además por conservar la mayor parte de su vegetación que son los bosques de mesófilo de montaña. Asimismo, abundan los bosques de pino, encino y ocote. Dentro de su fauna habita una variedad de reptiles, temazates, jabalíes, tigrillo, armadillo, tejón, zorra, mapache, tuza real o coatuza, zorrillo, oso hormiguero, el marto, liebre, conejos ardillas, onza y diversas aves (INAFED, s.f.). Su fiesta patronal es el 8 de diciembre, se le celebra a la Inmaculada Concepción, la última feria que se realizó fue en el año 2019 (fig. 18), ya que por la pandemia causada por el Covid-19, en 2020 se canceló la celebración como se acostumbraba (fig.19).

Figura 16. *Zongozotla (antes)*



Fuente: Fotografía proporcionada por Yelena Francisco (2020).

Figura 17. Zongozotla en la actualidad.



Fuente: Facebook: "Zongozotla Puebla" (2012).

Figura 18. Feria patronal de Zongozotla, 2019



Fuente: Fotografía tomada por Raquel García García (2019).

En contraste con la feria de 2020:

Figura 19. *Feria patronal Zongozotla, 2020*



Fuente: Fotografía tomada por Raquel García García (2020).

Muchas de las actividades que se realizaban año con año se cancelaron, tales como las mayordomías, bailes, eventos deportivos y sociales, entre otros. Un dato interesante que valdría la pena recalcar es que, a diferencia de Ignacio Allende, la población de Zongozotla se ha ido fragmentando en diversas religiones. En la fotografía se logra observar que incluso en la feria patronal acuden pocas personas a la iglesia católica. Si bien es cierto, que la llegada del protestantismo a Zongozotla propició un cambio en cuanto a la calidad de vida de los habitantes, también ha fragmentado las creencias en torno a las deidades señalándolos como “cosa del diablo”, pero sobre todo las prácticas y discursos en torno a las narraciones señaladas como “simples cuentos”.

2.5.5. Atlequizayán

La razón por la que se habla de este pueblo es porque se encuentra ahí el penacho del cerro *Cozoltepetl* según el mito narrado en Zongozotla, por lo que se considera imprescindible conocer la historia de este pueblo, así como sus datos demográficos.

Atlequizayán se encuentra en la Sierra Nororiental del Estado de Puebla. Al igual que Zongozotla, es un pueblo totonaco. Su nombre se deriva del náhuatl *Atl: agua y Quiza: salir y Yam: Lugar* y se traduciría como “Salidero de agua” (INAFED, s.f.). Referente a este municipio se tienen escasos datos históricos. García (1987) en su trabajo apunta que:

En 1706 los indios de Atlequizayan, por boca de sus procuradores o abogados, presentaron un escrito diciendo que entre ellos había 180 familias y “bastantes caciques principales de razón y gobierno”, y que tenían por sujetos a Caxhuacan, Ocelonacaxtla, San Martín y La Concepción, localidades que según entendemos, pertenecían a Hueytlalpan. (p. 298)

Este pueblo era sujeto de Hueytlalpan, pero según indica García (1987) se separó de Hueytlalpan en el año 1799. Y según datos del INAFED (s.f.) se consolidó como municipio libre el 13 de abril de 1935. Por otra parte, indica que colinda al Norte con Caxhuacan, al Este con Jonotla, al Sur con Zoquiapan y al Oeste con Ixtepec.

Atlequizayán a diferencia de Zongozotla, es un pueblo pequeño (véase fig. 20), el Plan de Desarrollo Municipal de Atlequizayan 2018-2021 (S.f.), señala que la decreción se debe a la migración pues en el año 2015 se registraron 2, 592 habitantes mientras que en el año 2010 tenía un total de 2,833 habitantes. Tiene dos localidades Ignacio Allende (Concepción) y Patiy (SEDESOL, 2013). Su clima es semicálido subhúmedo con lluvias todo el año. El principal cultivo es el maíz, algunos ya se dedican a la caficultura, lo que más se acostumbra a sembrar es jitomate y cilantro que venden en el mercado de Ixtepec. Su feria patronal es el 8 y 29 de septiembre, su santo patrono es San Miguel Arcángel.

Los principales ecosistemas que destacan son los bosques de encino, así como cedros y caoba. Entre su fauna se destaca el armadillo, tlacuache, el tejón, jabalí, víboras y diversidad de aves (INAFED, s.f.). Uno de los paisajes culturales que sobresale de Atlequizayán, es el cerro *Xkajak Sipi* (fig. 21), ubicado entre el cañón de este pueblo y Zoquiapan, en medio del río Zempoala.

Figura 20. *Atlequizayán.*



Fuente: Fotografía tomada por Raquel García García (2019).

Figura 21. *Cerro Xkajak Sipi*



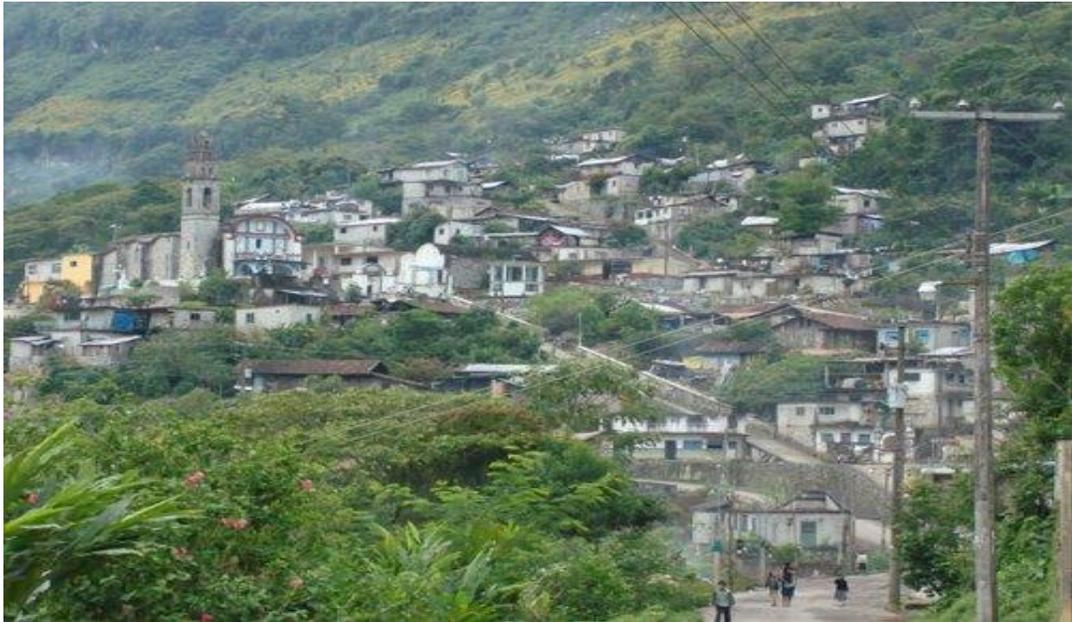
Fuente: Raquel García García (2019).

2.5.6. Ignacio Allende (Concepción)

Esta pequeña comunidad ocupa un lugar importante dentro de la investigación ya que según los habitantes de Zongozotla, los de Ignacio Allende, son sus paisanos de acuerdo al mito que se aborda en el capítulo tres.

Si de Atlequizayán no se tiene mucha información, de Ignacio Allende se sabe poco. Según la Enciclopedia de Municipios por el INAFED (s.f.) se conoce que Ignacio Allende pertenece a Atlequizayán y es más pequeño que su cabecera (fig. 22). La población de Ignacio Allende, registrada en el año 2020 es de 1,034 habitantes, se ubica a 1.2 kilómetros de su cabecera Atlequizayán (Pueblos América, s.f.).

Figura 22. *Ignacio Allende (Concepción)*



Fuente: Vazquez Kgawas (s.f.).
<https://mexico.pueblosamerica.com/foto/ignacio-allende-concepcion>

La población de Ignacio Allende se dedica al cultivo de cacahuate, cilantro y diversos quelites que venden en el mercado de Ixtepec y Zongozotla. De hecho, son quienes hacen la plaza en Zongozotla, ya que los habitantes de este municipio tienden a ahorrar comprando sólo lo necesario, específicamente quelites. El 100 % de la población de Ignacio Allende es indígena (Pueblos América, s.f.). El nombre agregado “Concepción” se debe a que es la patrona del pueblo “la Inmaculada Concepción”³⁷ asignado por los españoles durante la colonización. Podemos entender el contexto histórico impuesto, mediante la propuesta de García (1987), quien apunta lo siguiente:

En ocasiones el nombre del santo patrono oscurecía incluso al topónimo nativo, cosa que era común en localidades pequeñas. Y no era raro que el nombre del santo de la cabecera se usara para designar a todo el *altepetl*, lo

³⁷ La Inmaculada Concepción es la misma patrona de Zongozotla, por eso los habitantes de Zongozotla apuntan que se trata de un mismo pueblo, por tantas similitudes.

que tal vez no era muy grato para los habitantes de los sujetos, que tenían sus propios y diferentes santos. (p. 277)

He escuchado que los propios habitantes de Ignacio Allende, pueblos colindantes, y hasta en Zongozotla, no usan el nombre del topónimo sino el de la Santa Patrona del pueblo: la virgen de la Concepción. La feria patronal es el ocho de diciembre igual que en Zongozotla pues se trata de la misma patrona. Año con año se celebra con actividades culturales y deportivas, pude presenciarlo en diciembre de 2019 (fig. 23), fue una feria patronal esperada, sin embargo, en el 2020 no iba a ser lo mismo por la pandemia del Covid-19, o al menos eso supuse.

Figura 23. Feria patronal de Ignacio Allende, 2019.



Fuente: Fotografía tomada por Raquel García García, 2019.

No obstante, me dirigí hacia Concepción el 8 de diciembre de 2020 para observar qué cambios había, esperaba encontrarme la iglesia con un vacío total, pero fue lo contrario. Antes de llegar a la desviación que lleva a Concepción se escuchaban los cohetes, y habitantes de Tuxtla se dirigían caminando a esta fiesta.

La escena que observé al llegar a la iglesia fue impresionante, había danzas (aunque menos que en el 2019) y personas de Atlequizayán, Ixtepec, San Martín, Tuxtla y Nanacatlan. La iglesia estaba abierta y recibía a muchos feligreses (fig. 24).

Figura 24. *Feria patronal de Ignacio Allende (Concepción) 2020.*



Fuente: Fotografía tomada por Raquel García García, 2020.

Los escasos templos en Concepción pueden servirnos como uno de los elementos para explicar por qué hay aún muchos feligreses. La mezcla del catolicismo actual y la religión mesoamericana hace posible la realización de estas prácticas como las danzas, el ritual, la creencia en deidades y atribuirle vida a la naturaleza, hecho que con el protestantismo no sería posible.

2.5.7. Población de estudio

Para la recopilación de mitos en los tres poblados, se consideró en un primer momento a las personas de la tercera edad, pues son ellas quienes mantienen latentes las narraciones, con ello se pudo conocer también cuál era la perspectiva que tienen de los cerros. No obstante, se entrevistó también a jóvenes y adultos para identificar si mantienen los mitos, de esta manera se pudo observar en qué incide su desconocimiento; al mismo tiempo se pudo conocer las concepciones que tienen de ambos cerros a partir de las experiencias vividas al momento de ascender, o a través del sentido de apropiación (ver tabla 1).

Tabla 1. Número de personas que proporcionaron mitos y cosmovisiones.

| Municipio/ Comunidad | Personas que conocen los mitos | Personas que compartieron su percepción | Tercera edad | Adultos | Jóvenes |
|------------------------------|--------------------------------|---|-----------------|-----------------|-----------------|
| Zongozotla | 19 | 19 | 8 | 6 | 5 |
| | | | (67-83) Edad | (45-64) Edad | (20-30) Edad |
| Atlequizayan | 15 | 15 | 9 | 5 | 1 |
| | | | (70-88) Edad | (31-59) Edad | (25) Edad |
| Ignacio Allende (Concepción) | 5 | 5 | 4 | 1 | 0 |
| | | | (69-78) Edad | (31) Edad | – |
| Sub-total | 39 | 39 | 21 | 12 | 6 |

Fuente: Elaboración propia a partir de la aplicación de las entrevistas.

En la tabla 1 se muestra que de los tres poblados 35 personas conocen los mitos, de los cuales la mayoría son de Zongozotla con 19 personas (ocho abuelos, seis adultos y cinco jóvenes). En cuanto a Atlequizayán hay un total de 15 personas (9 abuelos, cinco adultos y un joven). Por último, en Concepción hay cinco personas (4 abuelos, 1 adulto y ningún joven). Cabe destacar que, con los entrevistados al narrar los mitos, se identificó la manera en que perciben y qué sentido de apropiación tienen con los cerros.

2.5.8. Criterios de selección

Para la selección de la población se consideraron las siguientes características:

Tabla 2. Muestra y características de la población de estudio.

| Muestra | Características |
|---|---|
| Jóvenes (mujeres y hombres) | Que les guste interactuar con la naturaleza, que practiquen la agricultura, cacería o pesca. Edad (20-30) |
| Adultos (mujeres y hombres) | Campeños (as), que practiquen la agricultura, cacería o pesca. Edad (30 a 65). |
| Personas de la tercera edad (mujeres y hombres) | Que sean campesinos (as), que hayan o continúen practicando la cacería o la pesca (caso hombres). Edad (66 a 85). |

Fuente: Elaboración propia.

Una de las razones principales por las que se tomaron en cuenta las características de que fueran campesinos (as) o cazadores es porque al realizar esas actividades los conlleva a interactuar con la naturaleza. Asimismo, se consideró a las mujeres porque también conviven con la Madre Tierra al ir al campo a trabajar, quizá hasta con un sentido de respeto más profundo. En el caso de los jóvenes se especificó que fueran jóvenes y señoritas que les gustara interactuar con su entorno natural, dado que los encuentros con las deidades suceden en el medio natural y en su mayoría son los jóvenes quienes suelen encontrarlos porque a menudo transgreden a la naturaleza. En esta última población se analizaron las vivencias y aprendizajes que han adquirido, así como las perspectivas que tienen de ambos cerros.

2.5.9. Etapas de la investigación

La investigación hasta ahora se ha efectuado mediante tres etapas. La primera fue un diagnóstico, la segunda una revisión teórica y la tercera una segunda recopilación de mitos a través de trabajo de campo.

El diagnóstico se realizó del 18 de noviembre al 5 de diciembre de 2019. El instrumento consistía en la recopilación de mitos por lo que se aplicó una entrevista dividida en dos secciones: la primera se enfocaba en las preguntas en torno a los mitos y la segunda se concentraba en las percepciones sobre las deidades y experiencias con estos entes. La aplicación de la entrevista se inició en Zongozotla, y se concluyó en una semana. En la segunda semana se aplicó la entrevista en Ignacio Allende y en Atlequizayan. Como resultados del instrumento se obtuvieron los siguientes mitos:

Tabla 3. Mitos obtenidos a partir del diagnóstico de noviembre de 2019.

| Poblado | Mito |
|-----------------|---|
| Atlequizayan | -La Serpiente Alada -Natsú -Siete cerros - <i>Xantilhne (Masipina)</i> |
| Ignacio Allende | -Siete cerros -Natsú -Serpiente Alada |
| Zongozotla | -Penacho |

Fuente: Elaboración propia.

En el mes de octubre de 2020 fue la tercera etapa, y se pretendía indagar más acerca de los mitos en el municipio de Zongozotla, dado que sólo había una versión “el penacho”, sin embargo, la contingencia provocada por el Covid-19, impidió que se efectuaran por lo menos 10 entrevistas más. Así que se optó por entrevistar a dos personas de la tercera edad, pues era un riesgo tanto para las personas como para mí. De la primera persona se obtuvo el mismo mito del

penacho, pero la segunda además de narrar también ésta, contó un relato sobre Natsú. Con este resultado, ya tenía suficiente para interpretar los conocimientos ancestrales.

A partir del resultado reflejado en la tabla 1, se pudo conocer que en Ignacio Allende sólo hay cuatro personas de la tercera edad que conocen los mitos del cerro *Xkajak Sipi*, y 1 adulto. Los jóvenes por su parte no conocen el cerro, por lo tanto, tampoco los mitos que se narran de él, esto se deriva de que quizá nunca tuvieron alguna relación con el cerro *Xkajak Sipi*. Por su parte, en los habitantes de Atlequizayán, está profundamente arraigada la creencia de que los seres moran en el cerro *Xkajak Sipi*, por lo que no se atreven a acercarse a éste. El miedo y respeto hacia este paisaje cultural influye a su preservación natural.

Por otro lado, el cerro *Cozoltepetl* a pesar de que son los abuelos quienes conocen más los mitos, los jóvenes tienen un sentido de apropiación de él, están orgullosos de tener al *Cozoltepetl* enfrente de su pueblo. Mientras que en Atlequizayán, los abuelos se han resignado por tener al cerro *Xkajak Sipi* cerca. Esto denota el miedo que representa este paisaje cultural, por ser morada de la Serpiente Alada, Nahuales (Masipina) y Natsú, además de lo accidentado del terreno.

Para los habitantes de Zongozotla, *Cozoltepetl*, es un elemento vivo y protege al pueblo de intensas lluvias, funcionando como barrera contra fuertes vientos. La mayoría además coincide en que es un lugar al que se le debe respeto porque de él emanan diversos manantiales que abastecen al pueblo de Zongozotla. Nunca les falta este líquido vital, aunque sean épocas de sequía como abril y mayo.

A modo de conclusión la desintegración del *Altepetl* y la conformación de los territorios culturales en regiones, no es más que una estrategia que el gobierno ha creado para sus propios intereses. La negación de los territorios como culturales atribuyéndoles el apellido de “etno” es una manera de quitarle significación a la configuración sacra que le otorgan los pueblos originarios, porque no está vacía, está cargada de simbolismo. La concepción que tienen los pueblos serranos del territorio tiene que ver con procesos históricos, culturales, políticos y rituales.

No obstante, el Estado encamina a los sujetos sociales a ser individuos geográficos, desprendiéndolos de sus vínculos culturales para ser parte de la modernidad, penetrando en la mente de los pueblos con discursos de poder para inyectar en ellos los deseos insaciables de progreso y desarrollo como estrategia para gobernarlos en territorios divididos de acuerdo con los criterios federales, estatales y municipales. Lo anterior, es parte esencial del capitalismo como una necesidad de adquirir bienes para tener una “mejor calidad de vida, a lo que Mann (2006) llama “poder infraestructural” como un medio que emplea el Estado para dominar a la sociedad.

Se considera importante destacar el hecho de hacer un llamado ante la necesidad de repensar los conceptos hegemónicos, porque no podemos hablar sólo de Región si ignoramos lo que los pueblos de la Sierra afrontaron, pelearon y resistieron, pero se trata también de construir nuevos paradigmas que conlleven hacia un modelo de vida digna desde la concepción de los pueblos de la sierra, es decir, desde el enfoque de comunalidad (Martínez, 2010) fortalecer el ejercicio de integración de la naturaleza con los seres humanos, basada en la reciprocidad y respeto. Por ello se propone Región Cultural que nos permitirá comprender que el territorio es simbólico porque en ella se configuran los elementos de la cosmovisión. Y estos elementos son indispensables para continuar la lucha y resistencia de los pueblos.

2.6. Proyecto social Cerro Cozoltepetl: propuesta para la revitalización de la historia oral desde las percepciones de los pueblos originarios de la Sierra Norte de Puebla

Presentación

Del diagnóstico participativo realizado el 18 al 29 de noviembre del 2019 en los poblados de Atlequizayán, Ignacio Allende y Zongozotla, se obtuvieron los mitos que se narran de los cerros *Cozoltepetl* y *Xkajak Sipi*, así como las percepciones que los habitantes tienen de ambos cerros y de su entorno natural.

Se debe advertir que el presente proyecto se enfocó en el municipio de Zongozotla, dado que los resultados derivados del diagnóstico participativo arrojaron que el cerro Cozoltepetl, está en constante deterioro cultural y natural, mientras que *Xkajak Sipi* en Atlequizayan, ha sido preservado a partir de sus mitos. En este sentido, para el desarrollo del proyecto se tomaron en cuenta las propuestas que los habitantes de los poblados consideraron necesarios que permitieran atender los desplazamientos culturales.

2.6.1. Contexto del proyecto

El proyecto se desarrolló en el municipio de Zongozotla, cuyo lugar se encuentra enclavado en la Sierra Norte del Estado de Puebla. Rodeado de cadenas montañosas y por sus relieves accidentados, cualquier visitante pudiera pensar que es una zona inhóspita, sin embargo, se ha desarrollado una comunidad totonaca que por años ha atravesado procesos históricos muy difíciles desde la llegada de los españoles, fue sujeto de dos cabeceras: Hueytlalpan y Zapotitlán; pagó tributo y vivió limitadamente con escasos alimentos, pero pudo lograr su independencia. El 98% de la población es indígena (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, s.f). En el año 2015 se registró un total de 4, 902 habitantes según informa DataMéxico (2020).

El municipio conserva la mayor parte de su ecosistema, a diferencia de los pueblos vecinos, no presenta parches ecológicos, pues los espacios destinados a

la agricultura como la cafecultura, están cubiertos de árboles frutales como naranja, limón, guayaba, mandarina, duraznos, mangos, plátanos y maderables como encino, pino, y cedro. El paisaje cultural preponderante es el cerro *Cozoltepetl* y la vegetación que predomina son los bosques de pinos y ocotes, la resina que se obtiene del último, lo ocupan los habitantes para encender fuego y ocuparlo como medicina. Los recursos que se obtienen de la densa vegetación que cubre el territorio cultural del pueblo son valorados pues representan comida (quelites, animales³⁸), refugio (madera para las casas) y vida (agua, fertilidad de la tierra).

Lo anterior, nos permite entender la importancia que los habitantes le atribuyen a la naturaleza, sin embargo, en el desarrollo del diagnóstico se pudo conocer que, para la producción de los cultivos como el café, chile, tomate y jitomate, se acelera su desarrollo con el uso de productos químicos provocando con el tiempo la erosión del suelo y la infertilidad de la tierra. Y es que en las últimas décadas la plaga de la roya ha aumentado considerablemente y combatirla requiere de inversión financiera para la compra de fertilizantes. Por lo que los habitantes tienden a emigrar hacia la ciudad para dos opciones: la primera para buscar una fuente alterna de ingreso económico y sustentar a la familia, la segunda para obtener los recursos e invertirlos en el campo. Lo anterior, incide en que las prácticas culturales como la historia oral se deje de realizar porque muchos emigran, y la interacción recíproca con la naturaleza se deterioran por el uso desmedido de productos químicos.

Por otra parte, en el aspecto cultural como la historia oral se está desplazando, ya que se han dejado de compartir los mitos del cerro *Cozoltepetl*, y no es que haya desinterés tanto de los abuelos en compartir como de las nuevas generaciones en escucharlas. Sino más bien, no ha existido el espacio para la narración de los mitos, ya que la población más joven está inmiscuida en la tecnología o en su caso, emigran.

³⁸ Los habitantes que practican la cacería comentan que la caza de animales no se trata de suerte, sino que el dueño de los animales es el que autoriza. Secazan animales como tejones, mapaches, coatuza real, etc. Los cazadores comentan que, no se debe comercializar la carne (pues se supone que se caza por necesidad) tampoco matar animales en cantidad numerosa.

2.6.2. Justificación

Cozoltpetl, desde tiempos inmemoriales ha sido y es un espacio sacro para las culturas totonacas y nahuas. Salazar (2012) señala que es probable que date de la época prehispánica y enfatiza que este cerro es el corazón y el símbolo más destacado del paisaje de la región totonaca. Por otro lado, Trejo (2003, citado por Salazar, 2012) menciona que los pobladores de Papantla-Tajín viajaban en grupos grandes para ofrendar y celebrar la danza de los voladores en la cima del cerro *Cozoltpetl*, conocido también como “el cerro Rey de los vientos”. En la actualidad la celebración de la Santa Cruz, el día tres de mayo de cada año se llevan a cabo rituales en la cumbre del cerro, las personas ascienden para solicitar la lluvia para las siembras, cosecha abundante de maíz, salud y prosperidad.

Además de ser un lugar divinizado, *Cozoltpetl* es sacro ya que es morada de deidades, como San Juan del monte. Por otra parte, destaca por su forma y tamaño imponente “en Xochitlán y comunidades aledañas domina en el horizonte el *Cozoltpetl* (de 2,290 metros sobre el nivel del mar)” (Muñoz y Chavez., 2018, p.38). No obstante, esto no ha pasado desapercibido para los excursionistas ciudadanos, incluso para los jóvenes provenientes de Totutla, Zongozotla, Huitzilán de Serdán, y Xochitlán.

Los intereses son variados, entre ellos disfrutar la serranía desde las alturas, dar gracias, o cumplir el reto de subir al cerro más alto de la Sierra. Sin embargo, la presencia de estos campistas representa aglomeración de basura, ya que al descender dejan bolsas y botellas de plástico, productos enlatados, etcétera., y otras consecuencias como la extracción de flora (orquídeas), fauna (algunos campistas suelen ser cazadores), y uso indebido e irresponsable de los bienes naturales como la tala de pinos para abrir espacios abiertos y poder acampar. Se sugiere que las personas contaminan el lugar porque desconocen el contexto histórico-cultural del cerro *Cozoltpetl*. Por ello, el objetivo del proyecto participativo es revitalizar la historia oral mediante acciones culturales y la creación de una revista digital, para la preservación del cerro como espacio sacro.

2.6.3. Propuesta del proyecto

El estado natural y conservado en el que se encuentra *Xkajak Sipi* en Atlequizayán, se debe a lo accidentado del lugar por lo que nadie puede subir, además de que en el inconsciente colectivo está presente el respeto que se expresa a las deidades que residen en el *Xkajak Sipi*. Desde esta perspectiva, se puede observar que el papel que ejercen las cosmovisiones en torno a los guardianes del monte son muy importantes para mantener trascendentes las percepciones y el vínculo con la tierra.

Por lo anterior se sugiere que compartir los mitos del cerro *Cozoltepetl* y de las deidades, a los habitantes de Zongozotla, servirá como estrategia para revitalizar los elementos de la cosmovisión en torno a la naturaleza, además de que fortalecerá la identidad colectiva de la población. La información anterior se concentra en una revista digital. Cabe señalar que en el proyecto que se propone también se destaca la importancia de llevar a cabo acciones que contribuyan a preservar el patrimonio biocultural del cerro *Cozoltepetl*, como el no dejar basura en las áreas naturales, el proceso de reflexión-acción en los habitantes se realiza mediante el valor histórico y cultural del cerro *Cozoltepetl*. Puntualizar en la revista digital los conocimientos ancestrales en torno a la siembra, la comida, medicina, etcétera, se espera que represente posibilidades alternas para mirar de nuevo la tierra y ser autosuficientes, así como consumir lo local.

Antes de profundizar, se considera importante mencionar que las actividades que se tenían planeadas realizar en un principio, se vieron afectadas por la pandemia ocasionada por el Covid-19, cuyo primer caso en México se registró el 27 de febrero de 2020, a partir del 30 de abril, los contagios ascendieron a un total de 19,224 y 1,859 muertos (Suárez, V., Suarez, M., Oros y Ronquillo, 2020). Desde entonces se dio toque de queda para la contingencia que se alargó hasta el presente año. No obstante, la pandemia no fue el único obstáculo, dado a que incidieron otros factores como el clima, y la falta de capacitación para el uso de la radio comunitaria que el área de difusión de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla no pudo brindar por cuestiones de tiempo y por la carga de actividades sumamente

importantes que se tenían que atender para la Universidad. En este sentido, se enfatiza las actividades que, si se pudieron implementar, pero tampoco se ignoran aquellas que no se realizaron, sino que se promueven como ejercicios para que puedan ser aplicados en un futuro por otras personas o incluso que el mismo sujeto mediador de este proyecto lo retome para concluir más adelante.

2.6.4. Etapas del proyecto participativo

Actualmente la radio comunitaria de Zongozotla no cuenta con locutor de tiempo completo, la persona que está a cargo la atiende a distancia. Por lo que se consideró que era de suma importancia gestionar una capacitación para aprender a usar el equipo.

Para ello se acudió con la coordinadora de la Maestría en Ambientes Interculturales la Dra. Nancy Wence Partida, para gestionar la capacitación con el área de difusión de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. La Dra. se reunió el 28 de agosto de 2020 con el regidor de educación Asael Lima Gaona, para hacer de su conocimiento la propuesta.

Por otro lado, se creó un vínculo con la promotora del INPI, Yelena Francisco Cano, ya que sus actividades son también de carácter cultural cuyo objetivo van encaminadas hacia la misma dirección que el proyecto del cerro *Cozoltepetl*. La segunda visita fue el 16 de septiembre de 2020, junto con la coordinadora de la MAIA, se acudió a la demostración de murales que organizó la promotora del INPI (fig. 25), para fortalecer el vínculo, el espacio se aprovechó además para hablar con el regidor sobre la propuesta de la capacitación de la radio y los alcances que se podría alcanzar con este medio.

Figura 25. *Zongozotla en arte*



Nota: Jóvenes explicando su mural, lo más representativo del municipio de Zongozotla. Fuente: Raquel García García, 2020.

La tercera visita que se realizó fue el 31 de octubre de 2020, donde se habló de la posibilidad de incluir a las estudiantes de licenciatura de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla a la capacitación de la radio para que desarrollaran programas culturales, esto a su vez se les tomaría en cuenta como servicio social. Finalmente, el diez de diciembre se firmó el convenio (ver figura 26 y 27), en esta reunión estuvieron presentes la Coordinadora de la MAIA Dra. Nancy Wence Partida, el Director de Investigación y Posgrado Mtro. César Reyes Reyes, el Coordinador de Laboratorio de Medios de Comunicación Felipe Martínez Ortiz, el Presidente Municipal Hiram Bonilla Ponce, el Regidor de Educación Asael Lima Gaona, el Secretario Miguel Ángel Espinosa Castellanos y las estudiantes de Lengua y Cultura Maricruz Hernández Zepeda, Lorena Simón Rodríguez y Rosalinda Soto Guzmán

Figura 26. *Presidente municipal firmando el convenio*



Fuente: Raquel García García, 2020.

Figura 27. *Coordinadora de la MAIA y Regidor de Educación*



Fuente: Raquel García García, 2020.

Asimismo, se realizó una revisión de los equipos para conocer las condiciones actuales (figura 28).

Figura 28. *Revisión del equipo en la cabina*



Fuente: Raquel García García, 2020.

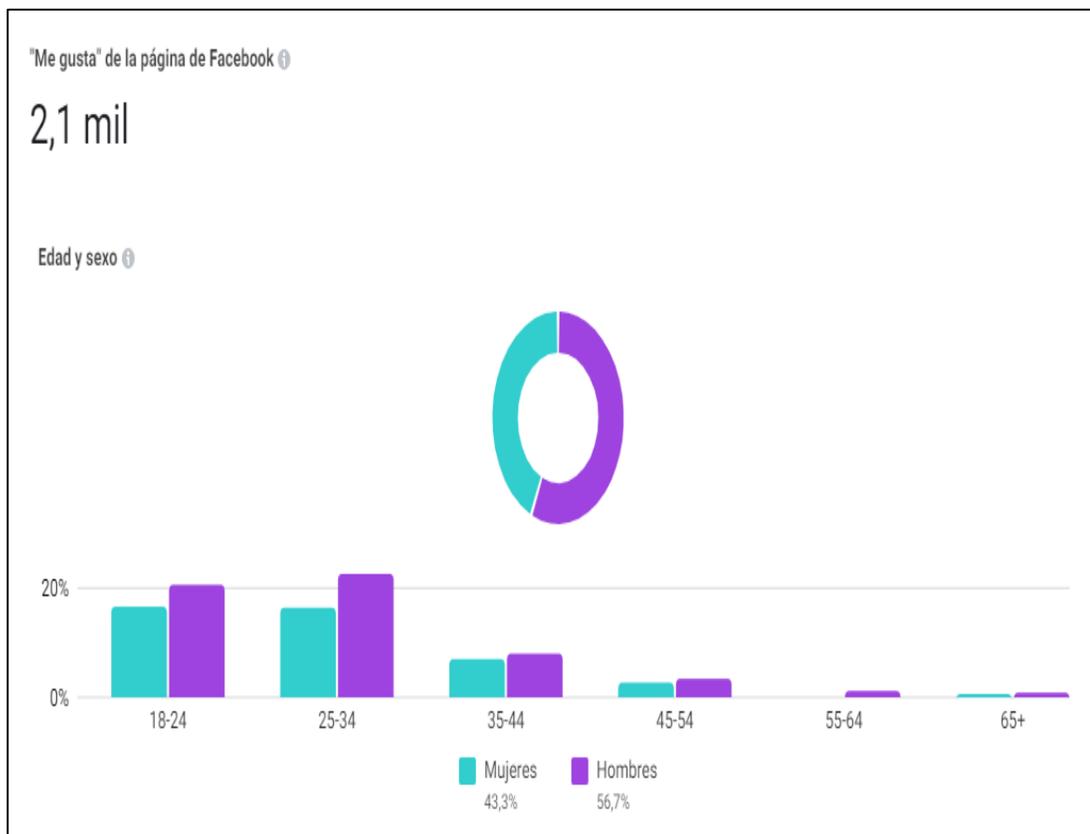
Dado a que no se pudo compartir los mitos en la radio comunitaria, en su lugar se optó la realización de una revista electrónica, en donde se incluyen los relatos del cerro y la riqueza biocultural de Zongozotla. Asimismo, el 5 de mayo de 2020 se creó una página de Facebook denominada “Cerro *Cozoltepetl* y paisajes míticos”, en el que se comparten datos históricos-culturales y relatos del *Cozoltepetl*, así como relatos de otros cerros que los seguidores de la página comparten. Con ello, se pudo identificar que los seguidores en su mayoría, personas de la región, comentaron haber visitado el *Cozoltepetl* por ocio, otros señalaron que no han subido al cerro pero que han escuchado que tiene una historia.

La evaluación del sitio web se hizo a partir de los siguientes criterios:

- Rango de edades de los seguidores de la página web
- Cantidad de veces que se comparten cada publicación
- Tipo de comentarios
- Reacciones de facebook

El rango de edades (fig. 29), se considera importante dado a que mediante ese dato se puede conocer qué edades atrae la página “Cerro *Cozoltpetl* y paisajes míticos” y cómo lo conciben.

Figura 29. *Edades del público*



Fuente: Cozoltpetl y paisajes míticos (2021).
<https://www.facebook.com/Descolonizate>

De acuerdo a la figura 29, se observa que los jóvenes son quienes más siguen la página, pues las edades con más porcentaje oscilan entre los 18 a 34 años. La mayoría de estos seguidores saben que el Cozoltpetl, es un cerro que

sobresale en la región por su altura. La conocen por su majestuosidad y no por sus contenidos históricos. Es precisamente la razón principal por la que se creó la página, para llegar a más personas de la región y de otros lugares y compartirles que el Cozoltpetl es más que un reto de excursionismo. Se aprovechó la atención del público para exhortar el cuidado que merece no sólo por ser un sitio sacro, sino un espacio natural en el que habitan seres vivos. De esa manera cualquier espacio natural debe ser respetado y no extraído ni contaminado con basura de los visitantes.

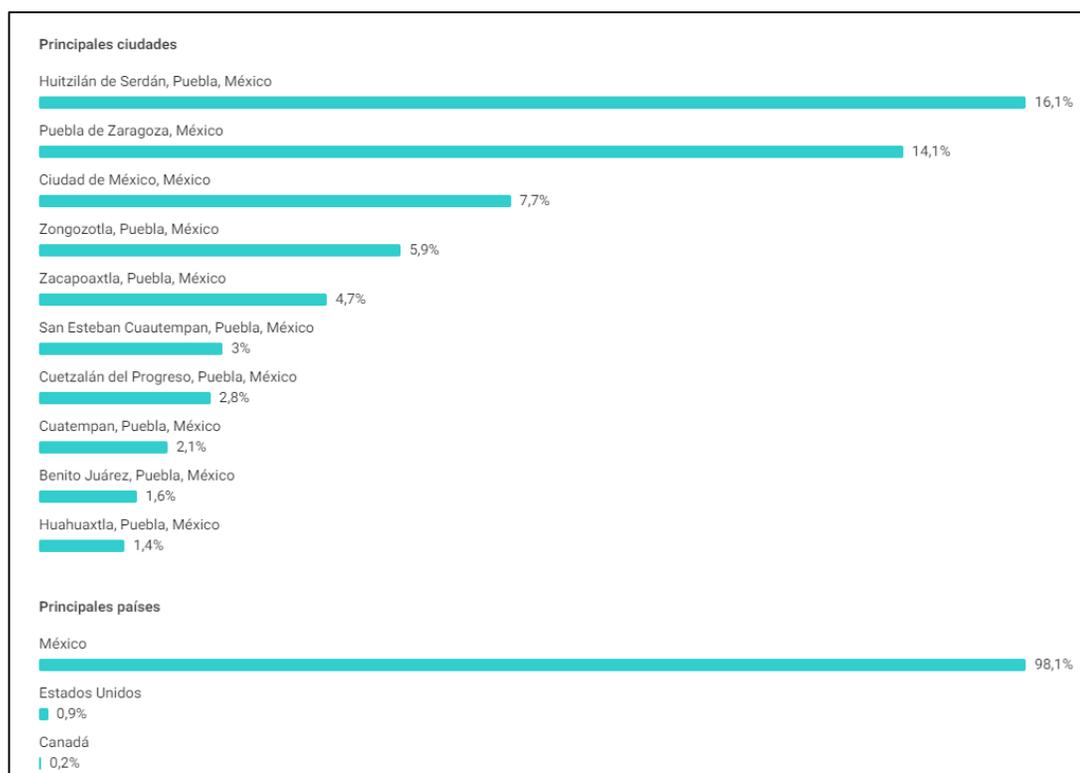
Por otro lado, la página de Facebook ha sido de utilidad para dar a conocer la intención de crear la revista digital, ya que mediante el sitio web se ha invitado a los jóvenes a enviar fotografías para integrarlas a la revista. En un segundo momento, para seleccionar la portada de la revista se hizo otra invitación de publicar fotografías en la página web. Para el dictamen se tomó en cuenta la cantidad de reacciones de cada fotografía, es decir, la foto más votada fue la imagen seleccionada para la portada de la revista. La revista digital se publicará en el sitio web para que los habitantes de Zongozotla y otros pueblos serranos, puedan tener acceso a ella.

Esta revista es significativa en la medida en que se involucró a los jóvenes a ser parte en dos procesos, en la primera se repartió volantes a los jóvenes y señoritas para que enviaran fotografías que consideraran importante y para que los demás lo conocieran ¿Por qué a los jóvenes? Se tomaron en cuenta dos criterios, el primero porque casi nadie los toma en cuenta para actividades culturales, y no es que ellos no se interesen, sino porque no se les da la oportunidad de participar en este tipo de ejercicios. El segundo porque se quería identificar en las fotos que enviarían, qué consideraron importante de su municipio para haberle tomado una foto.

Se repartieron 15 volantes aleatorios, considerando que no todos iban a participar se publicó en Facebook también, para llegar a más jóvenes, pues de acuerdo a las estadísticas de la página web “Cerro Cozoltpetl y paisajes míticos”, del 100% de seguidores, el 5.9% son de Zongozotla (ver fig.30). De todas las

personas que se invitaron, sólo nueve enviaron sus fotografías. Además, cabe señalar que cada uno de los nueve jóvenes enviaron diversas fotos lo cual resultó ser enriquecedor. Por otra parte, se debe resaltar que de acuerdo a las fotografías que se recibieron en el móvil, se realizó una breve investigación con algunos habitantes para poder sustentar cada fotografía. Entre las que más destacan son fotografías del cerro *Cozoltépetl*, lo que permite entender que es un símbolo identitario de los pobladores de Zongozotla. Algunos jóvenes fotografiaron el río Zempoala, otros los frutos que se dan en el pueblo, flores, destacan en las fotos también la organización de las personas y el trabajo que siempre ha sido colectivo entre los habitantes. Así como insectos.

Figura 30. Lugar de procedencia del público.



Nota. La figura expone de qué lugar provienen los seguidores de la página web. Zongozotla se coloca en el cuarto lugar con un total de 5,9% de seguidores. Fuente: Cerro Cozoltépetl y paisajes míticos (2021). <https://www.facebook.com/Descolonizate>

2.6.5. ¿Qué integra la revista digital?

1. Contexto histórico del poblado de Zongozotla:

Aquí se aborda su fundación desde dos perspectivas, la primera a partir de datos aportados del INAFED, y la segunda desde la cosmovisión de los habitantes expresados en los mitos.

2. Espacios de aprendizaje sobre las prácticas culturales ancestrales:

Este apartado tiene como finalidad compartir los elementos de la cosmovisión en torno a las deidades que resguardan al cerro y los alrededores. Así como el uso que los campesinos les dan a los bienes naturales. En este apartado se cuestiona y responde la siguiente pregunta ¿cómo y por qué solicitar permiso a las deidades para el uso de los bienes naturales? Las respuestas se sustentan con las vivencias de los campesinos y campesinas y personas que están en contacto directo con la naturaleza.

3. Legado culinario:

Aquí se menciona la importancia que tiene la Madre Tierra al producir variedades de plantas, frutos, flores entre otros, que son usados en la cocina de los zongozoltecos. Se indica que gran parte de lo que se emplea en la comida, tiene su origen desde tiempos prehispánicos. Y ha trascendido en la actualidad, incluso con los vastos productos enlatados y procesados que se ofertan hoy en día, las personas continúan preparando alimentos a base de quelites y con lo que siembran en sus terrenos como chile, jitomate, tomate, frijol, chayote, etcétera. Se enfatiza además el valor nutricional de la comida típica, porque en su mayoría son naturales, cosechados por la mano del campesino y campesina.

4. Cuidemos Nuestra Madre Tierra:

Se puntualiza la necesidad de preservar los bienes naturales y aprovechamiento de manera adecuada, es decir, tener un manejo responsable tomando sólo lo que se necesita y renovarlo. Para ello, se considera la sabiduría del campesino y campesina, pues son ellos quienes han trabajado la tierra

constantemente. Se destaca el papel de la naturaleza, el cerro Cozoltepetl, como abastecedor de agua y protector de fuertes ventarrones. Y se invita de manera general a un proceso de reflexión-acción para depositar la basura en su lugar, separación adecuada de la basura, no dejar huella (desechos) en los ecosistemas.

5. Nuestros orígenes:

En este espacio se comparten las narraciones respecto al cerro Cozoltepetl enfatizando las que se narran en Zongozotla, y en los pueblos colindantes como Totutla, Atlequizayan e Ignacio Allende para que la población de Zongozotla conozca además de las que se narran en su pueblo, las otras versiones que poseen las comunidades mencionadas. En este sentido, cabe destacar que también se abordan los mitos del cerro *Xkajak Sipi*.

En resumen, se afirma que, por medio de la página web creada para compartir la riqueza biocultural del cerro *Cozoltepetl* y de otros lugares, se puede conocer la perspectiva del público que sigue la página. Las reacciones a las publicaciones permiten conocer qué efecto provoca la información en los sujetos. En los comentarios se identifican si lo que se publica tiene cierta o no significación. Para ello, se hace imprescindible el uso de la etnografía virtual.

2.6.6. Etnografía virtual

La etnografía es el estudio de los pueblos, de acuerdo a L. Martínez, Ceceñas y D. Martínez (2017) mencionan que la etnografía estudia lo que las personas hacen, la manera de comportarse, cómo se relacionan, y su metodología es interpretativa. La metodología de este trabajo es etnográfica porque mediante las entrevistas se pudo conocer cómo los sujetos conciben su entorno, además de haberse empleado la observación participante donde se pudieron identificar vínculos que los pobladores de los tres poblados (Atlequizayán, Ignacio Allende y Zongozotla) han articulado con la naturaleza, sin embargo, en este proyecto

participativo fue más bien un trabajo virtual que presencial, por la página de Facebook y la revista digital.

L. Martínez, et al. (2017) mencionan que lo virtual tiene que ver con la virtualidad, y a ésta la definen como un espacio de interacción en el que “por medio del proceso imaginario se le permite al hombre entrar en otro proceso que es el de aprendizaje; por medio de esta podemos transformar la realidad y a su vez entenderla” (p. 13). La virtualidad se entiende también como el conjunto de ideas e imágenes (L. Martínez, et al., 2017). Dominguez (2007) señala que la etnografía virtual se desarrolla de la siguiente manera:

En la red podemos encontrar grupos con intereses similares, es decir con características homogéneas que van más allá de la cultura nacional o local. Estos grupos se congregan en una comunidad virtual y establecen colectividades con formas específicas de ver y de hacer. Para realizar etnografía convencional es necesario identificar un contexto etnográfico, y para hacer etnografía virtual habrá que tratar el espacio virtual como contexto de análisis y las comunidades como congregaciones humanas. La etnografía virtual debe tratar al ciberespacio como una realidad etnográfica. (p. 57)

La página de Facebook “Cerro Cozoltépetl y paisajes míticos” es un espacio virtual donde personas de diversos lugares con un mismo interés se conectan y comparten percepciones. Estos no siempre coinciden pues hay una diversidad de opiniones. La etnografía virtual involucra también el ciberespacio. Según Huitema (1995, citado por L. Martínez, et al., 2017) el ciberespacio es colectivo y es constituido por los sujetos que la usan. Por su parte, L. Martínez, et al. (2017) señalan que “el ciberespacio ofrece objetos moviéndose entre los grupos, memorias compartidas, hipertextos comunitarios para la constitución de colectivos inteligentes” (p. 68). Asimismo, lo conciben como una realidad donde se contruyen un conjunto de significados, identidades e intereses (L. Martínez, et al., 2017).

Para Dominguez (2007) la etnografía virtual no se enfoca sólo en el ciberespacio, su argumento es, que la red no debe verse agruparse como un todo, por lo que la etnografía virtual no debería considerar todo el ciberespacio como área de estudio. Teniendo en cuenta que ha mencionado parte de los elementos que integran la etnografía virtual, para finalizar se resume de la siguiente manera. La etnografía virtual es una etnografía mediada por la tecnología, se desarrolla en un ciberespacio, analiza entre lo virtual, real y ambientes virtuales de aprendizaje e interacciones no presenciales y observa las actividades de las personas mediante el internet (L. Martínez, et al., 2017).

2.6.7. Propuesta del mural comunitario

Como se ha mencionado anteriormente, las actividades que se tenían planeado realizar en conjunto con los jóvenes, se vieron impactadas por la pandemia del covid-19. No obstante, se reservan como propuesta de un proyecto realizable en un futuro. Ejemplo de una actividad es el desarrollo de un mural comunitario participativo.

La ejecución de los murales estaba vinculada con la transmisión de los mitos de ambos cerros (*Cozoltépetl* y *Xkajak Sipí*) en la radio comunitaria de Zongozotla. Lo anterior para dos objetivos, el primero que en los murales se representarían los relatos que se iban a narrar del cerro *Cozoltépetl* en la radio. La invitación se haría, mediante el mismo medio, a los jóvenes para involucrarlos en la revalorización de la historia oral. Los equipos que se formarían iban a elegir el mito de su interés y plasmarían al lado del mural, la narración en la lengua totonaca, para revitalizar la lengua también. En el segundo objetivo, con el uso de la radio comunitaria se esperaba llegar a más público de todas las edades, ya que la radio de Zongozotla, tenía como audiencia a los pueblos de la sierra nororiental y norte. No obstante, por razones que se comentan arriba, no se pudo recibir la capacitación para usar la radio. Por ello, se plantea la actividad de los murales como propuesta, pero con otro sentido, es decir como mural comunitario participativo, en el que además de jóvenes se involucren personas de otras edades.

Un mural participativo “tiene un punto angular, que es la participación de los habitantes (...) Los objetivos principales son que fluyan las ideas, se practiquen diversas disciplinas artísticas y se fomente la convivencia para la reconstrucción del tejido social” (Peralta, 2018, párr. 1). Se considera que la participación tanto de jóvenes como niños, adultos e incluso personas mayores puede crear un espacio de aprendizaje, en el que al recrear los mitos en las paredes sirva para revitalizar la historia oral mientras se pinta.

Para ello se propone la necesidad de un taller en el que se hable de la importancia de preservar los mitos como conocimientos ancestrales, de una manera dinámica, inclusiva y enriquecedora. Asimismo, se hace imprescindible que en el taller se aborde el tema de combinar los colores de las pinturas para obtener determinada tonalidad. Se propone que el taller debe ser impartida por los jóvenes de Zongozotla en colaboración con el sujeto mediador del proyecto participativo. Pues la mayoría de veces, a los jóvenes principalmente, se les niega la oportunidad de ser parte de proyectos culturales, porque se les concibe erróneamente como “irresponsables y desinteresados”. Nadie es irresponsable en hacer lo que ama, al contrario, cuando se les da un pincel hacen arte. Eso han demostrado los jóvenes en cada mural que han realizado, como las fotografías que se ilustran arriba.

Se contó con el apoyo del H. Ayuntamiento 2018-2021 para los materiales que se requerían para pintar como los botes de pintura tanto colores primarios como secundarios, los pinceles, brochas y el espacio para plasmar los murales, sin embargo, por la pandemia se pospuso la actividad. Empero no se duda que los próximos gobiernos municipales de Zongozotla, colaboren en este tipo de proyectos.

Con el mural comunitario participativo como propuesta, se espera que los habitantes desde niños hasta personas mayores, dejen una huella en los murales. En el que se represente, además de los mitos como conocimientos ancestrales, la colectividad, trabajo en equipo e identidad.

Capítulo 3. El mito como conocimiento ancestral

En el siguiente capítulo se dedica el espacio para analizar los mitos que narran los habitantes de San Miguel Atlequizayán, Ignacio Allende y Zongozotla, alrededor de los cerros *Cozoltepetl* y *Xkajak Sipi*. Con la propuesta analítica se pretende conocer las formas de articulación y relaciones que han entretejido estos pueblos totonacos con la naturaleza, los seres vivos y los no humanos³⁹.

Desde la época prehispánica, vemos cómo el ser humano construyó una serie de vínculos con su entorno natural para sobrevivir, los vínculos se fortalecieron con el tiempo a medida que el hombre se volvió sedentario y adoptó la agricultura como base económica; como un medio de negociación, la humanidad empezó a cuidar de la naturaleza a cambio de seguir recibiendo los frutos y cobijo que ésta ofrecía.

Para el desarrollo de este capítulo, se discute de manera sucinta pero significativa dos vertientes: el mito y la razón, como una forma de acercarnos al origen de la dicotomía del *mythos* y *logos*. En el que uno es más válido que el otro, al menos para el pensamiento occidental, sin embargo, cabe preguntarse si ¿es posible mirar con otros filtros diferentes a los que ha instruido occidente en torno al término mito? ya que a menudo se suele escuchar este concepto como antónimo de hechos reales, determinando así que los mitos no son más que sucesos de la imaginación, superstición e ilusión, y están lejos de ser aceptados como creíbles.

La palabra mito está tan interiorizada, que se usa para hablar de las culturas sin escritura, pero intentar sacudirse de ese concepto será un ejercicio que nos permitirá entender las diversas percepciones que se configuran en distintas culturas que explican el universo y la vida mediante la historia oral. Cabe hacer mención, además, que el mito es una palabra colonial. Las culturas precolombinas no usaron nunca ese término, debido a que no estuvo siquiera en su vocabulario, ni lo está

³⁹ Cuando se habla de los no humanos, se hace referencia a lo que Ellison (2020) llama espíritus o dueños del monte, así como divinidades o entidades.

ahora en el de los pueblos originarios. Por lo tanto, la palabra mito no existe en su equivalente al totonaco. Para los totonacos de Zongozotla, los mitos que les contaron alguna vez sus abuelos son sabidurías legendarias.

Se puede cometer el error de traducir “mito” a determinada lengua originaria, pero se corre el riesgo de no ser entendido por los habitantes ya que no tiene traducción. Y sería un error con un alto costo; privarse de conocer los conocimientos de los pueblos con su esencia propia no como una traducción occidental. Por lo tanto, en este capítulo, se advierte al autor que en diversas ocasiones se empleará “conocimiento ancestral” en lugar de la palabra mito, considerando que las narraciones aquí expuestas fueron recopiladas como *Xamakgan talhakapastakne*, lo que se traduce como conocimiento o sabiduría ancestral. De esa manera se atribuye el reconocimiento que las narraciones son fuente de saberes sobrevivientes al tiempo y a la memoria.

No obstante, no se cierra el espacio para abordar el término de mito, al contrario, merece la pena traer a colación autores clásicos de la antropología como Lévi-Strauss, Eliade, López-Austin, entre otros y autores como Gandarilla, Yampara, quienes plantean otras formas de entender a este concepto, considerando a los pueblos originarios. Esta discusión nos conlleva a su vez, dedicar especial atención al término de etnohistoria, y las diferentes posturas que plantean algunos autores como Barjau (2002); Lorandi (2012) entre otros, para intentar definir este concepto. Durante este capítulo nos sumergiremos en un mundo de diversas formas de concebir el universo, la vida y la naturaleza.

3.1. Ethnohistoria

Cuando un término lleva el prefijo “etno” como en este caso etnohistoria, nos conduce a suponer que son disciplinas que se encargan de estudiar únicamente a los pueblos no europeos. Y es que en parte el pensamiento occidental como conocimiento hegemónico, ha orientado a que sea de esa manera. En el siguiente capítulo se enfatiza a la etnohistoria, ya que el fin de este apartado es analizar las narraciones, pero a diferencia de otros trabajos, no se emplea la etnohistoria para abordar las narraciones, dado a que es un término que incide en que al hablar de los mitos se miren como la historia de los “otros”. Se retoman las reflexiones de diversos autores para intentar comprender el objeto de estudio de la etnohistoria, pero antes, como punto de partida sería interesante conocer su origen.

Barjau (2002) sitúa el origen de la etnohistoria a partir del encuentro entre dos mundos: Occidente y Mesoamérica, donde la historia que estudia a las culturas con escritura se “enfrenta” ante “otras” que no la tienen. Ese enfrentamiento del que habla el autor, se puede deducir como sometimiento en el que la historia como disciplina se impone para poder comprender el pasado de las culturas mesoamericanas, pero con el prefijo “etno”, porque se trataban de los “otros”. Barjau señala el origen de la etnohistoria como un proceso forzoso para entender la historia sin escritura. Por su parte, Martínez (1976) menciona que los trabajos realizados alrededor del México prehispánico tenían que ver con la etnohistoria. Mientras que la historia como disciplina se enfocó en el estudio de Occidente. A partir de las líneas arriba mencionadas, podemos decir que la etnohistoria es la historia de los pueblos que no son occidentales. Una historia que se destaca por ser diferente. De acuerdo con Wolf (1997 citado por Mörner, 1992, p. 5) la “etnohistoria”:

(...) ha sido llamada así para separarla de la historia “verdadera”, el estudio de los pueblos que supuestamente son “civilizados”. Pero lo que queda claro, partiendo de los estudios etnohistóricos, es que los sujetos de ambos tipos de historia son los mismos. Entre más etnohistoria conocemos, más surge la historia de “ellos” y la de “nosotros” como partes de la misma historia. No puede haber una “historia de los negros”, separada de la “historia de los

blancos”, solo un elemento de una historia común, suprimido u omitido de los estudios convencionales por motivos económicos políticos e ideológicos. (p. 19)

En este punto, cabe hacer algunas señalizaciones en cuanto a lo que dice Wolf (1997). Cuando indica que la etnohistoria se le separa de la historia “verdadera”, habla de la historia que se ha impuesto como única, y algo que está claro es que el autor no coloca la etnohistoria por debajo de otras disciplinas como la antropología e historia, tal como lo suelen hacer los demás autores. Más bien, propone que la etnohistoria e historia son lo mismo, lo único que cambia es que la etnohistoria queda fuera de los estudios históricos. De ser así, ¿cuáles serían las razones por las que es excluida? El autor sugiere que son por cuestiones políticas e ideológicas, políticas porque los europeos configuraron sus propias formas de decidir qué era aceptable y que no, e ideológico porque se considera que debe haber otra disciplina que se encargue de estudiar el pasado de las culturas que no son europeas, ya que como lo indica Lorandi:

(...) los antropólogos se ocuparon de ellos, “de los otros”, no para recuperar su historia pues no la tenían, sino para estudiar cómo “funcionaba” un sistema cultural con “pautas” diferentes a las occidentales y más tarde analizaron su “estructura” para recuperar la lógica del tal funcionamiento. (2012, p. 22)

Por otro lado, diversos autores como Tavárez y Smith (2001), Martínez (1976), Mörner (1992), Lorandi (2012), Wright (2012), señalan que el término aparece como una subdivisión de la antropología e historia. De ahí que Barjau (2002) llama a la etnohistoria como una disciplina “mestiza” ya que al igual que otros autores menciona que es una mezcla de la antropología e historia. Pérez (2001) también coincide que el origen de la etnohistoria es resultado de la combinación entre ambas disciplinas sociales. En este sentido, podemos ver que su nacimiento se da como una amplificación del área de estudio de la historia, con métodos y objetos de estudio propios que permitirían a los académicos tomar en cuenta el

pasado de las civilizaciones prehispánicas, y que desde luego ya conocían a través de la antropología (Barjau, 2002).

¿Cuándo surge la etnohistoria? “La palabra “ethnohistoria” nació durante la década de 1941-1950, en el contexto de la docencia antropológica en los Estados Unidos de América” (Wright, 2012, p. 4). Empero, fue hasta 1950 que su consolidación tomó fuerza, ésta se derivó de la antropología cultural y social, específicamente en el campo de la etnología para comprender los cambios que sufrían las sociedades, de esta manera, para la configuración de la etnohistoria como método, destacaron dos vectores de la antropología: la etnología diacrónica⁴⁰ y el proceso de aculturación según lo señala Martínez (1976). “El término fue usado por primera vez en Viena de 1930 por Fritz Röck en el grupo de los estudios vieneses para la historia cultural africana” (Barjau, 2002, p. 47).

Si bien es cierto que la mayoría de los autores puntualizan que la etnohistoria es un producto híbrido de la antropología y de la historia, también es verdad que algunos autores como Martínez (1976) que advierten que tampoco se trata de dualizarla con las dos disciplinas, sino más bien intentar verla como otra área de estudio totalmente independiente. En este sentido, Tavárez y Smith (2001) comparten la misma postura que Martínez. Para explicarlo, Tavárez y Smith destacan tres tendencias que han realizado otros estudiosos para posicionar a la etnohistoria como disciplina.

La primera tendencia que rescatan Tavárez y Smith (2001), es que la etnohistoria es un resultado híbrido de la antropología y la historia. La segunda, enfatizan que no es más que una parte fragmentada de la historia. Mientras que la tercera tendencia es la que indica que la etnohistoria está bajo el mando de la antropología, esta última es refutada por los etnólogos quienes apuntan que hay una distancia entre los textos y las observaciones etnográficas. La vertiente que convence a los autores es la primera, y para sostener que la etnohistoria no es una representación ni un cambio que ha tenido la antropología e historia, sino que es

⁴⁰ La etnología diacrónica surge como propuesta teórica por parte de los etnólogos principalmente norteamericanos, cuyo fin era acercar la etnología con la antropología. Ver en Martínez, 1976, p. 165.

muy independiente, los autores sustentan su argumento con las características principales que describen a esta disciplina:

- Analiza y reconstruye los tejidos socioculturales de los grupos étnicos resultantes del encuentro entre dos mundos.
- Se enfoca principalmente en los campos lingüísticos y filológicos, así como la adaptación histórica de los sistemas alfabéticos y pictográficos.
- Destacan los contextos problemáticos en cuanto a la historiografía y epistemología a partir de la relación entre las percepciones occidentales y no occidentales.
- Indaga el papel de la historia social y cultural de los pueblos no occidentales empleando metodologías filológicas, lingüísticas y etnológicas.
- Cuestiona y critica aspectos que han sido propuestos como de carácter antropológico tales como el simbolismo, los rituales, relaciones de parentesco, haciendo un análisis histórico de fuentes documentales (Tavárez y Smith, 2001).

Si lo anterior son las áreas de estudio correspondientes de la etnohistoria, queda más claro por qué lleva el prefijo “etno” y, por lo tanto, aún más claro que la historia al proclamarse hegemónica, se deslinda de estudiar todo lo relacionado con las otras culturas diferentes. En este punto, cabe preguntarse si ¿es posible estudiar la cultura de los pueblos originarios sin que implique usar un campo académico propio? Los discursos de algunos investigadores es que los pueblos no occidentales deben tener también derechos de ser investigados con los mismos elementos teórico-metodológicos con el que se emplean en el estudio de otras sociedades (Lorandi, 2012).

Por otra parte, Pérez (2001) en su trabajo destaca tres vertientes: la primera concuerda con los otros autores, ya que menciona que la etnohistoria es un producto que se dio entre la antropología y la historia. En cuanto a la segunda, enfatiza la búsqueda de fuentes de información como una característica particular para recuperar, así como revalorizar la historia de los pueblos no europeos. La

tercera línea se representa en las fuentes como libros, artículos, así como ensayos que son trabajos de académicos que han realizado diversas propuestas.

Para Jiménez (s.f.) citado por Barjau (2002) hay un aspecto importante en el proceso de la etnohistoria, la “línea base” que hace referencia al contexto en el que vivían los pueblos mesoamericanos previo al encuentro del mundo occidental, también denominado “etnografía del pre-contacto”. Desde esta perspectiva, uno de los trabajos del etnohistoriador es conocer la situación en la que vivieron los primeros habitantes de Mesoamérica, mediante la recuperación de documentos que realizaron los primeros cronistas, y poder entender así el proceso sociocultural que han atravesado los pueblos originarios.

La construcción del concepto de la etnohistoria que han realizado algunos estudiosos está fijada particularmente por el prefijo “etno”, y no es casualidad dado a que sitúan los inicios de la etnohistoria a partir de la llegada de los europeos en la Nueva España. De acuerdo con Lorandi “desde las décadas de 1960 y 1970 los etnohistoriadores focalizaron su interés en la sociedad indígena prehispánica de los últimos siglos antes de la conquista” (2012, p. 21).

Los cronistas y los primeros misioneros ocuparon un papel importante en este proceso, ya que fueron documentando lo que observaban, pues aseguraban que no tenían escritos de su pasado. Pedro Carrasco (1975) citado por Barjau (2002) menciona algunas definiciones sobre la etnohistoria, y me parece importante subrayar particularmente una de esas definiciones, ya que merece ser discutida. Y es que Carrasco señala que la etnohistoria es una disciplina que se enfoca en realizar estudios en torno a la vida social y proceso de un determinado grupo “étnico”. Parece que lo étnico es una característica principal de la etnohistoria, pero ¿qué implica lo etno? Al respecto, Lorandi (2012) señala que emplear lo étnico para hacer referencia a las culturas no hegemónicas, es etimológicamente incorrecto. Más adelante volveremos a retomar este apartado.

Aunque algunos autores insisten en que la etnohistoria e historia son las mismas como Wolf, para Martínez (1976) no lo es, y tampoco coincide con Levis-Strauss, cuando éste señala que la etnología y la historia tienen el mismo método y

el objeto de estudio que es la estructura social del ser humano, indicando que únicamente hay disimilitud en los instrumentos de investigación que emplean ambos campos y en que la historia sistematiza los datos de acuerdo a los elementos conscientes de la vida social mientras que la etnología en torno a las expresiones inconscientes.

Respecto a lo anterior, Martínez (1976) enfatiza que no es posible hacer etnohistoria con los métodos de la historia, se hace necesario el uso de otras herramientas, así como otros instrumentos. Si algunos autores puntualizan que la etnohistoria es asimétrica a la historia, por lo tanto, no deben emplearse los mismos métodos de estudio, habría que preguntarse entonces, ¿cuáles son los métodos de estudio de la etnohistoria?

Desde esta perspectiva, Martínez (1976) indica que el uso de la etnografía como metodología es imprescindible no sólo para obtener información del tema que se estudia, sino para hacer trabajo de campo como entrevistas y sistematización de la información. Por su parte, Barjau (2002) recalca que la etnología es una pieza fundamental para situar el origen de la etnohistoria, dado a que sirvió como base para entender la organización social de las culturas prehispánicas. No obstante, la antropología se ha apoyado de la observación participante, empleada por los misioneros y cronistas que por primera vez conocían un mundo distinto del que procedían según Barjau (2002). Sin embargo, el mismo autor reconoce que el objeto de estudio de la etnohistoria ha sido cuestionado dado a que ha habido cambios en sus aspectos teóricos.

El campo de estudio de la etnohistoria, según Tavárez y Smith (2001) tiene que ver con las relaciones parentales, el simbolismo, los rituales. Por su parte, Jiménez (s.f.) citado por Barjau (2002), menciona que el papel de un etnohistoriador, es que, a pesar de recurrir a los mismos materiales, objeto de estudio o tema que ocupa un historiador, la diferencia entre estos dos es que el primero transforma el material de carácter histórico en etnográfico.

Jiménez (s.f. citado por Barjau, 2002) complementa señalando que entre los elementos que emplea un etnohistoriador al momento de estudiar, es que analiza a

fondo temas asociados al parentesco, la forma de vida, la religiosidad, el conjunto de mitos, los sistemas agrícolas, la construcción de viviendas, la elaboración de tejidos, alimentos, estructura social; económica, mercado, fiestas, la demografía y ubicación de los pueblos originarios, los centros ceremoniales, las lenguas, en fin, temas que el historiador o la arqueología no podrían estudiar. Si se trata de ver a la etnohistoria como disciplina encargada de atender temas de investigación

Por su parte, Adams (1962) citado por Barjau (2002) indica que, en Estados Unidos, la perspectiva con respecto a la definición de la etnohistoria se basaba en dos criterios. La primera donde mencionan que la etnohistoria es una historia específicamente para indios y la segunda, gira en torno a las fuentes documentales que enfatizan a los indios y demás pueblos.

Otro aspecto importante en el desarrollo de la etnohistoria se da cuando la mayoría de los estudios etnohistóricos se realiza en los pueblos, principalmente cuando aparece el nacionalismo y el indigenismo. Aunque el tema del indigenismo no es el objeto de estudio, es importante mencionarlo de manera breve para comprender el papel que ha tenido la etnohistoria en México. Por lo que de forma sucinta se citan algunos autores que han aportado información respecto a estos temas. Algunos de estos autores señalan que, con la etnohistoria, los pueblos reforzaron o reconfiguraron su etnicidad. Martínez (1976) citado por Barjau (2002) puntualizan que la etnohistoria como disciplina académica contribuyó en el desarrollo del nacionalismo e indigenismo. Por otro lado, (Barjau, 2002) subraya que “la etnohistoria resultó así indudablemente una herramienta académica fundamental para un amplio movimiento político que se propuso la descolonización de los pueblos crecidos con tal estigma (...)” (p. 49).

Los trabajos etnohistóricos han predominado en México, y así también el incremento de licenciaturas y posgrados en la especialidad de etnohistoria, etnología, como en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la Universidad Autónoma de México (UNAM), así como el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) (Tavárez y Smith, 2001). Largas son las líneas de investigación y sin duda, los pueblos que son estudiados

continúan siendo objeto de estudio. Incluso, los habitantes de Mesoamérica fueron usados como informantes o comúnmente denominados “objeto de estudio” por la antropología.

Lo anterior puede observarse en la actualidad, donde los pueblos tienden a ser solo un arsenal de datos e información y no se les reconoce como los protagonistas de la investigación, ya que sin duda alguna son ellos quienes colaboran con información para que un historiador o antropólogo pueda redactar la vida social de ellos. Hasta hoy ha sido difícil reconocerlos como sujetos de estudio. Se sugiere que es precisamente la razón por la que los pueblos no sólo de ahora sino las prehispánicas desconfiaban de un foráneo, porque les intrigaba cuál podría ser la finalidad de querer saber sobre ellos y, lo que podrían hacer con los datos que les proporcionaban. Por eso es que las investigaciones que realizaron los occidentales a los habitantes de Mesoamérica fueron modificados debido a la interpretación, pero también los pueblos con la intención de proteger la información, les proporcionaron a los invasores otros datos Barjau (2002).

El objeto de estudio de la etnohistoria, dicen algunos autores que es el “indígena” porque además su cultura carece de escritura, a propósito, Barjau (2002) menciona lo siguiente:

El prurito formal de la historia, que ha servido ambiguamente para presumir de que su campo de estudio se define con referencia a las sociedades con escritura, nació por el hecho de que la misma historia cobró su factura en la propia sociedad que la creara: Grecia. Así que fue un ejercicio primordialmente de la propia memoria: Heródoto narraba el pasado de su propia cultura y de su propia escritura. (p. 41)

Respecto a lo citado, coincido con el autor, ya que incluso en occidente la escritura no nació de un día para otro, se tuvo que empezar por escribir el pasado en el sistema alfabético de la sociedad que se ha autoproclamado hegemónica, pero como lo indica el autor, el simple hecho de que la escritura haya iniciado en la cultura europea le dio armas para considerarse la mejor. Y siguiendo a Barjau, el encuentro entre los dos mundos resultó ser un conflicto en el aspecto histórico, dado a que el

pasado de la sociedad mesoamericana no fue narrado con su propia escritura, sino la que impuso la sociedad occidental.

En este sentido, el pasado de la sociedad no europea fue narrado por sujetos ajenos, pero incluso los nobles indígenas quienes estaban aprendiendo el castellano, les fue imposible escribir su historia en la lengua castellana. Es probable que a lo que se refiera el autor es que los que estaban aprendiendo esta otra lengua, se les dificultara escribirlo aún. Esto nos permite comprender que la historia que no estuviese escrita en la lengua castellana no era válida. De ahí que no respetaran la escritura en códices de las culturas mesoamericanas los destruyeron.

De esta manera podemos observar dos sucesos catastróficos: el primero que a la sociedad mesoamericana les fue arrebatado el derecho de escribir su pasado en su propia escritura como en códices e iconografía y el segundo que les fue privado escribirlo en la lengua extranjera, como si en ambos no tuviesen derecho. Esto puede explicar el hecho de que la historia de la sociedad mesoamericana fuese narrada de manera periférica y de algún modo hasta discriminatorias, de ahí que a los mitos se les señale como mera superstición.

Se considera necesario mencionar lo que propone Martínez (1976), en cuanto a los estudios etnohistóricos, señalando que “la etnohistoria tiene por objeto la reconstrucción histórico-cultural de los grupos indígenas autóctonos independientes, de los grupos indígenas y de grupos modernos marginales y de sus relaciones con los demás grupos con los que conviven” (pp. 172-173). Respecto a lo que señala Martínez, parece no convencer a Barjau (2002) ya que puntualiza que la etnohistoria como lo recalca Martínez está lejos de atender a Occidente, para argumentarlo, Barjau, subraya que hasta ahora no ha habido ningún estudio en torno a la cultura occidental.

Lo anterior, lo refuerza el mismo autor Barjau (2012) mencionando que “la etnohistoria desde esta perspectiva no podría estudiar a Italia, por ejemplo, que no tuvo a otro grupo que llegara del exterior a escribir su historia; que no es país que veamos genéricamente colonizado, ni careció de escritura” (p. 52). En todo caso cuando Martínez (1976), menciona que la etnohistoria puede estudiar a ‘grupos

modernos marginales', entonces la etnohistoria podría estudiar a los grupos de obreros de las distintas regiones italianas, o mexicanas (Barjau, 2002).

Sin embargo, hasta en la actualidad no se han realizado estudios etnohistóricos enfocados a la cultura occidental. Esto nos permite entender que esta disciplina si conlleva a la discriminación. ¿Habría otro factor que argumente el por qué los pueblos con escritura no pueden ser estudiados por la etnohistoria? Barjau, puntualiza que "las sociedades que posean escritura no suelen, ni lo necesitan, registrar sus peculiaridades por medio de extranjeros. A menos que se refiera a sociedades con escritura no-alfabética, que son incapaces de consignar con detalle las peculiaridades de su propia historia" (2002, p. 52).

A lo largo de estas páginas se ha cuestionado si realmente los pueblos no occidentales son incapaces de escribir su propia historia, y es en este punto donde lo señalado por Aubry (1987, citado por Ortiz, 1987) cobra importancia, ya que enfatiza que los pueblos no europeos si tenían escritura, pero se los arrebataron, lo suprimieron, y cuando mencionan que se les debe alfabetizar, en realidad los desalfabetizaron. Por otro lado, mientras eso sucedió, la escritura se incrustó en la memoria que se ve reflejada en la tradición oral de los pueblos: los mitos.

La etnohistoria desde luego que fue relacionada con la historia oral como parte de su estudio, dado a que se insistía en que las culturas no europeas no tenían fuentes escritas, aunque sabemos que eso es un error, sin embargo "... la mitología oral, hecha una con la visión histórica del pasado, era por primera vez cosificada o estampada y *fijada* con la escritura. Lo anterior generó los primeros documentos canónicos aptos para el ejercicio profesional del quehacer del historiador" (Barjau, 2002, p. 41). La mitología además de ser catalogada como característica principal de los pueblos para mantener trascendentes sus pasados históricos, fue precisamente por ello que se despreció como fuente no confiable, ya que se describen como meras supersticiones.

A pesar de que diversos autores han intentado definir el concepto de etnohistoria, hasta el día de hoy no queda claro, hay vacíos que no se terminan de comprender, y es quizá la naturaleza de la etnohistoria como disciplina. Por su parte,

Barjau (2002) indica que la “condición y el modo “universal” de la etnohistoria sigue siendo pues el asunto nodal que promueve o genera dudas en el objeto mismo de estudio de la disciplina. ¿Debe o no estudiar solamente sociedades colonizadas?”

Por otro lado, Pérez (2001, p. 105) retoma lo enunciado por Frank Salomon y Raymond Fogelson, y puntualiza los siguiente:

Es necesario considerar “las tradiciones orales indígenas” en nuestras investigaciones, o al menos tener sensibilidad para entender la elaboración que hacen los propios campesinos de su devenir, pues ellos “crean una versión eficaz del pasado”, de *su* pasado, donde “se nota que los marcos tomados de la historia oral, de los ritos modernos y de las preocupaciones pragmáticas dentro de la política influyen la selección entre las lecturas pausibles a primera vista. (Salomon y Fogelson, s.f., citado por Barjau, 2002, p. 106)

A modo de conclusión, Pérez (2001) señala en un sentido de exhorto, dejar de comparar los trabajos etnohistóricos africanos y andinos. Y termina puntualizando que “la etnohistoria debe dejar de ser una disciplina difícil, heterodoxa y bastarda, para ser querida y reconocida, sobre todo desde la antropología” (Pérez, 2001, p.110). Respecto a ello, considero que por sí sola la etnohistoria no elige ser compleja, sino que sus progenitores: la antropología y la historia, le han quitado poder al despreciarla. Se sugiere realizar una crítica para no determinar una de las disciplinas como únicas para ciertas líneas de investigación, ya que como lo señala Rojas:

La Etnohistoria que hemos practicado muchos de nosotros, que se ha centrado ... en los pueblos indígenas, debe tener una intención y un propósito descolonizador, en el sentido de una práctica científica encaminada precisamente a combatir las visiones simplistas y prejuiciadas sobre ellos y los diversos grupos no blancos, y cuyos resultados se traduzcan en una recuperación de una historia poco atendida, cuando no negada y ocultada por la historia oficial (y con frecuencia también por la academicista). (Rojas, 1988, pp. 225-227, citado por Wright, 2012, pp. 7-8)

Por lo que, en este sentido, se debe empezar a emancipar el término etnohistoria y lo que ésta implica, ya que, si se analiza la historia europea, ellos también tenían registrado su pasado en los mitos griegos, en sus trajes, y fiestas.

3.2. El mito como sabiduría

Se han realizado numerosas investigaciones en torno a la concepción del mito, desde la antropología como Levi-Strauss, López-Austin, Eliade, entre otros, han realizado importantes trabajos que nos permiten entender el concepto del mito desde sus posturas y percepciones occidentales. A pesar de los vastos aportes desde las ciencias humanas, ha quedado inconcluso la construcción del término, en torno a ello han surgido dos vertientes.

La primera lo constituye la perspectiva positivista en la que sus representantes puntualizan que el mito es una superstición, ficción e irracional, quedando renegada no sólo su naturaleza, sino la sabiduría que en ella se configura. Si bien es cierto que no todos los autores coinciden con esa postura, y ahí es donde entra la segunda vertiente, aquellos autores que insisten que el mito es filosofía, un proceso social y sacro y que puede ser estudiado.

El término del mito es complejo, porque en cada definición que se ha establecido responde a criterios de disciplinas que la definen con base a lo que les concierne, sin embargo, como tal lo indica López-Austin (2006), pareciera que no es tan fácil llegar a una conclusión ya que mientras por una parte se menciona que es un proceso social se olvida señalar que también posee múltiples símbolos, ritos y creencias.

Por otro lado, si se señala lo anterior, entonces se deja fuera lo sobrenatural, el cosmos, el ser humano, lo sacro o las imágenes, etc. De esta manera, cuando se habla de su complejidad que son muchas las formas de entender el mito. López-Austin (2006) nos exhorta a que la concepción del término debe ser abierto. Y coincido con su posición cuando indica que el estudio de los mitos es transdisciplinar. Concuerdo con él, ya que no corresponde solo a cierto grupo de intelectuales, pues cada uno proporciona diversas perspectivas de acuerdo con sus intereses. No se

puede entender el mito a partir de una sola disciplina, además de otros campos como la sociología, historia, arqueología, etnología, entre otros, tiene que intervenir el conocimiento de los pueblos originarios.

Para la propuesta analítica de los mitos del cerro *Cozoltpetl* y *Xkajak Sipi*, se emplean el paradigma del estructuralismo de Lévi-Strauss, quien retoma básicamente el modelo de la lingüística estructural propuesto por Saussure, cuyo método lo usa para entender los signos, sistemas de parentesco y su relación mediante las alianzas matrimoniales como un lenguaje. En este sentido Levi-Strauss, propone que hay una relación entre las unidades de parentesco con el lenguaje: la comunicación. Esto a su vez, según el autor, permite un intercambio de bienes, servicios e incluso de mujeres para casarlas. Propone, además los sistemas clasificatorios que se asocian al cosmos, tiempo y espacio. Las clasificaciones se realizan según los símbolos que representan los objetos, animales, plantas. Clasifica además los mitos de acuerdo a su carácter, es decir, en “mitos cosmogónicos, estacionales, divinos, heroicos, tecnológicos, etc” (Lévi-Strauss, 1996, p. 14).

Por su parte, López-Austin (2006), parte desde el historicismo como base del mito, y menciona que la religión y el mito fungen como lenguaje mesoamericano. Asimismo, puntualiza que en el pensamiento mesoamericano están incrustadas las creencias, los mitos y ritos transformados por una historia de opresión: la conquista.

Hasta este punto se ha determinado que el concepto del mito está en construcción aún, pero ¿qué es el mito? ¿cómo lo conciben los académicos y los pueblos originarios? Estos son historias, pero si lo tomas así a creer con mucha fe, no son historias, sino que se hacen realidad (. E. Ponce, Comunicación personal, 26 de octubre de 2020). Por su parte, M. Gaona, menciona que los mitos, no sólo son cuentos, lo antiguo si sucedió, no fue casualidad. (Comunicación personal, 19 de noviembre de 2019). Los habitantes de Zongozotla, aseguran que los mitos son reales, los hechos si sucedieron en algún momento dado, como prueba están los lugares sagrados como el cerro *Cozoltpetl*.

Otra posición que resulta relevante para este estudio es la de Subirats (2012), para el “el mito es una palabra real, una palabra actualizada a través del relato, el canto y la danza, una palabra vinculada a la acción realizada en el sentido dramático del *dromenon* griego. Palabra colectiva, emocional y mágicamente real” (p. 34). A diferencia de otros, este autor concibe al mito como algo real, algo que está sucediendo y un dato importante que señala es cuando lo describe como colectivo. Un mito no puede ser individual, lo construye un pueblo y se configura como parte de la identidad colectiva.

Por su parte, López-Austin (2006) concibe el mito como “un producto social, surgido de innumerables fuentes, cargado de funciones, persistente en el tiempo, pero no inmune a él” (p. 26). La mayoría coincide en que el mito es una construcción social, y en este caso, para López-Austin (2006) su estudio radica en las formas de integración en el tejido social y que éstos le atribuyen significado.

Si hay algo que caracteriza al mito es la narrativa semejante que hay en diferentes culturas y que éstos no necesariamente deben ser aledaños ni hablar la misma lengua. Los mitos que se narran de los cerros *Xkajak Sipi* y del *Cozoltepetl*, comparten características similares, como la creación del mundo, y de la Serpiente Alada que habita en el interior del *Xkajak Sipi* equivalente a la serpiente Tzukan, que habita en los cenotes de Yucatán, o en su caso la deidad egipcia Apofis, una serpiente encargada de evitar que el ciclo del sol concluyera (Arranz, 2016). A pesar de la distancia que hay entre estos lugares, existen demasiadas similitudes en sus relatos. Y es que como lo indica (Lévi-Strauss, 1971, citado por Zires, 1994), un mito no debe entenderse ni explicarse sólo en la cultura donde se narra. Por lo que se considera necesario que el análisis de mitos de los cerros se vincule con otros para poder comprenderlos mejor.

Por otro lado, López-Austin (2006) menciona que el mito es un relato, se usa la palabra para expresarlo (tradicción oral), y en el texto se concluye. El autor no categoriza específicamente a dioses ni héroes en un mito, sino que se centra en la llegada de aquel tiempo, donde se da el origen del mundo. Por lo tanto, define mito

“como el texto que relata la irrupción del *otro* tiempo en el tiempo del hombre, provocando el origen -principio y fundamento- de algo” (López-Austin, 2006, p. 51).

Siguiendo a Subirats (2012) agrega que el mito es:

La voz de la memoria oralmente transmitida por los ancianos de las tribus. Es la palabra ligada a los orígenes de la naturaleza y de la vida, y al mismo tiempo al fundamento de la comunidad humana. Por ello, por encontrarse en los fundamentos del ser, la palabra y el relato mitológicos, poseen una función ritual y una consistencia sagrada. (p. 34)

Cuando un abuelo narra la historia, se ven inmiscuidas una serie de gestos, movimientos, sonidos y quien lo escucha se traslada a un espacio mágico. El narrador le otorga vida de nuevo al tiempo y espacio en que surgen los seres y las cosas; los sitúa en el presente (Sereburá, Hipru, Rupawê, Serezabdi, Sereñimirāmi, 1997 citado por Subirats, 2012).

Lo anterior me condujo a recordar la reacción que tuvo el señor E. Ponce cuando se le preguntó, además del cerro Cozoltpetl, la existencia de otros lugares sacros del pueblo de Zongozotla. Éste se mostró entusiasmado, no terminó de escuchar la pregunta y enseguida se dispuso a platicar como si de repente tuviese mucho que contar y que, si no lo decía en ese momento, se le iba a olvidar. En otra ocasión, el abuelo M. Ponce, al escuchar el nombre de San Juan del Monte, se sobrecogió y comenzó a mirar por doquier como si se estuviese cuidando de alguien. Y es que M. Ponce tuvo un encuentro con este ser y al ser cuestionado sobre él, su calma se turbó.

Para los académicos occidentales e incluso científicos, hay una negación rotunda a lo mencionado líneas arriba, dado a que consideran que los mitos no pueden ser comprobados con la ciencia por ser solamente una fantasía. Sin embargo, desde una antropología cultural y de acuerdo a Lévi-Strauss (1977) podemos asegurar que durante el siglo XVII y XVIII, Bacon, Descartes, Newton,

etcétera, puntualizaban que la ciencia debía ser deslindada del pensamiento místico y mítico dejando y rechazando el mundo de los sentidos, experiencias y sentimientos. En este sentido, lo intelectual, de ahí en adelante, cobró importancia.

Siguiendo al mismo autor, Lévi-Strauss, recalca que el pensamiento mítico sí puede ser científico dado a que:

(...) él opera a fuerza de analogía y de paralelos, aun si, como en el caso del *bricolaje* sus creaciones se reducen siempre a un ordenamiento nuevo de elementos cuya naturaleza no se ve modificada según que figuren en el conjunto instrumental o en la disposición final. (Levi-Strauss, 1964, p. 41)

Por su parte, Eliade (1991) argumenta que “(...) a partir de Jenófanes (hacia 565-470) –que fue el primero en criticar y rechazar las expresiones «mitológicas» de la divinidad utilizadas por Homero y Hesiodo– los griegos fueron vaciando progresivamente al *mhytos* de todo valor religioso o metafísico” (p. 4). Los occidentales, aunque hoy niegan que todo mito es verdadero, también tuvieron mitos porque de igual forma necesitaban explicarse su realidad, la antigua Grecia no nació con la escritura en la mano, fue un proceso que se construyó con el tiempo.

En este sentido, todas las culturas emergen de una cosmogonía. Tal como lo señala Molpeceres (2016) quien enfatiza que diversos autores como Jung, Kerényi, Blumenberg, Durand, Eliade, Campbell, Ricoeur, entre otros, señalan que el mito es propio de la humanidad de todas las épocas si éste se entiende como representación del mundo en un carácter simbólico, entonces todas las culturas de alguna forma lo han tenido.

3.3. El mito en los pueblos originarios como conocimiento ancestral

Lo que sucede es que el pensamiento occidental pretender universalizar su cosmovisión, para ello establece una epistemología que sitúa en una dicotomía a la cultura y a la naturaleza (Gandarilla, 2010). Cuando el ser humano toma distancia de la naturaleza, éste se vuelve hombre de cultura, olvida sus raíces, los conocimientos que le fueron legados por sus ancestros y adquiere los de Occidente,

no como aprendizaje de algo nuevo sino como una forma de vida, renegando lo que una vez fue.

En el discurso que emplea Occidente a partir de la frase de Descartes, en la búsqueda de la razón, se esclavizó a la mente, sin embargo, como se ha mencionado en el capítulo anterior, la antigua Grecia tuvo como base una tradición oral también. “El sistema educativo que prevaleció en Grecia antes de la extensión del hábito de la escritura y la lectura ... se basaba en la poseía homérica que era un compendio de la tradición oral” (Najmanovich y Lucano, 2008, p. 20).

De ahí, los mitos se catalogaron como opuesto a la filosofía. La filosofía según Molpeceres (2016) desacredita a la mitología.

Lo anterior los coloca en estado versus, como si se tratara de hacerlas competir, pero al final se sabe que quien se proclama como único y verdadero es la filosofía, pero no sólo se trata de una guerra de términos, ¿qué hay detrás de esa oposición? Garandilla (2010) sugiere que es una oposición entre la “gente de costumbre” frente a la “gente de razón”, en esta contradicción se ejerce control, y colonización. Los mitos entonces se conciben desde la visión occidental como subjetivos no racionales.

Si lo que separa la ciencia de los mitos, es que la primera sigue un método riguroso, o como lo señalan Haverkort, Milla, Shankar, y Delgado (2013) es universal, fiable y aplicable, ¿acaso no encontramos lo mismo en otros conocimientos que Occidente inferioriza? Y por no aceptarlos los categoriza como etnociencia. He aquí, nuevamente nos enfrentamos a lo etno. Si bien es cierto que a estas alturas el repetitivo prefijo además de ser despectivo hace referencia a la otredad como si sus conocimientos no fueran suficiente para dejar de ser señalados como inferiores.

La ingenuidad que se emplea para intentar determinar la definición de etnociencia, no se aleja mucho de otros conceptos coloniales como etnoterritorio, etnohistoria, etnofilosofía, dado a que siempre su base serán los pueblos originarios y sus saberes con la naturaleza. Esa es la visión generalizada que tienen las

sociedades occidentales de los pueblos originarios, como culturas no mestizas cuyo conocimiento se articula con su entorno natural.

Un elemento esencial es recurrir a posturas como la Beaucage (2000), para quien la etnociencia es “el estudio de los contenidos y de la organización de los saberes sobre la naturaleza en sociedades tradicionales, que se trate de cazadores-recolectores, de horticultores, pastores, o bien de campesinos y grupos populares en las sociedades modernas” (p. 49).

Siguiendo al mismo autor, señala que, con la aparición de la etnociencia, llegaron con ella el empirismo y pragmatismo; luego el positivismo, que rechazaba las formas de conocimiento que no pasaran por un método riguroso. De esa manera, se establece la *episteme* y *logos* como conocimientos verdaderos y absolutos, en contraste con la *doxa* y el mito. La ciencia se ha hegemonizado e impuesto como base única para producir conocimientos, pero algunos académicos como Lévi-Strauss, deja en claro que “la ciencia no puede ser eficaz más que en el plano de lo práctico. Pero, da la casualidad de que su objetivo primero no es de orden práctico. Corresponde a exigencias intelectuales antes, o en vez, de satisfacer necesidades” (1964, p. 24).

De acuerdo a lo anterior, las culturas no europeas aprendieron a usar los bienes naturales porque antes hicieron una observación profunda y detenida. Lévi-Strauss, en su trabajo en la *ciencia de lo concreto*, subraya que los pueblos tenían un saber desarrollado, ya que además de conocer numerosas plantas y animales, también conocían las conductas de cada especie, incluso superaba a los expertos en botánica, zoólogos. En este sentido, realizaban una sistematización considerando que no contaban con las herramientas que los estudiosos sí, eso sin duda, es asombroso, no en el sentido de que cueste trabajo admitir la capacidad que tuvieron los pueblos, sino lo contrario, porque lo que dicen los científicos y académicos con respecto a que los conocimientos de los pueblos no sirven, queda en cuestionamiento.

Por su parte, De Sousa (2000), enfatiza que “las prácticas que no se fundamentan en la ciencia no son prácticas ignorantes, son antes prácticas de

conocimientos rivales, alternativos. No hay ninguna razón apriorística para privilegiar una forma de conocimiento sobre cualquier otra” (p. 283). Algo similar menciona Molpeceres (2016) cuando dice que:

Un entendimiento del mundo no se opone a la conceptualización de racional, sino que la complementa; los mitos serían inherentes al ser humano, e, independientemente de la época o el lugar geográfico, toda sociedad se, construiría a través de un sustrato mítico, materializándose este en la producción discursiva, artística y no artística, de esa sociedad. (p. 32)

Por otro lado, Lévi-Strauss (1977) refuerza lo anterior recalcando que la ciencia no siempre tendrá todas las respuestas, pero tampoco se descarta la ciencia, en este caso el autor hace énfasis en que sí se requiere de la ciencia, pero sólo una pequeña parte y sugiere que no existe un divorcio entre mitología y ciencia, pero tampoco las intenta colocar en una línea de igualdad. Lo que afirma es que “la ciencia no sólo está preparada para explicar su propia validez, sino también aquello que, en cierta medida, es válido en el pensamiento mitológico” (p. 72).

No se trata pues de colocar en una balanza la ciencia y lo mítico, mucho menos decidir cuál es la mejor, ambos tienen formas diferentes de producir conocimiento, no se propone separarlas, sino más bien articularlas, aceptar que son modos de conocimientos asimétricos y válidos. Para De Sousa (2000) el objeto de ambos debería ser producir conocimientos que permita la construcción de la solidaridad. Desde esta perspectiva, coincido con el autor, pero no es tan fácil, considerando que una menosprecia a la otra, desde ahí no puede haber solidaridad ni respeto hacia lo natural, ya que a través del pensamiento científico según Lévi-Strauss (1977) se logra dominar la naturaleza. Un dominio que se expresa en el sometimiento de los bienes naturales.

De ahí que emerjan otros conocimientos alternos a la ciencia moderna, conocimientos que, si promueven la solidaridad, es a lo que Tintaya (2014) se refiere como *suma qamaña* (vivir bien) como proyecto para la construcción de saberes válidos. Lo válido según el autor es el conocimiento que permite proteger la vida de la comunidad. Asimismo, señala que la base para la construcción de saberes es la

convivencia. Este autor desde una postura transmoderna y desde una perspectiva emic, indica que los pueblos que él llama subalternizados no tienen una racionalidad moderna. No se puede hablar de la validez de los saberes desde la individualidad, porque sería propio de la modernidad. Asimismo, no es posible la validez de los saberes cuando se parte desde la razón discursiva porque se dejan fuera las vivencias de las comunidades (Tintaya, 2014).

Para el desarrollo del mito, Lévi-Strauss (1997) sugiere que los pueblos originarios son conducidos y poseen un *pensamiento desinteresado*. En este sentido interpretan el mundo que los rodea, la naturaleza y en el entorno cultural en la que viven por una necesidad de comprender todo lo anterior. Desde esta perspectiva, Lévi-Strauss, afirma que lo realizan usando sus medios intelectuales tal como lo harían los filósofos o científicos. De cierta forma, aunque científicos y algunos académicos insisten en que los conocimientos de los pueblos no occidentales no es ciencia, sin embargo, para que los primeros hombres supieran si una fruta era o no comestible, tuvieron que seguir un método para su identificación y considerando que no contaban con tecnologías que en Grecia durante la Edad Media estaban en auge.

Para el conocimiento de las plantas y animales, Lévi-Strauss (1977) indica que los pueblos “poseen un conocimiento extremadamente exacto de su medio y de todos sus recursos” (p. 42). El origen del conocimiento indígena es múltiple. Puede ser desde la observación de los animales en cómo se comportan, qué plantas son medicinales y cuáles frutos son comestibles y cuáles son venenosos. Así como el análisis en el comportamiento para conocer los fenómenos naturales, por ejemplo, cuando se guían por las hormigas o el canto de los gallos, sabrán que cambiará el clima (López, 2011). Se basan también en la observación, como los chamanes y curanderos.

Asimismo, el conocimiento de los pueblos se basa en una relación con su entorno, las formas de vida, de ahí que no puedan destruirlo. El conocimiento está relacionado con el ordenamiento territorial a partir de los diversos sistemas tradicionales de manejo del suelo y de producción como, los cultivos, domesticación

de animales, caza, pesca, extracción de los bienes naturales vistos también como sagrados. El conocimiento también se relaciona con la cosmogonía y subsistencia de las comunidades, de ahí que se promuevan valores para el uso del entorno (López, 2011).

Lévi-Strauss (1977), se resigna diciendo que como cultura civilizada han perdido todo eso, pero poseen otras cualidades como reparar la radio o televisor que los pueblos no occidentales no, por una sola razón, que no necesitan de esos aparatos.

Podemos cuestionar ¿para qué les hubiera servido un televisor a las culturas mesoamericanas?, cuando lo que observaban cada día era un magnífico paraíso, como Américo Vesputio⁴¹, una vez lo describió al explorar las costas de Brasil. Y no sólo lo observaban, sino que lo vivían, lo sentían de manera espiritual. Vivían el momento.

3.4. El objeto del mito

Considerando que casi se está finalizando el tema del mito y ciencia, se aborda ahora el objetivo del mito para después comenzar con el análisis de los mitos de los cerros: *Xkajak Sipi* y *Cozoltepetl*.

Como se ha mencionado al inicio de este capítulo, se toman en cuenta los aportes tanto de Lévi-Strauss (1977, 1997) como de López-Austin (2006), ya que algunas de sus obras se enfocan en los mitos, por lo que serán de utilidad considerar algunas de sus contribuciones que en su momento propusieron y que pueden ayudar a deshebrar los mitos de los cerros.

Se considera necesario señalar que los mitos que se narran del *Xkajak Sipi*, del *Cozoltepetl*, la Serpiente Alada y Natsú, permiten comprender la forma en que los pueblos originarios conciben, se relacionan con su entorno y lo cargan de simbolismo. Tal como lo puntualiza López-Austin (2006) cuando dice que el estudio

⁴¹ Ver en Galeano *Las venas abiertas de Latinoamérica* (2004, p. 30).

del mito no es su análisis, más bien son sus formas de integración en los procesos de las sociedades que le atribuyen significado.

Por su parte, Lévi-Strauss, menciona que “el análisis mítico no tiene ni puede tener por objeto mostrar cómo piensan tales o cuales hombres” (1996, p. 21). ¿Por qué? Porque el autor sugiere que:

Ya que desde fuera y bajo el yugo de una mitología ajena como se opera por nuestra parte una toma de conciencia retroactiva. Así que no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten. (Lévi-Strauss, 1996, p. 21)

En la metodología etnográfica de esta investigación, el objetivo es conocer las diversas concepciones que han construido los habitantes de los tres poblados, mediante los mitos, para conocer si lo que narran tiene significación, dependerá en la forma en cómo lo relaten. En este sentido, en los mitos se puede identificar las formas de organización social, las normas que rigen al pueblo, los peligros que podrían correr si transgreden la naturaleza, los seres humanos, los animales o los no humanos, en otras palabras, el significado que le otorgan a esos lugares. Tintaya (2014) al respecto, indica que los mitos representan la forma de pensar de un pueblo, en el integran sus necesidades, la oralidad de los pueblos se compone de los elementos de la cosmovisión, saberes, normas, memoria.

En otro momento, Lévi-Strauss (1987), subraya que en el relato de un mito pueden identificarse una serie de aspectos como la organización social, familiar, así como el área geográfica y la cosmología. Sin embargo, se contradice cuando indica que no se pueden usar los mitos para describir la vida de una cultura, sus creencias y prácticas religiosas tal como se interpretan en sus mitos.

A través del tiempo y espacio ha habido una transformación no sólo en los mitos sino en la forma de vida de determinadas culturas, pero como se ha dicho anteriormente, se sugiere que los mitos si pueden proporcionar datos que permitan conocer cómo ha sido el proceso histórico de dichas culturas.

Cabe preguntarse ¿qué papel funge el mito en la cultura? El mito como conocimiento, integra la lengua, los elementos de la cosmovisión, tiene simbolismo y se construye en colectivo. De acuerdo con Molpeceres (2016) destaca que:

Si toda cultura se construye mediante símbolos, representaciones y temas recurrentes, mitos nuevos y heredados de la tradición; necesariamente aquel ámbito donde se despliegan de manera evidente los gustos y deseos de los hombres y mujeres de una sociedad será sin duda fiel reflejo de la identidad e ideología de dicha sociedad, independientemente de que tal ámbito pueda considerarse canónico o de masas. (p. 33)

La manera en que las personas narran los mitos de ambos cerros permite conocer no sólo la forma en la que están percibiendo su entorno y la relación que han vinculado con éstos, sino que se logra identificar que han vehiculado una identidad colectiva. “Si ves al Cozol, piensas: -allá está mi pueblo. Se identifica el pueblo por el Cozol” señala C. Sahinos (comunicación personal, 19 de noviembre de 2019).

Los habitantes de Zongozotla, han articulado una identidad con el cerro Cozoltepetl, ya que hay una apropiación de este cerro. “Nuestro cerro, no nada más está porque sí” indica M. Francisco (comunicación personal, 18 de noviembre de 2019). Los mitos lo narraron alguna vez los abuelos, los que escucharon los mitos, fueron transmitiéndolo también a otras generaciones. “Es verdad, porque los abuelos contaban eso” enfatiza R. Cano (comunicación personal, 20 de noviembre de 2019). Todas las personas entrevistadas, respondieron que sus abuelos les compartieron los mitos. Por su parte, Lévi-Strauss (1996) indica que:

Los mitos carecen de autor: desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en una tradición. Al contar un mito, oyentes individuales reciben un mensaje que no viene, por hablar propiamente, de ningún tipo sitio; es ésta la razón de que se le asigne un origen sobrenatural. (p. 27).

No obstante, el texto oral no es lo mismo que un texto escrito, pues mientras que el escrito se distingue por la ausencia del autor, la comunicación oral se caracteriza por la intervención del que habla (Zires, 1994). Por otro lado, cabe apuntar que los mitos son colectivos. “Un mito no es individual. Es la palabra que une esta colectividad a través de un vínculo cósmico y sagrado. Esta unión o vínculo solidarios entraña una dimensión ética y normativa para la comunidad humana” (Subirats, 2012, p. 34). Aunque el autor apunta que no se trata de una normativa moral ni jurídica sancionada considero que se rige más bien por los sistemas normativos que contempla el vivir bien dentro de la territorialidad incluido la vasta cosmología. Asimismo, “el mito es el fundamento de la “antigua regla de vida”: huehue tlmaniliztli” (Subirats, 2012, p. 37).

En este caso, como lo puntualiza Tintaya (2014) hay diversos tipos de mitos, están los mitos de origen como el del príncipe Cozol, que vino de Tajín para poblar el pueblo de Zongozotla, este tipo de mitos ayudan a preservar la coexistencia de la comunidad. Luego se encuentran los mitos normativos, cuyas narraciones establecen normas y valores de relación y convivencia, cuando se rompe la relación de la comunidad con los elementos, hay una consecuencia. Este tipo de mitos permite apreciar la necesidad de valorar y mantener el equilibrio y armonía entre la comunidad y los elementos del mundo. Desde esta perspectiva, y de acuerdo con Tintaya (2014), los mitos son saberes, expresan conocimientos, cosmovisión, y conducta.

Lo que veremos a continuación, permitirá identificar los mitos obtenidos de acuerdo con el tipo de aprendizaje y conocimiento que está implícita en la narración. Pero antes, se toma en consideración el modelo que propone Lévi-Strauss para un análisis sistemático de los mitos. En este caso, el autor propone tres puntos importantes:

1. Un mito no debe ser jamás interpretado en un solo nivel. No existe explicación privilegiada, pues todo mito consiste en un *establecimiento de relación* entre varios niveles de explicación.

2. Un mito no debe ser jamás interpretado solo, sino en su relación con otros mitos que, tomados juntos, constituyen un grupo de transformación.
3. Un grupo de mitos no debe nunca ser interpretado solo sino por referencia: a] a otros grupos de mitos; b] a la etnografía de las sociedades de donde proceden. Pues, si los mitos se transforman mutuamente, una relación del mismo tipo une, sobre un eje transversal al suyo, los diferentes planos entre los que evoluciona toda la vida social, desde las formas de actividad tecnoeconómica hasta los sistemas de representaciones, pasando por los intercambios económicos, las estructuras políticas y familiares, las expresiones estéticas, las prácticas rituales y las creencias religiosas. (Levi Strauss, 1987, p. 66)

Consideré oportuno señalar lo que propone Lévi-Strauss, para iniciar con la desintegración de los mitos para su análisis.

3.5. El penacho

El cerro *Cozoltepetl*, es un emblema simbólico e importante no sólo del municipio de Zongozotla, también de toda la región cultural que incluye pueblos aledaños como Huitzilan de Serdán, Totutla, Cuatempan, la comunidad de Cozoltepetl, Xochitlán de Vicente Suárez, Santa Elena. De este cerro se narran numerosos mitos en cada poblado, y aunque el objetivo principal de esta investigación es abordar los mitos que se narran en Zongozotla, “el penacho del Cozol”, cuyos relatos involucran a dos poblados más: Atlequizayan e Ignacio Allende, es de suma importancia citar los mitos recabados en otros tiempos y en otros trabajos realizados con anterioridad.

La presente investigación es la secuencia de un primer trabajo cuyo objetivo fue analizar los mitos del cerro *Cozoltepetl*, en el que se destacó un mito en particular: el penacho. La necesidad de conocer qué se narraba en Atlequizayán e Ignacio Allende, con respecto al cerro que cayó allá y por qué los habitantes de Zongozotla decían que los de Ignacio Allende son de Zongozotla, y compartían la

misma variante dialectal, la vestimenta, incluso la misma patrona religiosa y por si eso no fuera suficiente, tampoco les faltaba agua en toda la época del año ni siquiera cuando llegaba la sequía, lo último porque una parte (la punta o el penacho) del cerro Cozoltepetl, estaba cerca de Ignacio Allende.

Antes de profundizar y adentrarnos a la sabiduría plasmada en los mitos, es necesario dejar en claro que, para el análisis, además de emplear el estructuralismo de Lévi-Strauss (1987) e historicismo que propone López-Austin (2006), se realiza un estudio comparativo entre los mitos que se narran en los tres poblados, para identificar las relaciones y articulaciones que los habitantes de los tres pueblos han configurado a partir de la relación mítica con los cerros y con la naturaleza.

Los mitos de Zongozotla, Atlequizayán e Ignacio Allende, responden a un conocimiento heredado por los ancestros. Como se ha mencionado en el segundo capítulo, los relatos se obtuvieron de las personas mayores, jóvenes y adultos. A continuación, como punto de partida se abordan el mito que explica el origen del poblado de Zongozotla. El siguiente mito fue obtenido por Trejo (2000) y será la primera narración de referencia:

Los totonacas se establecieron en lo que hoy es Papantla, cerca del Tajín. La tribu de los totonacas estaba gobernada por tres sacerdotes, esos sacerdotes tenían dividido todo el imperio totonaco que empezaba desde acá, de este río de por el sur, colindando con Tlaxcala, por Libres, Chignahuapan, Zacatlán, por Laguna Larga.

Eran como sacerdotes, pero ellos tenían sus esposas, pero no permitían, ya desde entonces, que sus hijos e hijas se casaran con gentes que no fueran de su misma categoría. Tenían que casarse entre ellos mismos, y por eso cuentan que una vez un muchacho se enamoró de una hija de sacerdote que estaban por allá en el Tajín.

Los papás de ella se dieron cuenta y le dijeron a la muchacha que se buscara a otro, que, si se quería casar, tenía que fijarse en uno de los muchachos que venían de los otros sacerdotes, porque ella no se podía casar con el muchacho que quería.

Como vieron que no les hacía caso, sino que seguía hablando con él a escondidas, entonces se reunieron ellos y llegaron a la conclusión de que sólo matando al muchacho podían evitar que se casara con la hija de aquel sacerdote.

Entonces su madrina del muchacho, que era de aquellas que dicen que son hechiceras⁴², le dijo a su ahijado; “mira, hay esto, pasa esto, qué te parece si mejor te vas de aquí porque te van a matar”

El preguntó a su madrina: “Bueno y cómo le voy a hacer para que no me encuentren, para librarme de que me maten”.

La madrina le respondió: “Mira, aquella punta de cerro que se ve allá es una montaña muy grande, y allá en ese lugar, cerca de ese lugar debes irte; allá no te encontrarán y sólo así podrás librarte de que te maten”.

Él preguntó: “Y cómo me voy”

La madrina respondió: “Para que no dé tanto trabajo, vete por toda la vega de este río, y vas agarrando el río más grande que vayas encontrando. Ese río nace un poco arriba de aquel cerro”. [El río es el Zempoala]

Y se vino, se vino con su abuelita, ella no lo quiso dejar a su nieto solito. Y llegó por ahí por Nanacatlán y por ahí querían estarse. Vieron que era planecito y llegaron a medio día y pasaron un arroyito; como andaban buscando un lugar donde vivir, estar, ya le dice el muchacho a su abuela: “Aquí este lugar está bueno para que vivamos, para que hagamos una casita; hay agua”.

Pero esto se lo dijo en el idioma: “Nana” que quiere decir abuela, “Catlán” que significa este lugar está bueno, y por eso se le quedó a ese lugar Nanacatlán.

Vivieron ahí un tiempo, pero vieron que empezaron a venir unas gentes y pensaron que ellos los podían denunciar; entonces se vinieron de allá y pasaron el río y se vinieron a vivir de este lado del río hasta que llegaron a

⁴² Es probable que la madrina haya sido curandera, *skgoyona*, su equivalente al totonaco, que puede entenderse como aquella persona que alumbrar. El efecto de alumbrar hace referencia a las veladoras, un material ajeno al México antiguo. Empero, cuya forma de curar a las personas enfermas sigue siendo a través del uso de plantas. Su sabiduría determina una conexión con el cosmos y con la naturaleza.

donde está el camino para Zapotilan, allá donde da vuelta para llegar a casa de los muchachos Lima pusieron su jacalito⁴³. (pp. 59-60)

El mito que relata S. Manzano en Trejo (2000) nos proporciona una idea general, pero no tan detallado. En este mito sobresalen la pareja, la madrina, la abuela, los tres sacerdotes, y como lugares se destaca Nanacatlan, el río Zempoala, el cerro *Cozoltepetl* y Zongozotla, cuando se dice que el muchacho y su abuela se establecieron por donde vive la familia Lima. En el aspecto geográfico, los lugares de los que se hablan existen. Para el caso de la organización social, la princesa se tenía que casar con alguien de su clase para mantener el linaje, y contraer matrimonio con un plebeyo como el joven, era algo que lo impedía. En este mito, el matrimonio no se efectúa. El joven huye junto con su abuela y no hay más datos. Por suerte, en el trabajo de licenciatura, se recopiló un mito que proporciona más información, incluso explica quién sería la esposa del joven. El siguiente mito lo narró H. Lima (2014) quien dejó este mito como un gran legado.

La versión narrada por H. Lima (comunicación personal, abril de 2014)⁴⁴ en García (2014) menciona lo siguiente:

En Veracruz, en Tajín había 2 reyes o 3 algo así. Entonces un joven que se enamoró de una hija de uno de ellos y pues como era pobre pues no tenía nada y lo mandaron a llamar y le dijo: si le vuelves a hablar a mi hija... pues yo creo que los mataban, los sentenciaban a muerte. Y entonces este muchacho se dijo a sí mismo: qué tal si deveras me hacen eso yo mejor me voy a retirar, y se vino por todo el río. Ese río pasa por... cerca del Tajín este río es el Zempoala. Y llegó hasta por estos lugares, se subió por una veredita y se vino por acá el muchacho. Y aquí pues no había nada y pues hizo su jacalito de zacate o lo que sea, pero él pensó para quedarse ahí. Entonces en las mañanas iba lejos a buscar qué comer y dejaba ahí su jacalito. Y un día llegó ahí a su jacal y se dio cuenta de que alguien había ido a escombrar, a barrer y todo. Él se dijo: pero si no dejé mi jacal así, su ropa pues la habían

⁴³ Mito narrado por don Silvano Manzano habitante de Zongozotla, ver en Trejo (2000, p. 59-60).

⁴⁴ Ver en García (2014, pp. 79-80).

acomodado. Y así al otro día se vuelve a ir, y así tardó hasta que un día dijo: voy a ver quién es el que viene y por qué arregla mi casa. Y se fue temprano y ya este... al ratito no se fue a su trabajo, estaba por ahí cerca buscando quién era. Entonces llegó una perrita blanca. –Bueno y ahora este animalito que vendrá hacer. Y que va, cuando entró no vio a un animal. sino que vio a una muchacha bien jovencita y ahí estaba pelando y había sacado como estaba cerquita una ramita por aquí [extendiendo sus brazos para hacer una aproximación del tamaño de la rama], creo que se iba a lavar su ropa en el charco pero entonces la detuvo y le dijo: – ¿bueno y tú qué haces de dónde vienes? Y ya en eso empezaron a platicar. Ella contestó: –no pues yo vivo por aquí, a lo que él le contestó; –no, pero pues como si nada más yo me vine. Y pues no había casas, él solito. Y fue como ellos ya hicieron su vida, ¿no? Ya nunca se separaron, y se dice que ahí empezó el pueblito ya en esta loma, ¿verdad? Y ya empezaron a sembrar y hicieron su vida. Se dice que ese fue el inicio del pueblo y es algo real porque es el último pueblo que habla el totonaco y el que está de este lado, todos los pueblitos de habla totonaca están del otro lado del río. (pp. 79-80)

En este segundo mito que narra H. Lima destaca la misma secuencia de un noviazgo no aceptado, la muerte como consecuencia al enamorarse de una joven que no es de su clase y la huida, sin embargo, están ausentes la madrina y abuela del joven. En su lugar, aparece un nuevo personaje, la “perrita blanca” que al entrar al jacal del joven se convertía en mujer que limpiaba y lavaba la ropa del muchacho.

La mujer al ser descubierta rompe el poder que le transfiere al convertirse en perrita, parece que el hecho de ser atrapada influyó para que ésta no adquiriera nunca más la forma de un can. Podemos entender lo anterior como una vergüenza que se apoderó de la mujer, como cuando un sujeto es sorprendido haciendo alguna fechoría, como reacción no volvería hacer el mismo acto por pena. Con esto no se afirma que la mujer al convertirse en can estuviese haciendo algo indebido, lo que se intenta decir, es que, al ser descubierto su secreto, este pierde sentido. Además

de que quizá la finalidad de la mujer era contraer matrimonio y procrear hijos con el joven, por lo que en su forma de can no le resultaría tan fácil.

Por lo tanto, el encuentro entre éstos dos culmina en una unión marital y en esta versión son ellos quienes poblaron el pueblo de Zongozotla. La mujer dice ser natal del lugar al que llega el joven, por lo que entonces se trata de un matrimonio matrilocal. Por otra parte, el joven al provenir de Tajín, cuya lengua que se habla es el totonaco, lo transmite a sus hijos, de esa manera se explica que el pueblo que fundaron él y su mujer: Zongozotla, sea un pueblo totonaco. No obstante, se destaca otra versión narrada por M. Ponce (comunicación personal, abril de 2014)⁴⁵ quien menciona que los primeros pobladores de Zongozotla no serían la pareja conformada por el joven y la princesa, sino el hijo de ese matrimonio:

El muchacho llegó en el actual Zapotitlán, ahí construyó su jacal o choza. Era la única persona que vivía aquel lugar. Todos los días salía a ver su cultivo o a buscar comida hasta que un día notó que su choza estaba limpia, las tortillas echas, todo ordenado, etc. Atónito dejó pasar unos días y veía lo mismo, así que regresó a Tajín cuidadoso de no ser visto y le platicó a su mamá los sucesos que habían estado pasando; ella prometió ir a ver a la madrina de su hijo en busca de una respuesta. La madrina contestó que la que hacía los quehaceres era una perrita pero en realidad era la princesa transformada en aquél animal. Aconsejó que le echara ceniza a la piel de ésta y así se convertiría en mujer para siempre. La madre le comentó todo a su hijo y éste partió al día siguiente y siguió las instrucciones al pie de la letra. La perrita quedó convertida en mujer y entonces se casaron, tuvieron un hijo. Ya adolescente le fueron a buscar una esposa a Tajín quienes se fueron a hacer su vida marital más arriba de Zapotitlán y llegaron al pueblo que sería Zongozotla.

En esta tercera versión, se observan varios elementos que permiten comprender los cuestionamientos que los mitos anteriores nos dejaron. En este mito, por ejemplo, el joven logró casarse con la princesa, pero hay personajes

⁴⁵ versión encontrada por García (2014, pp.83-84)

nuevos como la mamá del joven y la perrita blanca. La madrina continúa ejerciendo el papel de ayudar al joven y se hace presente cada vez que éste está en problemas. Esto refleja la tarea de la madrina⁴⁶ entre los habitantes de Zongozotla. Los padrinos de bautizo funcionan como segundos padres del niño o de la niña, y tienen el derecho de llamarle la atención cuando haga algo indebido o cuando no obedezca a sus padres. Asimismo, como muestra de respeto el ahijado (a) debe saludar siempre a sus padrinos en donde se los encuentre.

Por otra parte, cuando la ahijada se casa, los padres de la joven, una vez que les han pedido la mano de su hija y dan el visto bueno de la futura pareja, visitan a sus compadres (padrinos de su hija) para platicarles que han cedido la mano de su hija y los invitan para que cuando el novio y los padres de éste, los visiten por ser como los segundos padres de la novia, los padrinos aconsejan al novio para que cuide y respete a su futura esposa, trabajen juntos y se apoyen mutuamente. Tanto es el alcance de un bautizo que, a partir de esa celebración, se construye una confianza, respeto y agradecimiento hacia los padrinos, que incluso cuando la familia del ahijado (a) preparan tamales el “día de muertos” conocido como *Santujni* en totonaco, se manda al ahijado (a) a llevarlo tamales y pan a los padrinos, o si el ahijado (a) es menor de edad aún, entonces es tarea de la madre, llevar la comida a sus compadres y lleva a su hijo (a) con ella para que los padrinos lo o la saluden.

En este sentido, la madrina del joven asume su responsabilidad de protectora por eso ayuda a su ahijado cuando él acude a ella. Trejo (2000) sugiere que la madrina del joven puede tratarse de la partera que atendió el parto de la madre del joven, a partir de ahí, la partera como tradición prehispánica sería su madre espiritual. Considero que la sugerencia de Trejo es sumamente importante. para entender el desenlace de esta narración como auténticamente mesoamericana sin presencia aún de la iglesia católica.

En el aspecto social, los jóvenes en este mito, contraen matrimonio y se establecen en un lugar lejos de donde residen sus familias. Se implantan no en el

⁴⁶ *Skulhunatse* del vocablo totonaco y que significa madrina, mientras que padrino se dice *Skulhunatlat*, y ahijado (a) se dice *Skulhunakam*.

lugar marital ni patrilocal, sino un lugar que les es completamente desconocido. Esto como resultado de la huida. Con esto entendemos que el amor de la princesa era tan fuerte que siguió a su amado. Cabe señalar que, en la categoría económica, el joven ya llevaba cierto tiempo viviendo en aquel lugar, pues ya había construido una choza, además ya había sembrado algunos cultivos. En el aspecto geográfico, a diferencia de los anteriores mitos, en este se dice que el joven se quedó a vivir en Zapotitlán, no en Zongozotla.

La importancia de mantener el parentesco, recae cuando el hijo de esta pareja tiene edad para casarse, por lo que le consiguen una esposa del poblado natal de los padres del adolescente: Tajín. La búsqueda de la esposa del adolescente a Tajín, no es más que la representación de matrimonios de los Zongozoltecos. Una costumbre conocida entre los habitantes de Zongozotla, es que los padres les dicen a sus hijos e hijas que deben casarse con sus paisanas y paisanos. La razón es porque los padres señalan que casarse con una mujer u hombre provenientes de otros pueblos, se corre el riesgo de contraer nupcias con alguien que no se conoce por completo a la persona, dado que nació en otro pueblo. Lo que se podría no conocer es el carácter que tiene, si es trabajador (a) o flojo (a), si tiene vicios o no, si es celoso (a), si es violento (a) o si es bueno (o) con sus suegros, etcétera.

La advertencia se realiza a los hijos e hijas. Para la hija que se case con un varón de otro pueblo, los padres de ésta consideran la posibilidad de maltrato que puede llegar a sufrir por parte de su esposo. Ya sea porque éste sea celoso o ebrio, y al estar viviendo en otro pueblo, los padres de la joven no podrían socorrerla o incluso ella como hija no pueda buscar refugio con sus padres justo en ese momento, por la distancia que los separa.

Para el caso del hijo que contraiga matrimonio con una mujer de otro pueblo, éste puede sufrir porque su mujer sea floja o trate mal a los padres de su esposo. Para estos hechos los padres exhortan a sus hijos e hijas a casarse con sus paisanas y paisanos, para no sufrir. Desde luego que los salva de tener esposos

ebrios o esposas flojas, aunque sean del mismo pueblo. Lo que sí, es que los padres están cerca, la hija puede salvaguardarse en la casa de los padres.

Lo que se observa en este mito y que vale la pena subrayar, es que el joven y la princesa buscaron en Tajín, su pueblo natal a la mujer que sería esposa de su hijo primogénito, para mantener la tradición de que el hijo debería casarse con una mujer nacida en el pueblo de sus padres. Por otras narraciones, se sabe que ya había gente en los alrededores de Zongozotla, como Nanacatlan, pero fue precisamente en Tajín donde elegirían a la esposa del hijo del joven y la princesa. Se desconoce si fue el hijo quien eligió a su futura esposa o fueron los padres quienes hayan decidido, no obstante, podría sernos de utilidad la tradición que tenían antes los Zongozoltecos.

La tradición de los antiguos habitantes de Zongozotla, es que correspondía al hombre elegir quién sería su esposa. Si los padres de la joven no aceptaran dar la mano de su hija al joven, entonces el joven tras sentirse humillado, incendiaba la casa de la joven. En aquel tiempo las casas estaban hechas de cañas y lo cubría un techo de zacate, por lo que, al pasarles una antorcha, de manera rápida se iluminaba la casita y en pocos minutos era consumida por el fuego abrazador. Nada quedaba de las casas, excepto cenizas esparcidas. La tragedia no siempre tenía lugar, pues no todos los padres rechazaban al joven que sería su yerno, aunque la hija no estuviera de acuerdo, tenía que casarse forzosamente.

En esta narración, se sugiere que el hijo de la pareja fue quien eligió a su futura esposa. Acompañado con sus padres, tuvieron que hablar con los padres de ella y éstos luego de haber aceptado ceder la mano de su hija, el adolescente, llevaría a su ahora esposa y los padres del adolescente a la sierra montañosa de Puebla, donde residían. En este conocimiento ancestral, se menciona que los padres regresaron a su hogar, no se menciona el lugar, pero se sugiere que se trata de Zapotitlán. Ya que incluso la razón de que en Zapotitlán se hable idioma totonaco al igual que en Zongozotla, (siendo este pueblo el último de habla totonaca) se debe según Masferrer (2004) al joven que una vez huyó de Tajín, trayendo con él la variante dialectal Zapotitlán-Papantla, y Zongozotla-Papantla. Esta narración, nos

proporciona datos interesantes que nos permite entender que el primer matrimonio conformado por el joven y la princesa se establecieron en Zapotitlán, y no en Zongozotla como se menciona en otras narraciones, resultando así que fue la joven pareja quien pobló Zongozotla. Con esta narración interesante pero que nos deja cuestionando ¿quién era la joven que se convertía en perrita? ¿de dónde provenía? Al convertirse en perrita ¿se trataba de un nahual?

Para Moreno (2013, p. 141) el nahualismo consiste en que “una persona, por lo general el gobernante o líder de una comunidad, mantiene una estrecha relación con una entidad sobrenatural, generalmente animal, a través de la cual se ayuda para evidenciar su poderío y en esa apariencia realizar sus cometidos”. ¿Es posible pensar que la joven mujer al convertirse en nahual le resultara más fácil pasar inadvertida ante el joven?

Por otra parte, la ceniza ¿qué propiedades tenía para impedir que la mujer usara de nuevo su piel? según Martínez (2011) la ceniza jugaba un papel importante en el nahualismo, ya que la criatura al nacer se le colocaba una noche completa dentro de un círculo hecho de ceniza, para que se marcara las huellas del animal que sería su nahual y sus padres de la criatura a partir de ese día le consagrarían como su dios y patrono, pero también como protector. En el caso de Zongozotla, este proceso no se conoce como nahualismo, sino como *takuxta*⁴⁷, su equivalente al término tótem, es decir, un animal espiritual que guía a la persona. En la cosmovisión totonaca de Zongozotla, P. García (comunicación personal, 1 de julio de 2021) menciona que cuando se muere el animal, muere también la persona que estaba bajo su protección, o cuando alguien mata una víbora a palos, la persona que es su *takuxta* (animal totémico) al morir queda con los mismos moretones que recibió el réptil. Según P. García, todos tenemos un animal que nos representa y cuida.

Por otro lado, Martínez (2011) destaca que la ceniza es un ritual de transformación. Para tomar la apariencia del animal, es preciso que la persona “se conduzca a una montaña para pedírselo. La primera vez se dirige a una cueva en

⁴⁷ Takuxta, de la lengua totonaca cuyo significado se interpreta como “animal” o “doble de una persona”.

la que se encuentran diversos tipos de pieles animales [...]. Elige una para ponérsela en la espalda” (Alvarado, 2001, p. 320, citado en Martínez, 2011, p. 157). Siguiendo de nuevo a Martínez, subraya que no se puede elegir cualquier piel, tiene que ser la que le quede a la persona. En este sentido, no es la persona quien elige qué animal será su compañero (a), sino el animal a la persona, por eso al nacer la criatura, el que ha de ser su takuxta, nahual o tonal, entra y deja sus huellas en la ceniza, a partir de ese momento estarán vinculados espiritualmente. Desde esta perspectiva, podemos entender que la piel de perrita fue la que le quedó perfecta a la princesa y que es posible que, al nacer, el can la haya elegido compañera.

Por otro lado, Madsen (1960); Galinier (1979) citados también en Martínez (2011), señalan que los nahuas de Tecospa y otomíes de la Huasteca, los nahuales logran su modificación rodándose en la ceniza. Si la ceniza es un símbolo para la transformación, ¿qué sucedió al rociarle la piel de perrita que usaba la princesa? ¿Es posible que haya dejado de usarla no por rociarle la ceniza sino porque fue descubierta? La población de Zongozotla, de acuerdo al mito mencionan que descienden de una perrita, pues la mujer con la que contrajo matrimonio el joven era un can. Al respecto, Espinosa (2008, pp.50-51) menciona una canción en la lengua totonaca, denominada Chichí min tse’ que significa “De un perro naciste”, la cual dice así:

Chichí min tse’

Ni wa chichí
 tlakg xa lhipiki takgalhín
 k xakgspun kataxawat,
 ni tlag tsitsakga xtatasa
 lakum lhtukuna ta’akgsanín.
 ¿Tuku xlakata akgsnokgxtupat
 kminchiki mi makgastakna?

De un perro naciste

No es el perro
 el animal más sucio
 de la tierra,
 no son sus ladridos
 más negros que la mentira ponsoñoza.
 ¿Por qué sacas a palos
 la presencia de tu madre?

¿Tuku xpalakata nimaxkipatana?
makgpalha tika lipuwana
kaslipiy kimin chiki?
¿Pi ni katsiya
pi akxni lipekwa tipukutasenah
xakstu tamakgaxtakglh mintlat?,
pi ti akgmixlh xtatlín,
pi ti akskaktamalh kxanatliway.
¿Pi nelh katsiya
pi paskat lituxtulh chichi?,
pi timaxkin xpumakamin
lakampi tlan amakgtam napaklhpalaya’.

¿Por qué niegas la tortilla
cuando la mirada triste
lame el suelo de tu casa?
¿Acaso no sabes
que después de la gran lluvia
tu padre se quedó solitario?,
que se debilitó su canto,
se marchitó su florido cuerpo.
¿Olvidas acaso que el perro
se transformó en mujer?,
que le ofreció su vientre
para sus semillas germinar.

La mujer que se convierte en perra, es un conocimiento ancestral que se narra en otros lugares, pero a diferencia de esta versión, se dice que después del diluvio, hubo dos sobrevivientes, el hombre y su perra. El hombre limpia el bosque y siembra maíz, pero al regresar a su casa, en las noches encuentra comida hecha y servida. Y para descubrir quién prepara la comida, se dispone a espiar. Y observa a su perra quitarse la piel y se convierte en mujer para atenderlo. El hombre esparce ceniza sobre la piel de la perra para que nunca más se vuelva a transformar en un can. Y se casa con ella, siendo mujer (Taggart, 1983, citado por Stresser-Péan, 2011). Y algo interesante de este mito es que se enfatiza que la mujer era totonaca, y el hombre hablaba náhuatl. Se dice que esta pareja tuvo hijos y así fue como crearon a la humanidad.

Esta narración parece no ser propia de los totonacos de Zongozotla, pues Taggart (1983, citado en Stresser-Péan, 2011) lo recopiló en Huitzilán ubicado en el sur de la Sierra Norte de Puebla, pueblo nahua y vecino de Zongozotla. Según Stresser-Péan (2011), también lo narran los de la Sierra de Nayarit, y los nahuas olmecas del sur de la Sierra de Puebla.

Por otro lado, había una cultura conocida como descendientes del perro: los chichimecas “y cuyo apelativo no fue necesariamente despectivo (...)” (Morante, 2000, p.31). Al contrario, los perros para las culturas de Mesoamérica eran sacros, y recibían un trato especial, pues los canes eran los encargados de ayudar a cruzar el río a las personas que morían. Por otra parte, De la Serna (1900) citado por Morante (2000) menciona un dato que podría servirnos para sostener que la perrita que se convertía en mujer, se trataba de un nahual, y es que De la Serna (1900) menciona que el signo 9 perro se les asignaba a los hechiceros que se convertían en perros lo que era lo mismo: en nahuales.

De la Serna (1900) en su obra *Manual de los ministros de indios*, describe las prácticas culturales de las civilizaciones mesoamericanas como supersticiones y engaños:

(...) se halló en esta ocasión, que no solo era curandero; mas se convertía en Perro: porque estando vn indio enfermo, su muger, que le asistía, vio, que entraba vn Perro blanco, que desconoció, porque no era de los que tenía en su casa, y le dio con vn palo, y lo echó del aposento, y saliendo encontró con un indio Medico que le dixo : que porque lo maltrataba, si venía á curar á su marido, la qual le repondió, que venía en figura de Perro á matárselo, y no á curarlo, y el le dixo : se le debía de aver antojado, que avía visto Perro, y entró, y lo curó, y sanó del mal, que tenía, el enfermo. (p. 292)

De acuerdo a esa cita, podemos destacar elementos interesantes que iremos enumerando. 1: el curandero tenía la habilidad de convertirse en un perro para cumplir su propósito. 2: el perro en el que se transformaba era de color blanco. 3: el efecto de la transformación se deshizo cuando el perro fue golpeado. 4: el perro al ser en realidad el curandero, no perdió su objetivo, el cual era curar al enfermo.

En la primera versión narrada por S. Manzano (1999) recopilada por Trejo (2000), se enfatiza que la madrina es “hechicera” que en su lugar prefiero usar la palabra curandera, pues la primera se le suele otorgar un significado despectivo. Si la madrina era curandera, ¿es posible suponer que la princesa o la mujer en su desesperación al no saber nada del joven, haya ido a buscar a la madrina para

pedirle ayuda? Y la madrina como curandera, dotada de conocimientos le haya dado el poder a la princesa/mujer de transformarse en una perrita. Pero no en cualquier perrita, sino en un can blanco. Esto tiene que tener un significado importante, ya que en la narración los habitantes de Zongozotla, destacan el color “blanco”. Se sugiere que puede estar asociado a la pureza.

Para Estrada (2007) el color blanco estaba asociado a lo femenino. Mientras que Díaz (2012) lo vincula con la paz, la salud, bienestar, lo positivo pues es lo contrario al color negro cuyo significado es negativo.

Respecto al tercer punto, la transformación pierde sentido cuando se sufre desprecio, en la cita que puntualiza De la Serna (1900) el curandero fue golpeado y en las narraciones de M. Ponce (2014) porque su piel fue cubierta de ceniza. Un desprecio que puede entenderse como la no aceptación de la figura de perrito o perrita. En el cuarto punto, se destaca el propósito que tiene la persona antes de convertirse en un can, para el curandero es curar, para la princesa es cuidar y procurar que su amado tenga lo necesario para vivir y estar bien, como cocinarle, lavarle la ropa y asearle su casa.

Con todo lo anterior se puede resumir lo siguiente:

Primera versión por S. Manzano (1999) recopilada por Trejo (2000):

- Noviazgo interrumpido por los padres de la joven
- La madrina era curandera
- El destino del joven fue llegar cerca del cerro Cozoltepetl
- El joven viajó con su abuelita
- Se guiaron por el río Zempoala
- Se establecieron en lo que hoy es Zongozotla

Segunda versión por H. Lima (2014) recopilada por García (2014)

- Noviazgo no aceptado por no ser de la misma clase social

- Ausencia de la madrina y abuela
- El joven huye solo hasta Zongozotla
- La perrita era de color blanco y era una mujer totonaca
- La perrita blanca no sólo cocinaba, también lavaba y limpiaba la casa
- La mujer adoptó su forma humana tras ser sorprendida por el joven
- El joven es totonaco también, porque venía del Tajín

Tercera versión por M. Ponce (2014) recopilada por García (2014)

- El joven llegó solo a Zapotitlán
- La perrita limpiaba, echaba tortillas y ordenaba
- La perrita era la princesa
- Aparece la mamá no la abuela
- La madrina ayudó a su ahijado a descubrir quién era la perrita
- La ceniza es lo que evita que la princesa vuelva a adquirir forma de perrita
- El joven y la princesa se casan y tienen un hijo
- El hijo del joven y la princesa se casa con una muchacha de Tajín, y son ellos quienes poblaron Zongozotla, no la primera pareja.

Se sugiere que la mujer que se convertía en perrita blanca en la segunda versión narrada por H. Lima (2014) y la princesa en la tercera versión narrada por M. Ponce (2014), se trataban de nahuales.

Ni los sacerdotes, ni la distancia lograron separar a los enamorados. De esta manera, al conseguirle a su hijo una esposa en el Tajín, debieron haber hecho lo mismo con los nietos, y así sucesivamente hasta fundar el pueblo de Zongozotla. De ahí que los zongozoltecos como totonacos señalen que sus raíces vienen de Papantla. Por otro lado, no olvidan que su origen proviene de un can enfatizan que, al ser descendientes de la perrita relacionan la forma de caminar de las mujeres con

el de un perro, pues algunas mujeres al caminar mueven pronunciadamente sus caderas de un lado a otro.

Luego de analizar estas narraciones, que no se pudieron pasar por desapercibido dado a que son clave para entender los conocimientos ancestrales que se presentan a continuación como “el penacho del cerro Cozoltpetl”:

Nuestro cerro no está ahí porque sí. Este cerro ni mi papá lo supo, me lo contó mi abuelo. Estaba creciendo demasiado y Dios no quiso que siguiera creciendo y cortó la punta y cayó hasta Atlequizayan, el viento se lo llevó. Dios no quiso que creciera, el penacho tiene ocotes. (M. Francisco, comunicación personal, 18 de noviembre de 2019)

Un dato interesante de este mito es que se enuncia la punta del cerro como penacho, ¿por qué? Tal vez encontremos la respuesta en el mito recopilado por Trejo (2000, pp. 84-85):

Cozol fue un príncipe y Rey de los Vientos y estaba enamorado de la princesa Cuezaltini (otro cerro). El príncipe Cozol montaba en Tepecuaco (caballo de Piedra).

Una vez vino un huracán muy fuerte y le voló su penacho a Cozol, y él, queriendo agarrarlo se bajó de su caballo (Tepecuaco) y llegó hasta donde actualmente está.

El penacho fue a caer en medio de San Miguel y Concepción. Entonces el príncipe Cozol le preguntó a la princesa que si habría de casarse con él. Ella le dijo que mientras no recobrara su penacho no se casaría.

Entonces él mandó a traer a su madrina, que era una hada y hechicera, y le preguntó qué podía hacer. Le contestó que sólo que fuera un grupo de 12 parejas de Zongozotla a traer el penacho lo podría recuperar.

Cuando estas 12 parejas fueron, había otras 12 parejas de San Juan y entonces hubo una riña entre ellos por la posesión del penacho, y no se lo pudieron traer los de aquí (Zongozotla) ni los de San Juan Ocelonacaxtla.

Entonces, como no podían regresar a sus pueblos si no llevaban el penacho, el grupo de Zongozotla formó el pueblo de Concepción de Allende y el otro grupo formó el pueblo de San Miguel Apiltizayan.

Entre esos dos pueblitos está el penacho del Cozol, en donde hay un cerro que es el único donde había ciprés. Del río Zempoala para allá [la ribera norte] ya no hay de esos árboles y del río para acá si los hay. (S. Manzano, mayo 1996)

Este mito proporciona información valiosa, Trejo tuvo mucha fortuna de haberla recopilado, esta versión se hubiera perdido en el tiempo, dado que S. Manzano, falleció ya hace un par de años. Y sin duda, este mito nos brinda muchas herramientas para comprender los demás mitos. Sabemos por ejemplo que el joven del que se habla tanto se llamó Cozol “Rey de los vientos”, la madrina continúa ocupando un lugar importante que guía al joven para salvarlo de la muerte, pero también para auxiliarlo en cada situación que el joven tiene que enfrentar.

El “penacho” hace alusión a la punta del cerro *Cozoltepetl*, en donde se destaca la venida de un huracán que le hace volar el penacho. En este mito, no se celebra la boda dado a que el penacho no es recuperado, pero algo que merece la pena señalar, es que en esta versión Zongozotla ya se había poblado. Se puede entender que Cozol, gobernaba en el pueblo de Zongozotla. Y el viaje que realizan las doce parejas hacia Atlequizayán para recuperar el penacho, puede ser entendido como una migración.

En Totutla, encontramos otra versión narrada por H. Cortés (Comunicación personal, abril de 2014) en García (2014, pp.142-143):

Hace tiempo vivía una princesa llamada Nacatzin, y un príncipe que se llamaba Tamacatzin y otra princesa llamada Cozolin. Cozolin estaba enamorada de Tacamatzin y éste también de ella, pero había otra mujer que se llamaba Nacatzin que quería separarlos y metía cizañas y mentiras todo lo posible para separarlos, pero no lo lograba de vez en cuando pasaba a ofender a Cozolin. Y un día hubo una necesidad de que se fueran a la guerra y Tacamatzin reunió a su gente, sus jóvenes para ir a guerrear. Se fueron y

pues Cozolin con su gente esperaban su regreso. Y un día regresaron, hicieron fiesta por los que regresaron y luto por los que ya no regresaron. Pero el príncipe Tacamatzin si regreso, entonces Nacatzin volvió a molestar a la princesa Cozolin queriendo arrebatarle a Tamacatzin pero se enojó la princesa Cozolin y le dio un golpe fuerte con *tzotzopaztli* (hoja de tejedor), le zumbó fuerte y le lastimó, le rompió su oreja una parte de la oreja, entonces dejó de molestar a la princesa Cozolin, y ella se casó con el príncipe Tacamatzin. Se dice que eso sucedió en Cozoltepetl debajo del cerro, y que vivieron felices y que pasó tiempo... ah cuando fallecieron, después los moradores de Cozoltepetl y de Totutla oyeron un zumbido muy fuerte y decían que temblaba la tierra y desde las tumbas de Nacatzin, Cozolin y Tacamatzin, vieron que empezaron a crecer y a crecer hasta formar cerros; lo que ahora conocemos como cerro de Cozoltepetl y el cerro de Tamacaztepetl (está más arriba) y el cerro de Nacamaztepetl pero ahora se llama Nacastzani que quiere decir cerro de la oreja rota (frente a Totutla). Y se dice que en los ríos que descienden del Cozol se oyen voces, que el arroyo trae como el murmullo voces pues tranquilas, alegres y de aquel lado; como la princesa murió pues enojada porque no pudo tener el amor de Tacamatzin, murió enojada y solo se escuchan aullidos de fieras.

De acuerdo con Ordaz (2019), Nacatzin, conocido como “señor oreja”, fue un gobernante Tepaneca de Azcapotzalco, rendía tributo a Tenochtitlán en el año 1419. En el mito recopilado por H. Cortés en García (2014) se describe a Nacatzin como femenina, y es probable que la palabra se derive del náhuatl *Nacaztli* que significa “orejas” eso explica por qué Nacatzin en el mito fue lastimada en su oreja tras un golpe. Y los tres cerros que emergieron son las representaciones de las tumbas de los tres personajes, en el interior de cada cerro habita el alma del príncipe y las dos princesas. En este punto, Cozol, perteneció a la realeza. A diferencia del primer mito que señala que era un joven plebeyo.

Otro aspecto importante que se debe subrayar es que en este conocimiento ancestral se concibe al cerro *Cozoltepetl* como femenina, por la princesa Cozolin⁴⁸. De acuerdo a este señalamiento, J. Pérez (comunicación personal, 18 de noviembre de 2019) habitante de Zongozotla “decían que se acabaron los cozoles, pero están ahí adentro del cerro. Nunca cesa el agua, los cozoles salen al alpopoca⁴⁹. Cozoltepetl, es concebido como una gran pila de agua, y sigue siendo un símbolo de los cozoles a pesar de que estos crustáceos han disminuido en los últimos 20 años. De esta manera se podría resumir la relación simbólica de la siguiente manera:

El *Cozoltepetl* alberga agua en su interior. Y los cozoles viven en los ríos (agua). Los cozoles son un alimento muy codiciado, por su sabor y por la complejidad que implica atraparlos, por lo tanto, son muy importantes para la dieta de los zongozoltecos. Tanto el *Cozoltepetl*, como los cozoles y el agua, son valiosos, de ahí que se enfatice al cerro como contenedor de agua, y si hay agua hay cozoles.

En el segundo capítulo de esta tesis, se abordó la concepción que tenían las culturas mesoamericanas en torno a los cerros, éstos eran vistos como depósitos de agua (Sahagún, 1956 citado en Broda, 1997). Esta percepción tiene una continuidad en la cosmovisión de los habitantes de Zongozotla. Por eso se menciona que en Ignacio Allende y Atlequizayán, tampoco sufren de la escasez de agua porque el penacho del Cozol, cayó allá. Tal como lo menciona C. Rodríguez (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) habitante de Atlequizayan “el *Xkajak Sipi*, es el cerro que nos da agua, el ocote nos da agua”.

C. Rodríguez (comunicación personal, 21 de noviembre de 2019), subraya que tienen agua por el cerro *Xkajak Sipi*, y lo asocia también porque éste tiene ocotes, al igual que el cerro *Cozoltepetl*, cuya vegetación predominante es el ocote.

⁴⁸ Del náhuatl que significa langostino de río. Fuente: Wimmer (2004) en Gran Diccionario Náhuatl. También conocidos como cozoles o camarones de río. Estos crustáceos abundan en los ríos que se derivan de los numerosos manantiales del cerro Cozoltepetl, los habitantes de Zongozotla, lo conocen como *makgaxilh*.

⁴⁹ Nombre que recibe la cascada que se forma de los ríos del municipio de Tepango de Rodríguez, para unirse con el río Zempoala.

Por otro lado, M. Ponce (comunicación personal, 19 de noviembre de 2019) menciona la importancia que tiene el cerro *Cozoltepetl*:

Si es importante porque de él nacen grandes manantiales, incluso en mayo que hace mucho calor, sólo disminuye el agua, pero nunca se secan. El Cozol tiene agua, si no estuviera el *Akgpixi*⁵⁰ tal vez ya no habría agua. Ahorita hay muchos manantiales, pero es porque el enorme *Akgpixi*, está trabajando y de ahí el agua se distribuye en muchos manantiales hasta llegar a ríos como Tapula. Los árboles ayudan mucho a que se mantenga fresco el monte, por eso no dan permiso para talar árboles. Nosotros cortamos, pero los secos, los que están caídos ya, vamos al monte a buscar, el agua nunca se seca. Yo nunca he subido al *Akgpixi*. Nuestro *Akgpixi* tiene un origen, si no estuviera nuestro *Akgpixi*, quizá ya no habría agua.

Se tiene en claro que el cerro *Cozoltepetl*, es el que da de beber al pueblo de Zongozotla, mediante diversos manantiales que nacen en sus laderas. Y *Xkajak Sipi*, por ser parte del *Cozoltepetl*, tampoco le falta agua. Se asegura que sin el cerro *Cozoltepetl*, probablemente no habría agua, pero es probable que se esté diciendo que cuando dejen de hacerle peticiones o darle de comer al *Cozoltepetl*, éste deje de mandar agua o se lleve a otro lugar los animales, el maíz, etcétera. Ya que cuando se dice que hay agua porque el cerro “está trabajando”, se acentúa la creencia de que está vivo, y de alguna manera está llevando acciones para atender lo que la gente le pide.

A. García (comunicación, personal, 18 de noviembre de 2019) “nos da agua, no sufrimos de agua como otros que acarrear” Es importante destacar como en muchas otras ocasiones se ha hecho, que el cerro *Cozoltepetl*, es una fuente de vida, ya que abastece agua a las comunidades que residen cerca de él, entre ellos Zongozotla. Además de que se asciende a él, el tres de mayo día de la santa cruz para pedir agua. En este sentido, mientras que los cozoles simbolizan al agua, el

⁵⁰ *Akgpixi*, según el diccionario en totonaco *aqp'ixi*, *akpixi*, significa “Cerro de Cosol” ver en Diccionario Totonaco-Español. García (2007) p. 70. En García (2014) se intentó definir la palabra *Akgpixi* a partir de los prefijos *akg* “que algo está arriba” y *pixi* “caspá” o “mezquino”.

agua está íntimamente ligado a los cerros como almacenes de este líquido vital. Desde esta perspectiva, *Cozoltpetl* no sólo protege a Zongozotla de fuertes ventarrones, también les propicia vida, mediante el agua. “Es por el Cozol, porque su origen es grande. De ahí viene el Tapula⁵¹, el Bado. Si no fuera por el cerro sufriríamos como Ixtepec. Dios nos colocó aquí para vivir. Todo es obra de Dios” (M. García, comunicación personal, 21 de noviembre de 2019).

De Ixtepec, desconozco la situación que viven cuando hay sequía, pero he observado que, en la comunidad de Tuxtla, los habitantes sufren ante la escasez de agua, ya que tienen que formarse para llenar sus garrafones, esperan a que el delgado hilo líquido llene el garrafón, mientras el sol abrasador cae sobre ellos. El cerro es importante “porque nos ayuda. En otros lugares planos se inundan y nosotros con el cerro no, y el Cozol, nos da de beber” (M. Gaona, comunicación personal, 19 de noviembre de 2019).

La mayoría de los entrevistados recalcaron al *Cozoltpetl* como abastecedor de agua. “Gracias a ese cerro, porque hemos pasado sequías, pero nunca nos han dejado sin agua” (J. Cano, comunicación personal, 26 de noviembre de 2019). A partir de estos comentarios, se puede concebir al Cozol como un ente vivo, que es consciente no sólo de ayudar sino de proteger a su pueblo.

Asimismo, “el cerro Cozol, tiene importancia porque está la virgen. Al Cozol se le conoce como virgen por la forma que tiene, guarda similitud con la cabeza de la virgen” (A. García, comunicación personal, 18 de noviembre de 2019). La forma que tiene el cerro Cozoltpetl, comenta A. García (2019) que las personas de las comunidades vecinas relacionan la inclinación de la cabeza de la virgen de Guadalupe con la inclinación que tiene el cerro Cozoltpetl. En la figura 31, se puede apreciar que el cerro Cozoltpetl está sesgado hacia la derecha, en contraste con la figura 32, sin embargo, ambas tienen una inclinación, aunque no sea en la misma dirección.

⁵¹ Tapula y Bado, son los nombres que reciben los dos ríos que provienen de las faldas del Cozol.

Figura 31. *Cerro Cozoltpetl, vista desde Ixtepec, Puebla.*



Fotografía tomada por Raquel García García (2018).

Figura 32. *Inclinación de la virgen de Guadalupe*



Fuente: Agama (2014). <https://elpueblocatolico.org/nuestra-senora-de-guadalupe-solo-visito-estos-pueblos-sino-que-quiso-quedarse-con-ellos-dijo-el-papa/>

Es probable que, a partir de esta percepción, los habitantes de Zongozotla, comenten que el cerro los protege de fuertes lluvias, además de que les da agua. Por otro lado, habría que considerar que entonces el cerro se trata de un dios tutelar dual, es decir, es femenino y masculino a la vez. “No nos pasa nada ni nos afectan tanto las tormentas porque tenemos a los cerros que nos protegen como escudos. Vivimos en un lugar enojado, si nos hubiésemos poblado en un lugar plano, nos inundaríamos” (C. Luna, comunicación personal, 19 de noviembre de 2019). Zongozotla, está rodeado de numerosos cerros, seguidos entre sí, en el que se destaca por supuesto el cerro *Cozoltepetl*. A diferencia de otros pueblos que cuando llueve se ven afectados por deslaves o fuertes ventarrones que hace volar las láminas dejando descubierto los techos de la casa, Zongozotla no se ve tan afectado. Los cerros funcionan como rompevientos, como lo destaca V. García (comunicación personal, 18 de noviembre de 2019):

Akcpixi, nos ayuda, si no estuviera, si estuviera plano se inundaría el pueblo porque no hay protección. Y como nuestro Akcpixi no se puede quitar y no le ganan porque está bien enterrado, y junto con otros cerros se une para protegernos.

Los habitantes de Zongozotla, se sienten privilegiados de vivir cerca del Cozol, pero además de haberse asentado en un lugar alto, donde mencionan que es por ello que no se inundan, y también porque el cerro *Cozoltepetl* los protege. Vivir en la altura les ha traído muchos beneficios, en la cafecultura, por ejemplo, se destacan en la región por producir un buen café de altura. Eso le ha dado el nombre al pueblo como “la capital del mejor café de altura” y en la feria del ocho de diciembre se celebre al café, aparte de festejar a la virgen Inmaculada Concepción. En el aspecto histórico entre los abuelos, sobresale la narración de que el Cozol, estaba creciendo. Su altura comenzó a preocupar a las divinidades, y su punta fue cortado. En esta ocasión, no fue el viento lo que le voló su penacho al Cozol, sino un dios.

3.6. La punta del cerro Cozoltepetl

La mayoría de los conocimientos ancestrales recopilados narran sobre el crecimiento del cerro Cozol. “Cuando se obscureció, crecieron sólo los cerros. Y el *Cozoltepetl* fue el único que creció demasiado y Dios le cortó la cima y cayó en Atlequizayan” (M. García, comunicación personal, 21 de noviembre de 2019). Recuerdo un mito en particular que me fue contado hace años por mí padre, en el que se destaca que cuando el cerro Cozol, comenzó a crecer Dios tuvo miedo de que los hombres pudieran subir al cielo mediante el Cozol, por lo que mandó a sus ángeles a que le cortaran la punta. La fuerza emitida por la espada hizo que la punta cayera hasta Atlequizayan. M. Gaona comenta también que “el cerro estaba creciendo mucho y le cortaron la cima y fue enviado hasta... [titubeó un poco porque no recordaba el nombre] Tuxtla [dijo al fin]. Decían los abuelos que tienen los mismos árboles de ocote” (comunicación personal, 19 de noviembre de 2019).

Al narrar los mitos, se olvidan algunas piezas para completar el desenlace, pero el olvido es parte de la memoria, y al intentar recordar se está ejercitando la memoria. En este mito como en otros que se mencionan más adelante, se dice que el penacho cayó en Tuxtla, se sugiere que es porque se ha olvidado el lugar porque al narrarlo se duda si es el lugar correcto. Sin embargo, otros comentan que está en Concepción (recordemos que Ignacio Allende se le conoce como Concepción, por su santa patrona la Inmaculada Concepción).

“El penacho está en Concepción, a medio río. Tiene xocoyules⁵² encima de ese cerro” J. Gaona (Comunicación personal, 21 de noviembre de 2019). En este sentido, se considera que al señalar Tuxtla o Concepción como los lugares donde se encuentra el penacho, se está recordando que el penacho está en la misma dirección donde está Atlequizayan, esto permite entender que en el subconsciente permanece el recuerdo de que la punta del Cozol, fue enviado hacia los pueblos

⁵² Xocoyoli, en totonaco conocido como *xkutne*, es una planta que crece sobre árboles o piedras, sus tallos son jugosos y ácidos, pertenece a la familia *Begoniaceae*, al género *Begonia* y a la especie *Begonia heracleifolia* Cham. & Schltal. Ver en Hanan y Mondragón (2009) y en Global Biodiversity Information Facility (2001).

cercanos de Atlequizayan. No obstante, la existencia de diversas versiones no debería suponer un problema, ya que como lo menciona Zires (1994):

Lévi-Strauss reconoce que si bien los mitos sufren transformaciones cuando viajan de una cultura a otra, y si bien adoptan múltiples variaciones –por ejemplo–en su modalidad oral al ser contada por diferentes individuos, dichas transformaciones y variaciones no alteran la estructura profunda o el núcleo fijo e inamovible de los mitos, que es del “pensamiento humano”. (p. 52)

Si bien es cierto, que con el tiempo y espacio los conocimientos ancestrales cambian cuando se transmiten, pero no pierde su sentido ni el mensaje ni la enseñanza. La idea central permanece como base del mito. Otra narración que señala una participación divina en el despunte de la cima del cerro *Cozoltepetl*, es el siguiente:

El cerro estaba creciendo mucho y Dios no le permitió más que creciera y mandó a sus ángeles a que le mocharan la cabeza y cayó en San Miguel Atlequizayán, y los pobladores de aquí les dijeron que fueran por ese cerro y si no lo regresaban, ya no serían legítimos de aquí. (J. L. Cano, comunicación personal, 26 de noviembre de 2019)

Lo anterior lo relató un habitante de Zongozotla, donde recalca que los zongozoltecos recibieron una orden, pero a la vez una advertencia de no regresar sin la cabeza del Cozol. De lo contrario, quedarían desterrados para siempre de su pueblo natal. No se menciona quién dio la orden, pero se supone que debió ser alguien importante para ser obedecido. Por otra parte, un habitante de Atlequizayán L. Juárez (comunicación personal, 2 de diciembre de 2019) relata lo siguiente:

-Vayan a traer el *Xkajak Sipi*, y los de Concepción no pudieron regresar, son de Zongozotla. Ese cerro (señala con su mano la dirección en el que se encuentra el *Xkajak Sipi*) estaba en Zongozotla. _Vayan a traer al cerro, si no lo traen no regresen.

Lo que narra L. Juárez, denota que hay un reconocimiento respecto a que los habitantes de Concepción, no pertenecen al lugar donde actualmente se

establecieron. Su asentación en aquel sitio responde a un fracaso por no haber recuperado la cabeza o el penacho del cerro *Cozoltepetl*. Lo anterior pudiese haberse tratado de una migración. En el primer mito que halló Trejo (2000), se habla de un huracán, el causante de que el penacho o punta del Cozol volara hacia Atlequizayán, habría que considerar que el huracán fue enviado por un ser divino. Ya que como lo comentan los habitantes de Zongozotla:

Los abuelos narraban que la punta del Cozol está cerca de Tuxtla, pero no fue cualquier hombre quien le cortó la punta, fue Dios quien lo cortó y redujo el tamaño del cerro, ya que estaba muy alto. Y lo que cortaron debió ser muy grande porque dicen que una parte está sumergida en el agua y todavía sobresale un gran pedazo. Y de él nace el agua, porque es obra de Dios. Cuando amaneció, lo cortaron y se lo llevaron, lo elevaron cuando Dios creó el día. (M. Ponce, comunicación personal, 19 de noviembre de 2019).

Lo que se deja en claro con este conocimiento ancestral, es que ningún mortal podría haber sido capaz de mover el cerro *Cozoltepetl*. “Nosotros no podríamos hacer algo así. Si dijéramos: - haz esto. No podrías hacerlo” (C. Luna, comunicación personal, 19 de noviembre de 2019). El poder se le otorga a un ser supremo, lo necesario para cortar la punta del *Cozoltepetl*. Por esa razón, la cumbre del cerro *Cozoltepetl*, está plano, lo que permite que los visitantes puedan acampar, realizar misas e incluso retiros espirituales que se han llevado a cabo. Un corte así, no pudo haberlo hecho un ser humano, tuvo que tratarse de una divinidad.

Un habitante de Zongozotla, enfatiza el papel que tiene Dios, en la vida del ser humano, en la creación de la naturaleza, y de cortar la punta del Cozol:

Cuando llegó la hora de que nuestro padre redujera el tamaño, lo envió lejos. Todo cerro es una obra, ninguna humanidad podría crear algo así, porque Dios colocó así de grande al cerro. Ahí está *Kgapakuto*⁵³, lo hicieron accidentado. Una gran creación hizo nuestro creador cuando se hizo el día, Jesús sabía lo que hacía porque nadie le ordenó que hiciera las cosas, es

⁵³*Kgapakuto*, es el nombre en totonaco que recibe el río Zempoala.

Dios quien arregló todo, cuando se creó el día, nos dieron la vida para que viviéramos unos años sobre la faz de la tierra, porque no somos dueños de nada, solo estamos de paso ¿qué vamos a hacer? Porque unos envejecen, unos viven mucho tiempo, unos cumplen hasta 100 años, otros sólo a 70 llegan, pues cuando llega la hora de que te quiten la vida, pues pasamos. Uno a uno nos quita, no nos van a llevar a todos juntos, unos se quedan. (M. Ponce, comunicación personal, 19 de noviembre de 2019).

De acuerdo con lo que menciona M. Ponce, es algo que regularmente se escucha en los habitantes de Zongozotla y de los pueblos originarios, y con esto no se pretende afirmar que es un pensamiento propio de ellos, más bien, cabe hacer una señalización en cuanto a la noción que tienen los habitantes con respecto a la vida, y la fortuna que tienen de estar en la tierra, reconocen que no son dueños ni de sus vidas ni de todo lo que les rodea. En este sentido, se sugiere que, al estar en contacto con su entorno, vivir al día y de la tierra que produce, la importancia de la lluvia y del sol para sus cultivos, incluso de las etapas de la luna para sembrar o incubar los huevos con la clueca, están en sintonía con el cosmos.

La conexión que existió entre las culturas prehispánicas con el universo permanece en la actualidad en la cosmovisión de los pueblos originarios. Tal como lo indican López, Encabo, Moreno y Jerez (2003, p. 121) “los mitos todavía están presentes en la sociedad y es posible enseñar muchos aspectos de la vida mediante los mismos”. Siendo parte del pueblo de Zongozotla, se debe reconocer que hay cosas que se desconocen, pero uno vuelve a conectar con el entorno y atribuir valor a las cosas que le rodean, mediante los conocimientos ancestrales, dado a que permiten aprender e incluso a recordar.

Retomando el cuestionamiento de quién pudo cortar y llevar la punta del cerro *Cozoltepetl* hasta Atlequizayán. Éste debía ser una deidad dotada de poder, y a su vez, debía serlo también el otro personaje que intentó mover al cerro según los habitantes de Atlequizayan e Ignacio Allende ¿es posible que se trate de una batalla entre dioses? Si se habla de un Dios, entonces el otro personaje ¿podría tratarse de Satanás? En los mitos que se narran en Atlequizayan e Ignacio Allende,

destaca Satanás, quien se opone a los planes de Dios, para la creación del mundo. Esto se discutirá más adelante, por ahora interesa culminar los mitos en torno al penacho de Cozol.

Akgapuxu, está en Tuxtla, la cima. Estaba creciendo y cuando Dios quiso cortarlo, lo cortó. Nadie podrá quitarlo de ahí porque está enorme. Tiene también ocotes. Aquí es la mitad de todo. Hace años le cortaron la cabeza. Los de Ignacio Allende son de aquí. (R. Cano, comunicación personal, 20 de noviembre de 2019).

El hecho de que los habitantes de Zongozotla, enfatizan que los pobladores de Ignacio Allende sean en realidad de Zongozotla, es por el mito que dice que una parte de la población está en Ignacio Allende, la versión registrada por Trejo (2000) lo detalla muy bien con las doce parejas que son enviadas a traer el penacho de Cozol. Aunque el objetivo central de este trabajo no es determinar si ambos poblados son uno sólo, si merece un espacio para hablar de algunas características que son semejantes entre los dos pueblos. Esto se retoma más adelante.

Por otra parte, un aspecto importante que se destaca es que toman como referencia los ocotes que cubren el cerro *Cozoltepetl* para confirmar que ciertamente el cerro que está en Atlequizayán, cuyos habitantes lo conocen como *Xkajak Sipi* (cerro de ocotes), es el penacho o la cabeza del Cozol, ya que también tiene ocotes. Esta premisa se confirma porque la vegetación preponderante en Atlequizayán, es diferente a la que cubre el cerro *Xkajak Sipi*. Además de que el nombre con el que se conoce lleve implícito la palabra ocote, precisamente porque es el único cerro que tiene ocotes, destacando así su singularidad.

“Decían los abuelos que, al cortar la cima, también se llevaron los ocotes porque allá abajo no hay de esos árboles” (Mariano Francisco, comunicación personal, 18 de noviembre de 2019). Por su parte, M. García (comunicación personal, 21 de noviembre de 2019) narra que su papá también le contó que el Cozol, estaba creciendo mucho. “Dios los destruyó en la noche y se lo llevó a Atlequizayán. Hay ocote también en la cima. Fuimos a verlo”. Esta experiencia que tuvo M. García, al visitar el lugar y comprobar él mismo que el cerro conocido en

Atlequizayán como *Xkajak Sipi*, no encaja con la sierra montañosa de Atlequizayán, porque su vegetación es completamente diferente. “Se llevaron la punta con la vegetación” (H. García, comunicación personal, 20 de noviembre de 2019). Al momento de ser cortada, la punta del cerro Cozoltepetl, mantuvo la misma vegetación que la que tiene el cerro *Cozoltepetl*.

En otra narración se enfatiza lo mismo en cuanto a la vegetación:

La punta que fue cortada tiene ocotes también, unas personas de Tuxtla me contaron que no se puede subir porque está muy accidentado. Nadie sube según cuentan las personas. Los abuelos eran quienes conocían todo eso, pero ya fallecieron. Nosotros no sabemos mucho porque somos otras generaciones actuales (M. Ponce, comunicación personal, 19 de noviembre de 2019)

A diferencia del cerro *Cozoltepetl*, *Xkajak Sipi* o el Penacho, es un cerro con mucha pendiente, lo que físicamente lo hace accidentado. “Nadie sube al *Xkajak Sipi*, porque está empinado, de frente puro peñasco y atrás hay árboles” B. Juárez (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019). Nadie ha subido a él, ciertamente porque es peligroso. Una caída podría ser mortal. Mientras que el cerro *Cozoltepetl*, a pesar de que la ruta para llegar a su cumbre es desafiante por el cansancio y la densa vegetación, eso no imposibilita ascender a él. Por otro lado, algo que señalan los habitantes de Zongozotla, es que el penacho o *Xkajak Sipi* como lo llaman los de Atlequizayán, tiene xocoyolis también. Tal como lo menciona A. García:

Hace mucho tiempo los de Papantla venían y subían al Cozol, los mejores chamanes ocupaban el cerro para sus rituales. Dios, les dio sólo a los hombres el don de ser chamanes como a Moisés, con su bastón. El relámpago se llevó la cima a Atlequizayan y no recuerdo (...) Hay muchos xocoyules de los grandes, Dios mandó a sus ángeles. (A. García, comunicación personal, 20 de noviembre de 2019)

Los xocoyolis representan el platillo particular de los habitantes de Zongozotla, es una planta muy codiciada dado a que, para encontrarlo en el monte, representa cierta dificultad pues suelen crecer sobre peñascos accidentados. De ahí que los hombres se otorgan la tarea de buscarlos, si se encuentran con uno de sus familiares, se lo comparten para que también lo preparen en un platillo típico conocido como *mantikastup* una comida típica que lleva frijoles, y xocoyules. Desde esta perspectiva, se puede notar la importancia que tiene esta planta, y que para los habitantes de Zongozotla, causa asombro al señalar que en el penacho del cerro Cozol, haya xocoyules porque es una manera de argumentar que ambos cerros son uno solo.

En otras narraciones, se puntualiza que el despunte de la cima del Cozol, se debe a una pelea. Con base a C. Sahinos, menciona que: “Cozol, guerrero de los cerros, el sombrero del Cozol, cayó en Atlequizayán. Hay los mismos árboles. Quizá se pelearon, hubo una batalla, por eso le tumbaron su cabeza” (comunicación personal, 19 de noviembre de 2019). Aunque en esta narración no se hace referencia al penacho, de todas formas, se hace alusión al accesorio que estaba usando el guerrero Cozol. Aquí, lo que merece subrayarse es que C. Sahinos, habla de una batalla, aunque hay piezas que faltan para entender de qué pelea se trata. Quizá podamos encontrar la respuesta en el mito que narra la señora M. López, habitante de Atlequizayán “el cerro se lo estaban llevando. *Xmakgtlajanama sipi* (el cerro estaba compitiendo). No querían que Dios ganara cuando se estaba creando el mundo, pero Dios ganó la batalla, creó la luz del día y el cerro quedó ahí” (comunicación personal, 27 de noviembre de 2019).

Por su parte, el hijo de la señora M. López, S. Velázquez, quien llegaba de la escuela tras ir por sus hijos narra esto: “Hace años hubo una guerra entre los cerros, pasó entre la obscuridad y cuando salió el sol se quedó ahí, y el cerro ya no pudo acomodarse en otro lugar. Le ganó la luz del día” (comunicación personal, 27 de noviembre de 2019).

Lo anterior, se puede entender que alguien estaba usando al cerro Cozol, para impedir que se creara el mundo, ese alguien es un personaje que desde luego

se oponía a los deseos de un dios. En este mito no se menciona de quién se trata, pero se ha indicado anteriormente que los habitantes de Atlequizayán e Ignacio Allende, hablan de Satanás. A lo largo de las narraciones, se pueden encontrar puntos interesantes, como la oposición entre día y oscuridad. Mientras había oscuridad, un ser que hasta ahora se desconoce su identidad, hacía de las suyas con tal de impedir que se terminara de crear el mundo, pero no lo logró, por dos factores: el primero porque la punta del Cozol fue cortada, y el segundo porque se creó el día.

Lo narrado “no sólo son cuentos, lo antiguo sí sucedió, no fue casualidad” (M. Gaona, comunicación personal, 19 de noviembre de 2019). Y como prueba están los cerros, cada uno en un lugar diferente, pero con la misma vegetación, ambos abastecen agua a los pueblos que residen cerca de estos cerros. “Yo digo que sí es una parte del Cozol, porque es algo asombroso, sólo ahí se dan los ocotes” (Y. Francisco, comunicación personal, 4 de diciembre de 2019).

A partir del mito del penacho, los habitantes de Zongozotla, aseguran que el cerro que se encuentra en Atlequizayán, conocido como *Xkajak Sipi* (Cerro de Ocotes) es la punta que le fue cortado al cerro Cozoltepetl. La premisa que los orienta a afirmarlo, es que *Xkajak Sipi*, tiene la forma de un pico, la vegetación que lo cubre son ocotes, igual que el cerro *Cozoltepetl*, y, por si fuera poco, *Xkajak Sipi*, no encaja con la sierra montañosa de Atlequizayán, porque es el único que está sumergido en el río Zempoala.

C. Rodríguez (Comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) narra lo siguiente:

El *Xkajak Sipi*, es el completo del que está en Zongozotla, hay tres etapas, la segunda etapa es el Cozol, la tercera etapa es el Cozoltepetl. La primera es *tantulhaxgaxuwa*, la segunda es *tantuxkajak*, la tercera es *Cozoltepetl*. Por Tuxtla, según cuentan que el diablo se lo llevaba, siete años lo quería ocupar para ascender al cielo, pero no le dieron permiso y le cortaron la cima. No se lo pudo llevar, así que lo dejó en Atlequizayán.

Lo que se entiende de este conocimiento ancestral, es que *Xkajak Sipi*, fue alguna vez parte del cerro *Cozoltepetl*. Para el corte de la punta del *Cozoltepetl*, se destacan tres procesos que no quedan muy claros. La primera, *Tantulhagaxuwa*, vocablo en totonaco que se interpreta como “huaraches de piel”, podría tratarse de un personaje importante y cuya característica particular eran sus huaraches de piel. En el segundo proceso se habla de Cozol, aquí cabe señalar que algunos habitantes de Atlequizayan, llaman al cerro *Xkajak Sipi* como Cozol, pero a su vez por ser *Xkajak Sipi*, se le llama también *Tantuxkajak*, palabra en totonaco cuyo significado es “pies de ocote”. Como último proceso, se encuentra el *Cozoltepetl*.

Aunque no se menciona cómo sucedió el corte, ni qué papel desarrollaron los tres personajes, sugiere que en realidad eran los cerros personificados, sólo quedaría una pregunta ¿quién era *Tantulhagaxuwa* “huaraches de piel”? ¿es probable que se haya tratado de la persona que deseaba llevarse el cerro *Xkajak Sipi*? Tal como continúa narrando C. Rodríguez, cuando enfatiza que el demonio quería llevarse al cerro *Xkajak Sipi*, por siete años para poder subir al cielo, pero alguien que no se menciona quién, no se lo permitió y le cortó la cima. Lo que se deduce de esta narración es que el demonio se trata de *Tantulhagaxuwa* y se quería llevar el cerro *Cozoltepetl*, pero le cortaron la cima para evitar que pudiera llegar al cielo. Sin embargo, el demonio o *Tantulhagaxuwa* se llevó la punta que fue cortada, ósea *Xkajak Sipi*, pero es posible que, al no aguantarlo, lo dejó en Atlequizayán.

A propósito de personajes con nombres que atribuyen tener algo particular en sus pies, F. García (Comunicación personal, abril, 2014) comentaba que tuvo una experiencia horrible una vez que fue a su rancho, por allá, por las faldas del cerro *Cozoltepetl*. Iba acompañado de sus dos hijos ya adultos. Y los tres fueron testigos de ver a una mujer con una altura de casi tres metros, tan alta como las copas de los árboles. Cada paso que daba se escuchaba un estruendo en el suelo y al abrirse paso de entre la densa vegetación. Algo característico de esta mujer es que calzaba unos zapatos de unos dos metros. La mujer pasó sin hablarles y siguió

su camino. Eso cuenta F. García, y cuando lo narra, parece revivir su asombro y miedo al recordar aquella mujer.

En otra ocasión, M. Ponce (Comunicación Personal, 20 de noviembre de 2019) cuando era joven le gustaba ir de excursión junto con sus amigos. a la cumbre del cerro *Cozoltepetl*. M. Ponce, menciona que una vez un señor que iba a leñar hasta las faldas del cerro Cozoltepetl, les dijo que “vio a una señora caminando y sus pies eran como de *Tantuakxan*⁵⁴ (ver fig.33). Y nos dijo: -Tengan cuidado cuando esté nublado, porque sólo aparece cuando está nublado”.

Figura 33. *Maquique o pesma, entre el sembradío de café.*



Fuente: Fotografía tomada por Raquel García García (2021).

⁵⁴ *Tantuakxan*, palabra en totonaco que se traduce como “pies de pesma”. La pesma como la conocen los habitantes de Zongozotla, también recibe el nombre de maquique (*Cyathea fulva*). Es un tronco espinoso con el que se realizan artesanías como macetas para sembrar ahí las orquídeas (Naturalista, s. f).

Luego de señalar las experiencias vividas con algunos de los habitantes de Zongozotla con personajes que tienen calzados muy particulares, se debe enfatizar la posibilidad de que esos seres no son producto de la imaginación. Y prueba de ello, son los testigos que aseguran haberlos visto, aunque esto podría no ser convincente para todos, resultaría un buen ejercicio pensar en esos personajes como guardianes del monte, o deidades con propósitos determinados, como el caso del *Tantulhakgaxuwa*.

Retomando nuevamente los conocimientos ancestrales sobre el cerro *Xkajak Sipi*, se menciona la siguiente narración por M.S. Núñez (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) quien menciona dos versiones:

En aquella época el demonio, le habían encomendado llevar los cerros y el cerro que está aquí (refiriéndose al cerro *Xkajak Sipi*) tenían que llevarlo junto con los cerros que está en Zongozotla, pero no pudo llevar el que está aquí y tenían que llevarlo forzosamente para que se completara los siete cerros, para que pudieran dominar el mundo, pero no pudo dominarlo. Tenía que formar siete, serían los días de la semana. Otra versión es que 12 personas tenían que venir por el penacho, pero de Cuetzalan, porque la doncella así lo pidió.

Lo que narra M.S. Núñez, nos permite entender que el demonio o satanás continua con el plan de dominar el mundo, hay un número simbólico también, el número siete. En algunas versiones se trata de siete días, en otras la cantidad de cerros y el total de años que el demonio iba a reinar en el mundo. Se sugiere que el número siete podría estar asociado a *Chicomóztoc* las “siete cuevas”. De ese lugar simbólico se habla también en el primer capítulo, en el que se dice que de las siete cuevas provenían siete tribus chichimecas que poblaron la tierra (Navarrete, 2019a).

Y un dato interesante que menciona Navarrete (2019a) es una historia mexicana que narra el origen de *Chicomóztoc*, en donde destaca el diablo, éste se aparece a sacerdotes y se fusiona con el hombre que guiaba a los demás llamado *Huítztl*, mejor conocido como *Huitzilopochtli*.

¿Es posible pensar que el demonio que quería dominar al mundo, se tratara de Huitzilopochtli?

La última versión de la que habla M. S. Núñez, parece estar incompleta, pues no se menciona directamente por qué la doncella quería el penacho, y aún más interesante ¿de quién era el penacho? En otra versión narrada por M. Juárez (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019), menciona que “Satanás, se lo estaba llevando, pero Zoquiapan y Atlequizayan abuelos se pusieron de acuerdo y sus cerros de ambos cerraron el paso inclinándose hacia el Cozol para dificultar el paso”.

Por su parte, M. Gutiérrez (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) menciona lo siguiente:

¿Cómo es posible que este cerro se lo lleven? los cerros dijeron que no lo podían permitir, así que cerraron el paso. Los cerros se hablan. - *Katsokgostampi na ktsokgos´an* (Ven de rodillas, yo también me arrodillo). *Akcpixi*, se encuentra por Tetela, es el completo del que está aquí (refiriéndose al cerro *Xkajak Sipi*) *kgatujun* cerros hay por allá (señala con su mano hacia Totutla). El diablo quizá se lo estaba llevando, cómo puede un hombre llevar semejante cerro. *Akcpixi* está en Zongozotla.

En este conocimiento ancestral, los cerros de Zoquiapan y Atlequizayán eran ancianos cuya reacción que tuvieron en esos momentos fue impedir que el cerro *Xkajak Sipi* o Cozol, fuese llevado por Satanás. Eso explica por qué el cerro *Xkajak Sipi*, está en medio de la sierra montañosa de Atlequizayán y Zoquiapan. M. Gutiérrez menciona primero que el *Akcpixi* se encuentra por Tetela. Después señala que *Akcpixi*, está en Zongozotla. M. Gutiérrez a pesar de señalar dos direcciones, se reduce al lugar correcto, dado a que el cerro *Cozoltepetl* está por esa dirección. Lo que sucede es que menciona a Tetela como referencia para situar a Zongozotla.

Luego, habla de *kgatujun* cerros cuya traducción es “siete cerros”. En una ocasión, F. Gaona (2019) mencionó que la cadena montañosa que forma parte del cerro *Cozoltepetl*, resaltan siete cerros seguidos entre sí, incluidos el cerro

Cozoltepetl. Es probable que M. Gutiérrez, se refiera a *kgatujun* cerros a la sierra de Zongozotla. Por otro lado, hay otro personaje que se destaca en las próximas narraciones, el *xantilh*. A continuación, se mencionan algunos mitos que nos acercan a este icónico ser.

3.7. *Xantilhne* y los cerros abuelos

Hay otro personaje que según cuentan los habitantes de Atlequizayan, se estaba llevando también el cerro *Xkajak Sipi*. S. Pasión (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) narra lo siguiente:

Xantilh,⁵⁵ por el río Zempoala se lo trajo desde Santo Tomás, con su payo se lo trajo cargando, pero ya no le dieron permiso de pasar. El cerro le dijo al otro *Katsokgostampi*, *na ktsokgos´an*, y se inclinaron ambos para evitar que pasara el cerro. Es el hermano del *Cozoltepetl*.

En esta narración, el personaje que se estaba llevando el cerro *Xkajak Sipi*, es *Xantilh*, y lo traía de Santo Tomás con ayuda de una faja. Empero también los dos cerros evitaron que se lo llevara. En este conocimiento ancestral también se enfatiza que el *Xkajak Sipi*, es el completo del cerro *Cozoltepetl*. Tanto el demonio como *Xantilh*, usan el río Zempoala, como ruta para llevarse al cerro *Xkajak Sipi*.

De acuerdo a Mundo Nuestro (2013) el río Zempoala nace:

(...) al poniente, una deriva de arroyos que formarán la cañada de Aquixtla; al sur, en la frontera con Ixtacamatlán, la cañada a la que se asoma Tetela

⁵⁵ *Xantilh* o *Xantilhne* de acuerdo a E. García (comunicación personal, 5 de abril de 2021) significa duende y estatua en miniatura. El INAH (2019) enfatiza que los xantiles son esculturas elaboradas de barro, deidades mesoamericanas. En la cosmovisión totonaca, en palabras de P. García (comunicación personal, 5 de abril de 2021) menciona que los niños que no estaban bautizados, también se les conocía como *Xantilh*.

... se deja caer sin freno hasta los 180 metros en la frontera veracruzana (...).
(párr. 3)

El río Zempoala (ver fig. 34), es un río de gran cauce sobre todo cuando llueve, el canal se expande. Este río recorre la sierra norte y desemboca en el mar de Tecolutla (Mundo Nuestro, 2013). Ha cobrado muchas vidas en Zapotitlán de Méndez y en Atlequizayán, según cuentan los habitantes de Atlequizayán, se han ahogado muchas personas cerca de donde se encuentra el cerro *Xkajak Sipí*, en palabras de S. Velázquez (comunicación personal, 27 de noviembre de 2021) comenta lo siguiente:

Se forma un remolino, pero más arriba del cerro. El agua se aloca. Otros dicen que es porque se han ahogado varios y ellos mismos te jalan. Se han ahogado como diez personas. Una vez se ahogó un muchacho, quizás lo empujaron los otros jóvenes, querían ocultarlo, pero los obligaron a que hablaran. Creo que los torturaron y uno no se aguantó los golpes y dijo dónde estaba ahogado. Tardaron dos noches en encontrarlo, vinieron los buzos de Zacatlán. Y a los jóvenes los obligaron a que cargaran el cuerpo del muchacho, del río hasta el pueblo de Atlequizayán. Por eso prohíben el acceso hacia el río. La familia no presentó demanda.

Figura 34. *Río Zempoala, vista desde Zapotitlán de Méndez.*



Nota. Tras el huracán Grace que tocó tierra por el estado de Veracruz el 13 de agosto de 2021, así se veía el río Zempoala. Fuente: Fotografía tomada por Valentín García García (2021).

Como se podrá observar en la imagen, y en lo que comenta S. Velázquez, Zempoala tiene corrientes que los lugareños suelen llamar traicioneros, dado a que incluso el mejor nadador se ha ahogado. El río Zempoala desempeña diversos papeles en las narraciones, primero como ruta que siguió el joven para llegar hasta el cerro Cozoltepetl, segundo como vehículo que usó el demonio, *Xantilh* y Natsú o Nats (estos dos últimos personajes se abordan más adelante). En el eje económico, Zempoala ha alimentado a los pueblos que residen cerca de el, con bancos de peces y crustáceos como camarones de agua dulce y cozoles también conocidos como camarones o langostas de río.

Los habitantes de Zongozotla narran que hace 20 años, había más peces y cozoles que ahora. Y es que algunas personas al pescar usan explosivos, lo que ha provocado la disminución de grandes peces. Y lugares como Caxhuacan, las personas venden lo que pescan para ayudarse económicamente. Hasta aquí se puede decir que Zempoala, ha sido importante desde tiempos inmemoriales, fuente de interesantes narraciones que dan cuenta la vida del hombre y su relación con su entorno.

En otro conocimiento ancestral, P. Velázquez (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) enfatiza que:

Los ocotes son como sus cabellos y tiene ojos. Tiene su raíz, se lo estaban llevando, era de noche *xantilhne* apenas estaba originando el mundo. Un viejito se lo llevaba con una faja y se lo llevaba a siete cerros (por Poza Rica), estaban haciendo el camino hacia el cielo, no existía el sol todavía. *Lhagachixi kgohtsin xantilh* (el duende era un viejo barbón). Como no pudo llevárselo el viejito se metió en el cerro porque entonces amaneció.

P. Velázquez, señala que los ocotes que cubren al cerro *Xkajak Sipi*, fungen como su cabello. Y recalca que quienes estaban creando el mundo, eran los *xantilhne* (*xantilh* en plural y significa duendes o personas diminutas). El sujeto que se estaba llevando al cerro con ayuda de una faja, era un *xantilh*, pero éste era un viejito que lucía una barba. La misión de esto era construir un camino que los condujera al cielo. Se sugiere que se llevaba al *Xkajak Sipi*, con la intención de formar una especie de escalones. Con los demás cerros de alturas considerables, se formaba ya un camino. Todo esto se hacía mientras el mundo estaba en plena oscuridad, sin embargo, cuando hubo luz. Esta misión no se cumplió. Y entonces el *xantilh*, al ver que se había creado la luz, se ocultó en el cerro, pero ¿por qué la luz del día evitó que tanto el viejito como Satanás se llevaran el cerro? ¿qué tenía el amanecer para que el viejito se ocultara en el montículo? Es posible que la misión del *Xantilh* viejito o Satanás tenía efecto mientras estos no fueran descubiertos, trataron de pasar desapercibidos ante cualquier mirada, pues se intentaron llevar al

cerro mientras reinaba la obscuridad. Empero, cuando amaneció, se vieron delatados por la luz y su único escondite fue el mismo cerro.

Luego de señalar a *Xantilh*, como sujeto responsable de llevarse al cerro *Xkajak Sipi*, S. Juárez (comunicación personal, 27 de noviembre de 2021) señala que “en el *Xkajak Sipi*, canta un gallo en el día. *Katsiwalhaka* (viven ahí) los cerros están vivos, *Xantilhne* preparan su comida, huele a comida”. Esto nos proporciona una información más concreta, de que el *Xantilh* viejito y barbón del que habla P. Velázquez, es el mismo que se quedó a vivir en el cerro al ser sorprendido por la luz del día, pero que además existe en cantidad numerosa pues se refiere a ellos en plural. Asimismo, se plantea que tienen una vida como cualquier ser ya que consumen alimentos que ellos mismos preparan.

El hecho de que cante un gallo en el cerro *Xkajak Sipi*, es una clara señal de que hay alguien viviendo en aquel lugar y no precisamente son humanos. Para los habitantes de Zongozotla, cuando ven o escuchan a los gallos en el rancho, mencionan que son animales del guardián del monte (*xmakgtakgalhna kakiwin*).

Un habitante de Atlequizayán, L. Juárez (comunicación personal, 2 de diciembre de 2019) menciona que “antes todo era monte, venían unos borregos del monte, gallinas, guajolotes, había muchas cosas antes y venían del monte. En la tarde volvían, pero no habitaba ningún hombre allá”. Los habitantes sabían que aquellos animales pertenecían a alguien que no era humano, por eso cuando llegaba la tarde, los animales volvían a internarse entre la densa vegetación.

En otro momento, en Zongozotla, se dice que una vez un señor, observó a un señor enano vestido con ropa deteriorada. Este enano se dirigía al monte, pero iba acompañado de muchas gallinas y gallos, algunos iban adelante del enano y otros atrás de él. El señor que lo vio lo saludo, pero el enano no respondió y siguió su camino con sus gallos y gallinas. Así como el señor, hay muchas personas que han visto un gallo o gallina cacareando o cantando, entre el cafetal. Si fueran animales del guardián del monte ¿es posible pensar que por eso las personas ofrendan gallos vivos en la cueva del cerro *Cozoltepetl* y en los grandes peñascos donde cae la cascada Alpopoca? Y de ser así, los gallos en su forma espiritual

residen en los montes y siguen a su dueño actual, a quien le fue ofrendado, como el caso del enano.

Ver gallos al parecer es frecuente, ya que incluso lo han visto en el cerro *Cozoltepetl*, tal como lo narra J. Gaona (comunicación personal, 20 de noviembre de 2021):

En Zoactepan, a Cozol lo conocen como el cerro del gallo de oro. Cierta persona tiene un terreno pegado al cerro, más arriba tiene una planicie y una persona fue a leñar ahí, y hay una cueva ahí introdujo su leña. Otro día fue a revisar, bajó un gallo negro enorme con patas amarillas, era temprano. El gallo lo observaba y no aguantó el escalofrío, se fue a su casa. Su esposa se extrañó y le dijo:

-Que tonto eres. Ese gallo que viste le hubieras pedido todo lo que quisieras, para eso bajó, te tocaba encontrarlo.

Como no le hizo caso al gallo, el gallo extendió sus alas y se elevó como un helicóptero.

Se dice que en los cerros hay riquezas, pero según los habitantes de Zongozotla, no a cualquiera le dan la oportunidad de encontrarlas. Algunos porque lo piden, pero hacen o dejan algo como ofrendas para ser escuchados. Otros lo encuentran sin siquiera buscarlas. De ahí que el hombre que se encontró el gallo, se sorprendió porque no se esperaba ver algo así. Y. Cano (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) subraya que “cuando cae el día de un santo que da dinero, había un horario en el que se abría el Cozol y ahí encontrabas riquezas, oro”. De acuerdo a lo que expresa Y. Cano, es una narración común entre los totonacos de Xochicuautla, quienes mencionan que se abría una puerta en un cerro, y adentro había oro, diamantes, etc. Sin embargo, sucedía algo fascinante, pues el tiempo adentro transcurría muy lento. Es decir, la persona que entraba sentía que había estado adentro solo un día, cuando en realidad afuera había transcurrido un año que los familiares dejaron de saber de la persona.

Volviendo al tema del gallo, observar un gallo en medio del monte, donde no hay casas ni pueblos cercanos, puede generar incertidumbre y hasta pavor, dado a que son animales que pertenecen a un ser no humano, es decir, al guardián del monte. No se asegura que el guardián se trate de San Juan, dado a que algunos habitantes de Zongozotla enfatizan que el dueño de los gallos y gallinas no es San Juan, sino el cuidador del monte. En este sentido, San Juan es también guardián del monte, aunque su papel principal es cuidar los árboles. Es probable que el que cuida a los gallos y gallinas se trate de otra deidad, de personajes enanos, pero se sugiere que no son los *Xantilhne*, dado a que éstos son aún más pequeños que los enanos. Y de acuerdo al testimonio, el señor que llevaba gallos y gallinas era un enano.

Al parecer, los enanos suelen andar por el monte. En una ocasión, unos cazadores de Zongozotla, entre tantas andanzas, en medio de la madrugada y una vez internados en el monte, vieron a un hombrecillo pequeño, es decir, un enano. Éste tenía barba, era un hombrecillo adulto. Cuando lo alumbraron con la lámpara, el hombrecillo comenzó a escalar un peñasco a gran velocidad, lo que un hombre no podría hacer. Los cazadores asustados al ver algo de esa naturaleza, huyeron de ese lugar luego de que el hombrecillo se perdiera entre la maleza. Los enanos tienen también el cargo de cuidar el monte. En este caso, el susto que se llevaron los cazadores por la aparición del enano les impidió continuar con la cacería, ya que se retiraron a sus casas despavoridos. Esto permitió que ningún animal fuese cazado esa noche y en los días posteriores, dado a que tardaron cierto tiempo para superar el miedo que les dejó ver aquel hombrecillo.

3.8. Natsú

Por otra parte, se destaca otro personaje en particular: Natsú. B. Juárez, (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) habitante de Ignacio Allende narra lo siguiente:

Decían los abuelos que Natsú, se lo estaba llevando hacia *kgatujun kgastin* (siete cerros). No se lo pudo llevar, amaneció con el cerro y se quedó en Atlequizayán. *Xkajak Sipi*, es el hermano del *Cozoltepetl*. Hay muchos xocoyules por el río Zempoala.

Aquí, quien se estaba llevando al *Xkajak Sipi*, era Natsú, un personaje misterioso del que casi no se sabe nada. Incluso su nombre no tiene una traducción en totonaco. Sin embargo, hay otras narraciones que nos permitirán conocer un poco más de este sujeto. Por ejemplo, C. Mendoza (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) cuenta lo siguiente:

Dicen los ancianos, un cerro que está por Zongozotla, ese cerro estaba creciendo y un señor estaba cortando la punta y allá hay siete cerros y allá iba a dejarlo. Dicen que se reventó su mecapal y se quedó el último en Atlequizayan por el río. No había sol o era de noche, amaneció ahí el cerro. Por *kgatujun* cerros, y 8 el que se quedó en el río. El señor que lo acarreaba, vive adentro del cerro.

El cerro que estaba creciendo y del que habla C. Mendoza, es el *Cozoltepetl*. El señor que cortó la punta del Cozol, cuya identidad se desconoce pero que puede tratarse del mismo Natsú, se lo llevaba hacia los siete cerros, acuestas con un mecapal⁵⁶ (fig. 35).

⁵⁶ El mecapal, es una faja elaborada de plástico, de ixtle o de palma, con dos cuerdas unidas en cada lado de la faja. Sirve para cargar bultos o leña. Las dos cuerdas sirven para sujetar el objeto que se carga en la espalda, mientras que la faja va en la frente. De esta manera, se logran cargar objetos que, a pesar de ser pesados, se distribuye el peso por la espalda, cuello y cabeza. Cabe señalar que el mecapal es un material de carga de origen prehispánico. Lo usaron los tamemes (cargadores). Asimismo, fue importante en el aspecto simbólico, dado a que se usó para la instrucción militar y sacerdocio; también hubo una relación con el dios del comercio y con los tamemes mediante este instrumento de carga (MXCITY, 2020).

Figura 35. *Mujer totonaca cargando leña*



Fuente: Fotografía tomada por Gonzalo Cano Rodríguez, 2021.

El *Xkajak Sipi*, era el octavo cerro. Lo que significa que la escalera iba a estar conformada por más de siete montículos, tan alto como fuera posible, para llegar al cielo. En esta versión, el amanecer también impidió que el señor se llevara el cerro, pero, además el mecapal se rompió, dejando así al señor sin recursos. Deshecho su plan, se quedó a vivir adentro del cerro. La pregunta aquí sería de no ser porque se creó la luz ¿Satanás, *Xantilh*, Natsú o Nats, habría regresado por el cerro *Cozoltepetl* y por otros cerros de tamaño considerable?

A. Juárez (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) narra que hubo más de octavos cerros:

Que el cerro cuando no había luz, ni día, ni nada. Son los mismos cerros en Chicuatepec son siete cerros, ocho con el Cozol, 9 con *Cozoltepetl* y *Ometepetl* hay dos. Un hombre alto llamado Natsú, lo acarrea con su faja,

lo llevaba cargando y de momento salió el sol, entonces ahí lo dejó. Dicen que el señor se metió ahí adentro.

Este conocimiento ancestral nos proporciona datos interesantes. Por ejemplo, es probable que Chicuatepec se trate de Chicontepec, ya que no existe ningún lugar con el nombre que señala A. Juárez. Lo curioso de esto, es que la traducción de Chicontepec que se encuentra en náhuatl, se traduce como *Chicom* “siete” y *Tepetl* “cerro” y significa “siete cerros” (INAFED, s.f.), ver figura 36.

Figura 36. Escudo oficial de Chicontepec, Veracruz. H. Ayto. 2018-2021.



Fuente: H. Ayuntamiento de Chicontepec (2018).
<https://www.facebook.com/Ometepetloficial/photos/a.102577666883977/831497077325362>

En el escudo oficial de Chicontepec, se logra apreciar lo más representativo del lugar, es decir, los siete cerros seguidos entre sí. Se colocó la figura para acercar al lector a lo que se propone como el lugar donde Satanás, *Xantilh*, Natsú, llevaban al cerro *Xkajak Sipi*. Si el día no se hubiera creado en el mismo momento en que determinado sujeto cargaba el cerro, más montículos fuesen llevados. A. Juárez, en

su narración destaca que el noveno cerro se trata del *Cozoltepetl*. El sujeto cortó al *Cozoltepetl* por la mitad quizá para minimizar la carga, pero había otros dos en Ometepetl, por lo que se está hablando de 11 cerros.

Ometepetl, es una localidad perteneciente a Tetela de Ocampo, con una población de 373 habitantes, según el INAFED (s.f.). Labastida (2016) señala que Ometepetl se deriva del náhuatl, *Ome* “dos” y *Tepetl* “cerro”, lo que se traduce como “Dos cerros” o como “cerro que resguarda a una pareja”. En la figura 37, se puede apreciar a dos cerros de tamaños preponderantes. Aunque no hay muchos datos sobre estos dos cerros, se puede afirmar a partir de la fotografía, que son cerros que se destacan por su altura y forma, al igual que Xkajak Sipi, Cozoltepetl y los siete cerros de Chicontepec.

Figura 37. Cerro Ometepetl, Tetela de Ocampo.



Fuente: Facebook Ometepetl oficial (2020).

Es probable que la forma de la punta que comparten los 11 cerros haya sido el motivo por el que se quisieron llevar para crear un camino al cielo. Los seres humanos al igual que las deidades, ocupaban un espacio distinto al que habitaba el dios supremo. Se sugiere que la incertidumbre de conocer lo que había en el lugar donde moraba el dios principal fue la razón por la que los seres humanos y algunas

deidades secundarias hayan intentado ascender al cielo. Eso le incomoda al ser divino, por ello en la narración de los habitantes de Zongozotla, mencionan que dios por miedo a que subieran los hombres, mandó a sus ángeles a que le cortaran la punta al cerro *Cozoltepetl*, porque éste estaba creciendo demasiado. Báez y Gómez (2000) hablan de un cerro similar:

En el imaginario nahua el cerro Postectitla tiene especial relevancia. Se dice que en los primeros tiempos era tan grande que unía al cielo con la Tierra. Desde su cima los hombres antiguos “espiaban a los dioses” para robarse la comida de “sus almacenes”. Enojadas las divinidades lo partieron en pedazos, conservando el nombre de Postectitla la porción mayor. Las seis partes (cerros) restantes quedaron distribuidas a su alrededor, sirviendo de morada a las deidades (...). (p. 82)

Al igual que el cerro Postectitla, *Cozoltepetl* desde tiempos inmemoriales ha sido concebido como un punto de reunión con los seres divinos, precisamente por su altura. En la actualidad, sigue siendo un espacio importante desde la perspectiva religiosa, dado a que es representado como el Monte de los Olivos. Lo señalan como un lugar cercano a Dios y un sitio donde se perciben energías y vibras de la naturaleza. Por otro lado, al igual que el cerro Postectitla, un cerro del que no se dice nombre, pero que se sugiere es el *Cozoltepetl* el que fue cortado en pedazos, que en este caso fueron siete y no seis como al cerro Postectitla. L. Juárez (comunicación personal, 2 de diciembre de 2019) relata como sucedió:

Kgatujun sipi (siete cerros). Hace años había un camino a lo alto, una escalera hasta el cielo. En el camino había un mono que se comía a los niños. Entonces destrozaron el cerro, tal vez los señores del rayo y quedaron siete trozos. Mi abuela me contó. Los hombres subían al cielo. El cerro de Atlequizayan, es un pedazo de los siete, es el hermano del que está en Zongozotla, el *Akgpixi*.

En esta versión, fueron las deidades del rayo o *mununanin*⁵⁷, quienes se encargaron de partir el cerro. Los siete pedazos se distribuyeron en diversos puntos. Y tal como lo mencionan Báez y Gómez (2000), en los pedazos de los cerros moran las deidades como el *Xantilh*, Natsú, habitan en el *Xkajak Sipi*. La escalera o los 11 cerros que servirían para llegar al cielo, no son más que la representación del deseo de los seres humanos por saber cómo era el lugar donde residía el ser supremo. Ese deseo se refleja también en el mito de la danza de los voladores. “Cuando estaban volando se los llevaron hasta el cielo, estaban amarrados aún así se los llevaron. Después de tres semanas volvieron, pero los hombres tumbaron el palo, lo desenterraron y los voladores ya no pudieron volver” L. Juárez (comunicación personal, 2 de diciembre de 2019).

Croda citado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (2008) señala que “los asistentes se lamentaron por no haber dejado el palo en su sitio, pues habrían tenido la oportunidad de conocer por boca de los mensajeros el relato sobre su visita a la deidad Solar” (p. 54). La curiosidad de saber qué había más allá, orientó a los seres humanos a subir los cerros hasta llegar al cielo, donde además algunas personas robaban lo que encontraban, como la comida según lo indican Baéz y Gómez (2000).

Por otro lado, el mono del que habla L. Juárez, no se tienen más datos. Los habitantes de los tres poblados desconocen qué papel tenía en la cosmovisión totonaca, sin embargo, en el trabajo de Guerrero (2015) en la percepción de los mayas, destaca que la procedencia del mono corresponde a una falta o transgresión. Para los totonacos de Zongozotla, cuando un hombre fue malo en vida con sus prójimos, al morir como castigo se convierte en toro, la mujer en yegua y vagan por las noches, buscando algún día ser perdonados. Por su parte, Najera (2013, p. 242, citado por Guerrero, 2015, p. 18) menciona que:

En multitud de mitos de las comunidades mayas contemporáneas, el mono es el símbolo del fracaso de los dioses en sus diversos ensayos por crear al

⁵⁷ Se traduce como aquellos que riegan el agua, refiriéndose en este caso a las deidades del rayo, quienes además de hacer caer rayos, también hacían llover y desatar fuertes tempestades.

hombre verdadero, humanidades fallidas que por no cumplir con las expectativas divinas son castigadas y transformadas en monos.

Es probable que los propósitos que los dioses tenían para su creación el hombre, hayan cambiado en cuanto el ser humano se sintió con total libertad, por ello, como reacción a sus actos, las divinidades los convirtieron en monos, pero ¿qué tipo de acciones los habrá condenado a ser simios? Echeverría (2015) señala que el carácter transgresor del mono es la sexualidad. En ese sentido, es probable que los hombres que fueron convertidos en monos tuvieron un deseo incontrolable por tener relaciones sexuales. Eso significaba enamorar a las mujeres o en su caso tomarlas a la fuerza (Echeverría, 2015). Galiener (1990, p. 595, citado por Echeverría, 2015, p. 158) subraya que, entre los otomíes de San Pablito, el mono es visto como una “criatura de sexualidad devoradora, es el amante de las mujeres, a quienes hace señas para atraerlas”.

Para calmar sus necesidades sexuales, el mono empleaba estrategias para seducir a las mujeres y cuando no lo lograba, usaba otros métodos como la violación. Por consecuente “su propia sexualidad y su hábitat lo destinaron a un ámbito húmedo, bajo, exuberante, inframundo (...)” (Najera, 2012, p. 155). La hipótesis es que la acción que realizaba la creación de los dioses fue reprobable, pero aún convertido en mono, no perdió su deseo salvaje excesivo por el sexo.

El mono que se comía a los niños, es probable que se trate de un hombre que como condena quedó transmutado en simio. Por sus hechos habitó en el inframundo. Y por resentimiento hacia su naturaleza como simio, comenzó a comerse a los niños.

Por otro lado, la versión que cuenta que el cerro fue partido en siete trozos, podría estar relacionado a los siete pisos que tiene el cielo según Vargas (2010), en el primer piso habita Ehecapa (lugar de los vientos), en el segundo Ahuechtla (morada del rocío), en el tercero Mixtla (hogar de la nube y el granizo), en el cuarto Citlapa (habitan las estrellas), en el quinto Tekihuahtla (viven los guardianes principales), en el sexto Teopanco (hogar de las divinidades superiores como Jesús, Tonantzi, deidades de la lluvia, del rayo y los truenos) y en el séptimo

Nepanccailhuicac límite del cielo (lugar donde las divinidades arrojan cosas que ya no ocupan).

Hay múltiples intenciones para construir una escalera con diversos cerros prominentes. La primera fue para conquistar el mundo. Todo esto pasó mientras había oscuridad. Dios entonces no había creado nada aún, según la biblia, Dios creó el cielo y la tierra (luz) en el primer día. Se sugiere que Satanás, *Xantilh*, Natsú o Nats, sabían del plan de Dios, que era justamente crear el mundo, pero estos personajes eran seres que vivían en el inframundo, por lo que en el plano terrestre no habría muchas posibilidades de crear, por ello se la ingeniaron para ascender al cielo y ser ellos quienes gobernarían. Cabe señalar que, aunque se menciona en plural, se está hablando de un solo sujeto, pues hay diversas miradas al momento de narrarlo. Por ejemplo, Satanás, es un personaje bíblico, ajeno a las culturas mesoamericanas, pero en su equivalente está *Xantilh* o Natsú. Los conocimientos ancestrales en el tiempo y espacio llegan a adquirir cambios en las versiones.

A continuación, se presenta la representación simbólica del número siete y su papel en las distintas narraciones:

| | | |
|-----------------|---|---------------------------------------|
| Número Siete | } | Siete días para la creación del mundo |
| | | Siete días de la semana |
| | | Siete cerros |
| | | Siete pisos del cielo |
| | | Siete años para gobernar al mundo |

Por otro lado, se recalca que, si los personajes actuaron en la oscuridad, no sólo fue para no ser vistos. Ya que en un mito obtenido por Alfred Tozzer allá por el año de 1907 en la península de Yucatán, citado en el trabajo de Florescano (2000) menciona que:

Este mundo se encuentra ahora en el cuarto periodo de su existencia. En la primera época vivieron los *Saiyam-uin-kob*, o sea, “Los Ajustadores”. Estos son los que integraron la raza primigenia que habitó Yucatán. Fueron enanos

y a ellos se debe la construcción de las viejas ciudades que ahora están en ruinas. Este trabajo fue realizado en la obscuridad antes de que hubiera sol alguno. Tan pronto como el Sol apareció, esta gente quedó petrificada. Sus imágenes se encuentran ahora en muchas de esas ruinas. (p. 16)

Es posible que Satanás, *Xantilh*, Natsú o Nats, lo hayan hecho en la noche porque sabían que la luz del día podría hacerles algún daño, por ello una vez que salió el Sol se metieron rápidamente en el interior del cerro *Xkajak Sipi*, y evitaron convertirse en piedras como los enanos.

3.9. Natsú y el mar

En otras narraciones se destaca que Natsú, guarda relación con el agua y el mar. En algunas veces aparece como Natsú y en otras como *Aktzini* (deidad del agua). En la cosmovisión de los totonacos de Zongozotla, *Aktzini*, se trata de la sirena, sin embargo, es una deidad dual, ya que puede ser femenino y masculino a la vez. I. Pérez (comunicación personal, 2 de diciembre de 2019) relata que “*Aktzini*, quería hacer una torre, el mar ya no se escucha, cuando se escuchaba era seguro que llovería. Hace cuatro o cinco años que ya no se escucha”.

En esta versión, el sujeto que se estaba llevando al *Xkajak Sipi*, se llama *Aktzini*. Esta persona a diferencia de los otros sujetos, quería levantar una torre con los cerros. En esta narración no se menciona cuál era su objetivo, por lo tanto, no se puede afirmar si también trataba de llegar al cielo, ya que en otras narraciones que se presentan más adelante se destaca que *Akzini*, quería llegar al mar. De esta deidad dual se resalta algo característico que I. Pérez menciona claramente, y es que antes de que luviera, *Aktzini*, hacía ruidos con el agua y el sonido que emitía era como un tambor.

Los zongozoltecos cuando escuchaban los tamborazos desde el río Zempoala, en la mañana o en la noche, aseguraban con toda certeza que iba a

llover. Y así sucedía, al día siguiente se desataba una tempestad. Y así como lo menciona I. Pérez, habitante de Atlequizayan, de un tiempo para acá dejó de escucharse a *Aktzini*. En Zongozotla, también dejó de escucharse. Algunos dicen que es porque se fue ¿Acaso habrá conseguido llegar al mar? ¿por qué quería ir hacia el mar, qué había allá que lo (la) atraía?

El siguiente mito resulta interesante, ya que proporciona algunas respuestas a las preguntas previas. De acuerdo con F. Gaona (comunicación personal, 19 de noviembre de 2019):

Cozol era un hombre, iba a pescar peces al alpopoca, los colocaba en un chiquigüite. Un día, en su chiquigüite entró un niño y se lo llevó al cerro donde era su hogar. Lo crío y cuando creció el joven le dijo al anciano que aquel lugar no era su verdadero hogar. -Tu hogar está allá, señalando el mar. Te cargaré hasta allá. Pero no lo aguantó y lo dejó en Atlequizayán. El joven se fue al mar. En aquel cerro de Atlequizayán hay ocotes, tequelites.

En esta versión, Cozol era un hombre que vivía solo. Para alimentarse, bajaba al alpopoca (cascada que cae sobre el río Zempoala) a pescar. Anteriormente se mencionó que la pesca fue una actividad económica y alimentaria muy importante para los zongozoltecos. Por lo que no es de extrañarse que, en la narración, se refleje esta práctica. El niño provenía del río. Respecto a ello, hay un mito que cuenta que una mujer iba a dejarle tacos a su marido al rancho, era un matrimonio sin hijos. Cuando la mujer cruzó el río, escuchó que lloraba un bebé, así que se detuvo y buscó al bebé. Cuando lo vio, se acercó a él y lo cargó contra su pecho. En ese momento, el bebé tomó la forma de una serpiente; envolvió rápidamente a la mujer y se sumergió con ella al río. Nunca más se le volvió a ver, desaparecieron los dos. Por eso, en Zongozotla hay un río que se le conoce como *Skgata-Lhuwa* (Bebé-serpiente). Y posiblemente, el bebé al provenir del agua, sea también *Aktzini*.

Se mencionó el mito sobre el bebé-serpiente porque puede ofrecer un análisis más desmenuzado. Por ejemplo, puede ser que el niño que se metió al chiquigüite de Cozol, se haya tratado del mismo bebé/*Aktzini*, pero con otra edad,

es decir, que estaba un poco mayor. Cozol, lo adoptó y se lo llevó hacia el cerro donde vivía. Ese cerro podría tratarse del cerro *Cozoltepetl*. Una vez que el niño creció y se convirtió en todo un joven, reconoció que aquel cerro no era su verdadero hogar. Cozol, no le ocultó el origen del joven y le dijo que su hogar estaba en el mar⁵⁸.

La última trama de la narración, se puede entender como dos posibles finales. En el primero se dice que Cozol se ofreció cargar al joven para llevarlo hacia el mar, pero en el camino se cansó y lo dejó en Atlequizayán. En este sentido, se concibe a Cozol como el cerro *Cozoltepetl* y el joven o *Aktzini* como *Xkajak Sipi*. Es posible que luego de dejar al joven o *Aktzini*, en Altequizayán, Cozol, regresó a Zongozotla. En el segundo final, el joven emprendió el viaje y llegó a su destino o sea al mar⁵⁹.

En otro momento, se tuvo la oportunidad de platicar con E. Ponce. Una persona que ha tenido muchas experiencias y vivencias con diversas deidades. Lo que narra es muy valioso, y habla también de Natsú, aunque él lo conoce como Nats. Mientras tomabamos café de su cosecha, y con la tarde cayendo sobre nosotros, le hice una pregunta que lo dejó no sólo pensando sino un poco preocupado ¿Qué deidad vive en el cerro Cozoltepetl? a lo que respondió:

Si, pues el tata San Juan, pero hay ahí un personaje nada más que no le voy a decir, que tal si me afecta, porque es un personaje malo. El Nats, es un nieto de aquel señor del dueño del Cozoltepetl, por qué crees que hace viento o hace aire. Según el Nats baja al río hacer escandalo con los arbolitos. Aquel que se llama este el *makastakat* el taray, que ese se da de vuelta como jugando. Los va moviendo el Nats. El señor o dueño del Cozol fue a encontrar a Nats en el río, por qué crees que dicen que en el río sale un niño, un duende, no es el duende, es el Nats que allá lo fueron a encontrar allá al río.

⁵⁸ En la cumbre del cerro Cozoltepetl, se alcanza a ver los pozos preroleros de Veracruz. Algunas personas mencionan que se observa el mar, posiblemente el mar de Tecolutla, Veracruz. Y es que desde la cima del cerro Cozoltepetl, se obtiene una vista panorámica, logrando ver muchos pueblos de la sierra norte y nororiental. Por lo tanto, a Cozol, le fue fácil señalarle el mar al joven y decirle que ese era su hogar.

⁵⁹ Cuando el joven o *Aktzini*, se fue al mar, dejó de hacer ruido con su tambor en los ríos.

Porque según el dueño del Cozol iba a agarrar cozoles, que allá fue a encontrar a un niño, y ese niño creció y ese niño le pusieron de nombre Nats. Y cuando ese niño lo llevan a jugar en el río, dicen que es cuando hace mucho aire, por eso tumba los árboles, las milpas, todo lo tira, porque él va a jugar al río. Pero hay un señor que es el mero mero. Nats, es huérfano y según la punta del cerro Cozol se lo estaba llevando el Nats, porque según se lo quería llevar al mar. Nada más se lo estaba llevando para tener como su casa allá en el mar, como es una piedra muy grande, también Dios no le permitió que lo llevara hasta en el mar. Entonces se lo llevaba según por la noche, ya cuando amaneció dejó su carga, ya no le permitieron que lo volviera a llevar, hasta donde dio la noche hasta ahí llegó el cerro. Si le daban chance que lo llevara hasta en el mar, si lo llevaba, pero también Dios no le dio chance que llegara hasta en el mar, si es que llegaba al mar, quien sabe qué iba a pasar. Nats era huérfano, pero creció. El abuelito es malo, el dueño del Cozoltepetl. (E. Ponce, comunicación personal, 27 de octubre de 2020)

De acuerdo a lo que señala E. Ponce en su relato, Nats concibió al señor que lo adoptó como su abuelo y no como padre. Al igual que en la narración anterior, Nats, fue encontrado en el río. Y se comprueba ahora con este conocimiento ancestral que el duende, bebé o niño que se encuentra en el río, se trata de Nats, o en su caso *Aktzini*. Y nuevamente se realiza la actividad económica de los habitantes de Zongozotla, la pesca de cozoles. El niño es nombrado Nats, cuya traducción a la lengua totonaca no existe. Algo importante que merece la pena recalcar del relato de E. Ponce, es que el señor del cerro Cozoltepetl, llevaba a Nats a jugar al río. Es probable que mientras él jugaba, el señor del *Cozoltepetl*, aprovechaba para pescar. Nats, jugaba con un árbol de aproximadamente 8 metros, llamado taray⁶⁰ (*makastakat* en totonaco) ver figura 38.

⁶⁰ Para acercarse un poco más al juego de Nats, se le preguntó a un habitante de Zongozotla, si jugaban con el taray en el río, cuando eran niños. Recordemos que las actividades o acciones que efectúan los pobladores, muchas veces están reflejados en los relatos. E. García (comunicación personal, 1 de octubre de 2021) comenta que de niños no jugaban con eso, pero si jugaban con la cola de caballo (*kstajan cawallo*). Esas al igual que el taray crecen en los ríos. Cortaban un ramo de cola de caballo de unos 15 cm, lo ataban dejando unos 10 cm. Libres y lo colocaban en el río, específicamente en donde caían chorros de agua. Al dejarlo ahí, la fuerza del río hacía girarlas como rehilete. Eso no producía ruido, pero disfrutaban verlas girar.

Figura 38. *Arbustos de taray en la orilla del río Zempoala, Zapotitlán.*



Fuente: Fotografía tomada por Rosa García García (2021).

Cuando Nats, juega con las ramas del taray girándolas como rehilete, se desata un ventarrón tan fuerte que tira los árboles y demás plantas. A diferencia del otro relato, en este, se señala que Nats, se estaba llevando la punta del cerro *Cozoltepetl* hacia el mar. La punta del cerro lo iba a ocupar como su casa. Se sugieren dos hipótesis, la primera es que Nats vivía en la punta del *Cozoltepetl*, y al emprender su viaje al mar, se llevó su casa con él (es decir la cabeza del *Cozoltepetl*). La segunda, aunque no aparece así en el mito, es probable que el señor del Cozol, le haya dado una parte de él (su cabeza) a su nieto Nats, para que tuviera donde vivir cuando éste llegara al mar.

Y como en todos los anteriores conocimientos ancestrales, se lo llevó en la noche, pero la aparición del día le hizo dejarlo en Atlequizayán, además de que Dios no se lo permitió, por eso creó el día (sol). E. Ponce, se pregunta qué hubiera

pasado si Nats hubiese llegado al mar. En este sentido, si Nats, provocaba un desastre en el río con sólo jugar unas ramas del taray, con mayor razón uno se podrá imaginar la fuerza que tendría el viento cuando jugara, ya no el río sino en el mar. Quizá se soltaría un huracán o tal vez un diluvio. Por eso en todas las narraciones se indica que dios o los abuelos cerros no le dieron permiso de pasar, y ahora sigue viviendo en el *Xjakak Sipi*, en Atlequizayán.

En este último conocimiento ancestral, no se menciona el nombre del señor que vivía en el cerro Cozoltpetl, no porque se desconozca, sino quizá por miedo a invocarlo. Pues según se destaca es un hombre malo, pero, tal vez no sea malo por naturaleza. Es probable que defienda o proteja algo, y para mantener alejados a los humanos puede tornarse agresivo o amenazante.

En la incertidumbre sembrada por querer conocer el nombre del dueño del Cozoltpetl, se siguió insistiendo para que E. Ponce, lo revelará, sin embargo, nunca lo dijo. A pesar de la decepción por no haber conocido la identidad del señor del Cozol, eso sirvió para entender que hay un respeto hacia su persona. No se trata de cualquier cuento, E. Ponce, revive el miedo, cada vez que narra sus experiencias. El nombre queda reservado para protegerse él y su familia, porque lo que ha vivido con otras deidades le ha servido para procurar hacer las cosas bien, como respetar a sus prójimos y a la naturaleza.

De acuerdo a los mitos anteriores, se puede resumir de la siguiente manera, de acuerdo a los criterios mitológicos que propone Lévi-Strauss (1987) en la Gesta de Asdiwal.

Tabla 4. Elementos de los mitos recopilados.

| Mito | Espacio Geográfico | Vida económica | Organización Social | Cosmológico |
|--------------------|--|--|--|--|
| El penacho | Los lugares donde se desarrolla el mito, existen. | Migración de las doce personas. | Hay una organización política por los tres sacerdotes, y por el gobernante Cozol. Hay un matrimonio. | La venida del huracán |
| La punta del Cozol | Zongozotla | Migración de los habitantes de Zongozotla a Ignacio Allende | _____ | Corte de la punta del cerro por ángeles enviados por Dios. |
| Natsú | Comunidades totonacas: Atlequizayan, Zongozotla. Ruta que siguió Natsú o Nats: Río Zempoala. | Migración 1: ruta hacia el mar. Migración 2: Destino hacia Chicontepec . | _____ | Creación del mundo. |

| | | | | |
|---|--|------------------------------|-------|--|
| s | Nat Zongozotl a y Río Zempoala. | - Pesca - Migración | _____ | |
|---|--|------------------------------|-------|--|

3.10. La Serpiente Alada

En el interior del *Xkajak Sipi*, residen diversas deidades, entre las que ya se mencionaron están *Xantilh* y Natsú o Nats. No obstante, hay otros seres que moran ahí. Los habitantes de Atlequizayán, mencionan mucho a un reptil en particular. Una serpiente con alas. Esta serpiente vive debajo del cerro *Xkajak Sipi*, en el río Zempoala. Los pobladores que la han visto, en su mayoría campesinos que tienen sus terrenos cerca del cerro *Xjakak Sipi*, la describen como un dragón. J. Velázquez (comunicación personal, 27 de noviembre de 2019) narra que:

Hay un hueco ahí ponían la leña. Estaban descansando tres personas y en la cima había una víbora volando y se fue el cerro llamado... (no logró recordar el nombre) y cayó ahí. Y en el Zempoala en el puente (de palos) estaban trabajando tres personas como a las seis de la tarde. De repente, uno de ellos escuchó a un becerro, le dijo a los demás. Y vieron que era una víbora en el hueco del cerro, abrió la boca y caían tejones y animales. Cuida el cerro, se come a todos los animales. *Xokge*⁶¹ vive ahí también. Esa víbora ya no sale, solo está ahí. Una persona fue a leñar y vio a la serpiente.

⁶¹ Del vocablo totonaco que significa caracol, ver en García (2007). Diccionario Totonaco-español. Por su parte, Sarmiento (2009) menciona que, en la cosmovisión totonaca, el caracol es un símbolo que denota lo espiritual, mediante el sonido se vehicula una conexión con el cosmos, el aire, la tierra, el agua y el fuego. Asimismo, para apaciguar la fuerza de un huracán, usan el caracol para solicitarle ayuda a la deidad del aire. Por otro lado, la música que se emitía con el *xokge* o caracol, se les dedicaba a los dioses, además de que se usaba también para convocar a que las personas se reunieran, para llamar a las deidades, curar enfermedades, para pedir permiso y poder sembrar el maíz. En el trabajo de Izquierdo y Hernández (2017) aluden que la concha a partir de los relatos que se narran, puede denotarse como entes mágicos. Suárez (1998, citado por Izquierdo

Mientras J. Velázquez relataba sobre la Serpiente Alada, hacía señas con sus brazos para mostrar que la serpiente de verdad era enorme, sus gestos y movimientos denotaban credibilidad, porque además en sus ojos que los abría aún más, se podía ver la zozobra que le causaba cada que hablaba del reptil. Algo interesante del mito que se debe subrayar es que se dice que la serpiente cuida al cerro, ¿de quién o para qué lo cuida? Las próximas narraciones nos revelan sobre ello. Volviendo al tema del sonido del becerro, es posible que la serpiente se haya comido un becerro, ya que en Atlequizayán, algunos habitantes son ganaderos y tienen potreros con ganado. Eso debió ser el ruido que escucharon los señores.

En un pueblo cercano, se dice que mataron a una serpiente constrictora. Esta vivía en un riachuelo que provenía del río *Skkata-Lhuwa* (bebé-serpiente) de Zongozotla. La mataron porque el dueño observó que su ganado iba desapareciendo poco a poco.

El hombre no tardó mucho en descubrir que cerca había una enorme serpiente que se estaba comiendo su ganado. Ésta se encontraba entre el zacatal, por el riachuelo, así que la sacaron con un pesticida de nombre arribo, lo cual hizo que saliera enseguida. Con la ayuda de varios hombres, mataron a la serpiente a garrotazos. El enorme reptil desprendía un olor pestilente, y mientras lo golpeaban éste lloraba como bebé. Eso aseguran los que estuvieron presentes.

Preguntando a los campesinos de Zongozotla, de sus encuentros con serpientes. Ellos recalcan que cuando han matado a un *Jukilhuwa* en totonaco y pitón en español (serpiente constrictora). Esta se esponja como llanta lo cual hace difícil que un machete o palo la perfore, pero además resaltan que cuando come,

y Hernández, 2017) plantea que la concha tiene una relación simbólica con el agua, además de tener poderes sobrenaturales y enfatiza que está vinculado con la muerte, el inframundo y el nacimiento. Algo importante que destacar, es lo que señala Martí (1968, citado por Izquierdo y Hernández, 2017) cuando indica que Quetzalcóatl, se encuentra en Teotihuacán, en la pirámide que se levantó en su honor y que lleva su nombre. La serpiente emplumada se muestra acostada sobre conchas y caracoles. En aquella ciudad nacieron los dioses, y se señala que el sonido del caracol divino encabezó la creación de los dioses que gobiernan el Quinto Sol. Esto tiene sentido si se considera que quienes viven en el *Xkajak Sipi*, viven en el inframundo, además de que hay agua en el interior del cerro, no sólo simbólica, sino que existe una laguna. Por lo que se refiere a las deidades como *Xantilh* y *Natsú*, que quisieron gobernar el mundo, es posible que *Xokge* o el caracol haya estado ahí como instrumento cuando las deidades querían crear el mundo.

no hace falta que salga a buscar a sus presas, con abrir su boca y succionar aire es suficiente para que algunas aves caigan directo a la boca del reptil. No obstante, algo característico es que la describen como si tuviera cara de perro. Las mujeres mencionan que verla es escalofriante, ya que su sólo tamaño causa miedo. Los habitantes indican, además que el sonido que emiten es como la de cualquier serpiente, sin embargo, hay algunas pocas que tienen sonidos raros que no corresponden a su naturaleza. Y es que esas serpientes tienen algo especial, es decir, pueden tratarse de un ser espiritual. De ahí que se diferencien de su propia especie. Esto sin duda, puede ser de utilidad para regresar a la serpiente que lloró como bebé y sugerir que posiblemente se trataba del bebé que se convertía en serpiente.

Continuando con los mitos, H. Velázquez (comunicación personal, 27 de noviembre de 2019) también sostiene que “hay un cerro por nuestro terreno, hay un agujero y ahí se esconde la serpiente, han encontrado caparazón de armadillo, plumas, nunca sale, le cae la comida”. De acuerdo a lo que puntualiza el habitante de Atlequizayán, también describe que en el cerro *Xjakajak Sipi*, hay un hoyo en donde habita el reptil. Es posible que sólo abra la boca y le caiga comida fácilmente. Prueba de ello son los restos de animales encontrados cerca de donde éste vive. Y al parecer no se deja ver seguido o elige a las personas que la presencian, pues es común escuchar a los totonacos de Zongozotla, que no cualquier persona ve a estos seres, sólo a los que les “toca” o tienen suerte. “Al decir suerte no parecen referirse a un evento afortunado, sino a una capacidad permanente o temporal que tiene el sujeto para ver algo que no todos pueden percibir” (Evia, 2001, p. 426).

Por su parte, A. Juárez (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) cuenta que:

Hace como diez o 15 años fuimos a pescar al pie de ese cerro, más abajo por donde colindan San Juan Ocelonacaxtla. Hay una laguna en ese cerro, muy oscuro, pero hay muchos peces. Había unos señores de Zoquiapan. Mi compadre se iba a meter a bucear porque había truchas grandes (señala con su mano el tamaño de los peces). Los señores dijeron que no entrara porque

adentro había una serpiente con alas. Debajo del *Xkajak Sipi*, hay una laguna, muchos señores han muerto ahogados. Antes había un puente de palos para ir a Zoquiapan y muchos han muerto por la serpiente. Un señor de Nanacatlan, murió ahogado ahí hace cinco años.

Con base al mito, se puede conocer que debajo del *Xkajak Sipi*, hay una laguna, independiente del río Zempoala. Tal vez haya una cueva y ahí se forme una laguna, su origen se debe quizá a un nacimiento de agua que brota de la tierra. Puede asemejarse a un cenote. Los que han entrado saben que hay peces de gran tamaño, tentador para cualquier pescador. Sin embargo, el costo por pescarlos puede ser alto, pues mientras se adentran al agua, se pueden encontrar con la serpiente alada. La serpiente con alas quizá no ejerció ningún esfuerzo para que las personas se ahogaran, basta con sólo mostrarse. La impresión de encontrarse cara a cara con una serpiente enorme que con verla nadando y con alas, sería ya suficiente para aterrorizarse y sufrir un infarto. En otro caso, puede ser que la corriente que se forma debajo es lo que ha ahogado a las personas. Los habitantes de Zoquiapan bajan al río Zempoala, pues no les queda lejos. Por eso es común que los pobladores de Atlequizayán los encuentren en el río.

La Serpiente Alada no vive únicamente en el agua, pues se le ha visto volar de un cerro a otro. Otros, como S. Juárez (comunicación personal, 27 de noviembre de 2019) señala que toma la figura de una mujer. Y lo declara diciendo que “hay una serpiente con alas en el cerro, te jala, te hace plática y si es hembra te pide que te cases con ella. *Tapalhaj*⁶², se acostumbra al hombre”. Aquí podemos observar que la serpiente pierde su forma como reptil para convertirse en una mujer, cuya intención es que el hombre se enamore de ella. Cuando se dice que te jala, quiere decir que te seduce y hasta cierto punto te jalonea para que te vayas con ella al

⁶² La palabra totonaco *tapalhaj*, se traduce como “alguien que se transforma”. Esto hace referencia a las personas que se transforman en animales o viceversa como en la narración. Ya anteriormente se había comentado que incluso los muertos que fueron malas personas en vida como castigo pueden transformarse en toro si es hombre y en yegua si es mujer, ellos reciben el nombre de *tapalhane*. En este punto, si la serpiente puede convertirse en mujer o en hombre cabe preguntarse ¿se trata acaso de un castigo que pudo haber recibido por sus actos en su vida anterior? Si así fuese, está condenada a pasar muchos años en su forma animal, hasta que sea perdonada.

grado de proponerte matrimonio. Otra cuestión interesante de este mito es que se hace una aclaración del propósito que este ser tenga de acuerdo a su sexo. Cuando se menciona que si es hembra te pide matrimonio, esto hace alusión a que también se convierte en hombre, lo que la hace un ser dual.

De acuerdo con los señalamientos de algunos habitantes de Zongozotla, donde indican que las serpientes no se distinguen por su sexo, simplemente es vista como una serpiente que ofrece dinero a cambio del alma de la persona. Lo que refuerza que se trate de un ser dual, pues puede ser hombre y mujer a la vez. Dicho en palabras de F. Cortés (comunicación personal, 27 de noviembre de 2019) sostiene que “hay una serpiente que lo cuida porque hay un tesoro en la cima. Es como un dragón”. Aquí se responde la pregunta con respecto ¿Por qué la serpiente cuida el cerro y de quién lo protege? El cerro *Xkajak Sipi*, atesora riquezas, no en su interior sino en su cima. Tal vez por eso geográficamente es difícil subir a él. Y la serpiente posiblemente tenga alas para poder subir rápidamente a la cima para resguardar el tesoro. La premisa de que la serpiente se trate de un *tapalhane* (nahual) es que toma la figura humana. Probablemente para remediar su castigo que la condujeron a convertirse en un reptil con alas, es decir, cuidar el tesoro.

Por consiguiente, seguirá viviendo debajo del cerro *Xkajak Sipi*, y continuará subiendo al pueblo de Atlequizayan a seducir a los hombres. S. Juárez, afirma lo siguiente:

*Akstulhulhu Jukilhuwa*⁶³, da dinero, no puedes matarlo porque no podrás producirlo, puedes platicar con él, puede ser hembra y te puedes casar con ella. Su cola se te puede meter en la nariz⁶⁴ y te puede dar dinero, se convierte en mujer.

⁶³ Palabra en totonaco, cuyo significado es “pitón que tiene la cabeza redonda”.

⁶⁴ Hay una víbora conocida como *Kuxi Ihuwa*, se traduce como “víbora que tiene maíz en su cuerpo”. Esta es una víbora color verde, en todo su cuerpo tiene dibujado granos de maíz. Los totonacos de Zongozotla y de Huehuetla, señalan que ese reptil es muy rápido y para defenderse, introduce su cola en la nariz de la persona que se lo encuentra. P. García (comunicación personal, 3 de mayo de 2021) señala que “esta víbora puede llegar a crecer 2 metros de largo. Te mata porque no puedes respirar, te obstruye tu respiración, y por el pánico de no saber qué hacer, te mueres. Es muy veloz, se avienta”.

La serpiente convertida en mujer o en hombre en la cosmovisión de los totonacos de Atlequizayán, además de casarse con la persona que seduce, en el caso de la mujer, también ofrecen dinero. Quizá, casarse con ella es una manera de cerrar el trato una vez que el ser humano ha aceptado el dinero. No obstante, se advierte en el mito que no se puede matarla o matarlo en su forma de serpiente, porque entonces la fuente de riquezas se terminaría, pero además se sugiere que el ser humano no se atreve a averiguar lo que pasaría si la mata, porque tal vez su vida o bienestar se vería afectada.

Sin embargo, en el supuesto de que la mataran, es posible que nunca muera de verdad, es decir, por ser una entidad sobrehumana, está dotada de poder capaz de regenerarse. A diferencia de las víboras comunes, pero aún así, dicho por E. García (comunicación personal, 25 de julio de 2021) habitante de Zongozotla, “las víboras o serpientes que andan en los ranchos, sienten, nos escuchan también, hasta se comunican con nosotros de manera espiritual”.

Por otro lado, los habitantes de Zongozotla, resaltan que hay otros seres no humanos que ofrecen dinero. Se trata de los *masipinanin*⁶⁵ (plural) *masipina* (singular), son entes cuyo hogar se encuentra en las cuevas. Lucen como cualquier persona, de ambos sexos hombre y mujer. Visten bien, los hombres con pantalones, zapatos, gorra, camisa, chamarra. Las mujeres a veces con vestido, o con nahuas. Traen como accesorio mochilas, bolsas, cestos. Las personas que van a sus ranchos se los encuentran y deducen que no son del “bueno” por dos razones: la primera porque los saludan, pero casi siempre no responden, la segunda, porque dicen que venden algo como telas o cucharas, pero en sus mochilas, cestos o bolsos se ve casi vacío. Y de repente comienzan a sacar lo que venden en muchas cantidades, cuando en un principio no traían nada, lo que deja asombrado a las personas.

Los *masipinanin*, aprovechan la plática con las personas para ofrecerles dinero. Estos seres espirituales, además viven en el interior del cerro *Xkajak Sipi*. Y

⁶⁵ *Masipinanin*, de la palabra *sipi*, “cerro”. Se interpreta como aquellos que viven en los peñascos, o cerros de difícil acceso.

tanto la serpiente con alas convertida en mujer u hombre y los *masipinanin*, ofrecen el dinero que hay en el *Xkajak Sipi*, posiblemente en el caso de la Serpiente Alada, ofrece dinero con la intención de reducir el tesoro y el tiempo de condena que implica resguardar las riquezas. Aunque, a decir verdad, su condena sea eterna.

La serpiente con alas no existe únicamente en la laguna del *Xkajak Sipi*. También se habla de otra serpiente alada que cuida los cenotes en Yucatán, llamada **Tsukán**, y en el antiguo Egipto, se destaca también una deidad serpiente conocida como **Apofis**. Para iniciar, se aborda el mito de la serpiente Tsukán. Leñero (2019) menciona que, de todas las serpientes, Tsukán se distinguía de todas por su tamaño preponderante. Su guarida era una gruta de la que salió para descansar en un llano. El mito en palabras de Leñero (2019) dice así:

Un día, durante la primera sequía que sobrevino hace miles de años, el sagrado “Señor de la lluvia”, Yuum Cháak, cuya labor era recoger el agua que brotaba del subsuelo para distribuirla por el mundo, se sentó desconsolado sobre un gran tronco caído a reposar. Inútiles habían sido sus esfuerzos por recolectar siquiera unas cuantas gotas de los cenotes vacíos y los pozos secos.

– ¿Quién se ha robado el agua? –se preguntó perplejo. (p. 94)

Tsukan en la cosmovisión maya es la dueña de los cenotes y grutas, no hay mucha diferencia de como la Serpiente Alada es vista en Atlequizayán, pues su morada es en la laguna que se forma debajo del cerro *Xkajak Sipi*. Por otra parte, la serpiente alada al igual que Tsukán, se diferencian notablemente de las demás, por el enorme cuerpo y por la misión que les fue dada. Evia (1996, citado por Evia, 2001), indica que esta serpiente es dueña de los cenotes o grutas, es un reptil de gran tamaño, que incluso su cabeza puede asemejarse a la de un caballo. La comparación que se hace de su cabeza, puede proporcionarnos una idea de cuan grande sean estas dos serpientes.

El mito de acuerdo a Leñero (2019) continua con la desaparición del agua y el disturbio que esto causó, ya que los campesinos culparon a los habitantes de otros pueblos de desviar el agua para regar sus cosechas. Todo esto lo observó

Yuum Cháak, quien de pronto sintió que se movía el tronco sobre el que estaba sentado. Tanto Yuum Cháak como su caballo blanco con alas se asustaron, pues resultó ser que aquello no era un tronco sino la enorme serpiente Tsukán. El reptil despertó muy hambriento y de un sorbido se tragó al caballo de Yuum Cháak. Eso molestó mucho a Yuum Cháak (señor de la lluvia), por lo que montó a Tsukán, mientras la azotaba con su látigo.

–Ahora tú serás mi montura y habrás de servirme por toda la eternidad. Sacudiendo las fabulosas crines que brotaron en ese momento Sus ojos equinos irradiaban una rebeldía que hubiese paralizado a cualquiera.

–¿Quién se atreve a fustigarme? –silbó sordamente el monstruo.

–Soy el Señor de la lluvia y desde ahora, tu Señor. Me llevarás hasta el mar para traer agua a los cenotes, que seguramente tú te has bebido –dijo Yuum Cháak, espoleando a la serpiente y provocando con el solo golpe de sus talones que al monstruo le surgieran dos alas de murciélago gigantes.

Tsukán volvió a retorcerse colérica, queriendo derribar a Yuum Cháak. Pero la agitación de sus crines generó tumultuosas ráfagas que inflamaron sus alas y la elevaron por los aires bajo el mando de su nuevo Señor.

Unos cazadores que deambulaban por la Comarca, Camilo Uh y Santiago Aké, oyeron el ruido de un aleteo pesado sobre sus cabezas. ¡Cuál no sería su espanto al levantar la vista y ver a la culebra voladora cruzando el cielo rumbo al oriente! Alzaron sus escopetas pero tuvieron miedo de tirar:

–Nada podrán nuestros disparos contra esa criatura del demonio; sólo lograremos encolerizarla y hacer que nos devore –balbuceó Camilo.

(...) A las pocas semanas, sin embargo, Camilo Uh murió de fiebres y Santiago Aké tuvo un accidente de caza que lo dejó paralizado de la cintura para abajo.

(...) Tsukán (...) se hallaba fascinada con la contemplación del mar, que nunca antes había visto:

–Yo no pienso volver a la gruta –bisbiseó ronca–. Quiero quedarme a vivir en las aguas del océano, donde puedo moverme con soltura y libertad (...)

–Primero debes terminar tu misión –sentenció Yuum Cháak.

–¿Mi misión?, ¿de qué rayos hablas? Los monstruos no tenemos ninguna misión –replicó Tsukán con un relincho–. Nuestra única razón de existir es hacer que las criaturas vivientes nos respeten.

–Precisamente –dijo el Señor de la lluvia con voz autoritaria, jalando a un lado las riendas de su “corcel” para dar media vuelta–. Generación tras generación cuidarás de los cenotes, las cavernas y las grutas, para que nadie, ya sea un dios, un animal o un ser humano se atreva a robar el agua. Sólo cuando envejecas podrás venir a refugiarte en el océano –añadió el dios, a sabiendas de que Tsukán estaba condenada a rejuvenecer constantemente. (Leñero, 2019, pp. 94-96)

De esa narración se obtienen muchas respuestas que pueden ayudar a comprender las preguntas que se generaron con respecto a la serpiente alada de Atlequizayan. Por ejemplo, el castigo por el que fue condenada la serpiente Tsukan, es haberse bebido toda el agua que con esfuerzo Yuum Cháak había reunido y por comerse a su caballo. Su hambre no le permitió identificar si el caballo con alas pertenecía a Yuum Cháak, pero aún si lo supiera, tal vez no le hubiese importado, dado a que en el mito de Leñero (2019) se describe como una serpiente irritable y terca. Por consiguiente, fue sancionada por toda la eternidad a cuidar los cenotes, cuevas y grutas. De ahí que nunca muere. Asimismo, ambas serpientes tanto de Atlequizayan como Tsukán, son similares cuando comen, pues de acuerdo a Evia (2001) “(...) Tsukán para alimentarse sólo tienen que abrir la boca y los animales silvestres son absorbidos por el calor de su aliento” (p. 426). De esa misma forma describen a la serpiente alada de Atlequizayán.

En relación a lo que se dice de la serpiente alada en Atlequizayán, que no se puede matarla, se refuerza la premisa de que como Tsukán, ésta nunca muere. Por ser una deidad, tiene el don de revivir. Respecto al infortunio (muerte y parálisis)

que les causó a los dos sujetos con sólo verla volando, se puede explicar con lo que plantea Evia (2001, p. 426) “la serpiente no es identificada con alguna de las especies conocidas, en cambio es descrita como “aire”. En este caso “aire” significa que el ser al que hacen referencia, es de naturaleza espiritual y no material”.

Lo anterior tiene mucho sentido, ya que, en la cosmovisión totonaca, cuando uno se encuentra con un ser que no es humano, puede causar un “mal de aire”. A esto, lo llaman como *nitlan un*, cuyo significado es que “el aire no es del bueno”, pues puede causar males o enfermedades como la fiebre sólo a determinada hora, vómito, tos, pesadillas que poco a poco consumen a la persona afectada. Los pobladores de Zongozotla, puntualizan que han muerto algunas personas de fiebre o porque dejaron de comer, luego de haberse encontrado con San Juan del Monte. Lo que resulta creíble si recordamos que en Atlequizayan, han muerto personas por la serpiente alada.

Otro dato que resulta interesante discutir es que el reptil no nació con alas, sino que a través de Yuum Cháak, Tsukán, le nacieron alas y fue usada para acarrear agua desde el mar hasta volver a los cenotes. Tsukán, entonces no conocía ni sabía que existía el mar, en cuanto la conoció se rehusó a regresar al cenote o gruta. La inmensidad del mar le pareció un buen lugar para vivir, comparada con la gruta donde vivía. Aquí podemos vincular a Natsú o Nats, cuyo deseo fue vivir en el mar, pero al igual que Tsukán, no se lo permitieron. Y es probable que viva también una eternidad en el *Xkajak Sipi*, anhelando algún día llegar al mar. Quizá un tiempo siguió intentando ir al mar como Tsukán, pero no ha podido. A Tsukán la han detenido en dos intentos, y en esos dos ha sido regresada al cenote en forma de gotas de agua. Lo intentó por tercera vez (Leñero, 2019), pero, aunque el mito termina ahí, es posible que vuelva a ser vista por Yuum Cháak y sea devuelta a la gruta.

Por otro lado, sobre Apofis, de acuerdo a Martínez (2019) se relata que se oponía a los deseos del dios Ra-Atum. Este dios cada mañana sobrevolaba los cielos en su embarcación mágica, esto era una barca solar en el que iba acompañado por diversos dioses. Mientras navegaban, el sol brillante les dejaba

ver a la humanidad, pero una vez que lo dejaban atrás, se adentraban a una total oscuridad. El viaje se dirigía entonces hacia la muerte, porque los chacales y cobras que eran sagradas lo conducían ahí. Aquella travesía, se volvía desafiante, pues tenían que atravesar diversas pruebas. Uno de ellos era cruzar portales vigiladas por demonios, cuya única forma de entrar era que Ra respondiera unas preguntas. Es aquí donde aparece la serpiente Apofis o Apep, serpiente del *Duat* (inframundo), que ataca al dios Ra-Atum, para eludir que este dios completara su viaje y de esa manera impedir que el dios alcanzara un nuevo día, por lo tanto, no mandarían luz, pero tampoco habría paz entre los egipcios.

Una característica interesante que resulta importante mencionar es que las tres serpientes se oponen al deseo de otras personas. La serpiente alada de Atlequizayán y Tsukán, al vivir en cuevas, se denota que son seres del inframundo. Y Apofis, también conocida como Apep, es una serpiente que igual vive en el inframundo y hace todo lo posible por evitar que el dios Ra-Atum, termine de crear el mundo oponiéndose a que haya luz. Si la representación simbólica de la serpiente alada de Atlequizayan es Natsú o Nats, y estos se ocultaron una vez que amaneció, se puede suponer entonces que al igual que Apofis, por ser seres del inframundo, acostumbrados a vivir en oscuridad, no sólo les cause cierta complejidad tener que ver la luz siempre, sino que el hecho de no haber logrado sus propósitos, les resulte una batalla perdida que hasta ahora no superan. Ya que Martínez (2019) indica que Apofis no pudo ganarle al dios Ra-Atum, tampoco puede ser vencida, ni lastimada, ya que simboliza al mal.

De esta manera, se puede confirmar que las tres serpientes comparten diversas similitudes a pesar de ser de distintas culturas. Esto nos permite entender que la historia de los dioses no es más que la historia de la humanidad (López-Austín, 2006).

En resumen y para concluir este capítulo, la filosofía de los pueblos serranos se expresa en los relatos, en la relación que tiene con su entorno, el respetar lo que le rodea y agradecer por estar aquí en la tierra y ser testigos de cada amanecer, no importando si amanece con lluvia o sol, todo es bueno dice el campesino mientras

toma aliento para seguir su camino. Del rancho a su casa lleva quelites, leña, hongos, que la naturaleza le provee. Está agradecido con el Cozol, porque le da de beber a su pueblo, lo protege de lluvias intensas y fuertes vientos. Le advierte a su pueblo que lloverá, las nubes siempre se forman en la cima del cerro. Respeta a las deidades que viven en el *Xkajak Sipi*. Hablan de ellas siempre con respeto.

López, et. al. (2003) mencionan que mediante el mito la vida humana cobra sentido dentro del marco de la realidad, verdad y significación. Para los habitantes de Zongozotla, no es un mito, además de que esa palabra no existe en totonaco. Lo que se ha plasmado a lo largo de este capítulo, son vivencias narradas, conocimientos ancestrales que han perdurado a pesar de ser descritas como irracionales. Estos conocimientos ancestrales, en las que los pobladores creen porque lo han vivido, lo han visto. Esas creencias no surgen de un día para otro. No surgen por el acto de pensar, por lo tanto, no son pensamientos ni ocurrencias ni razonamientos (Ortega, 1970.).

Cada conocimiento ancestral se expresa en el entorno, en las enseñanzas que les dan a los hijos para que respeten la naturaleza.

En este capítulo se pudo conocer mediante la voz de los pobladores que *Cozoltepetl*, es un cerro cósmico, un punto de conexión y reunión entre los habitantes con las divinidades. Y la serpiente representa el inframundo, pero no se reprende su existencia porque tiene un papel que cumplir. Así como para los egipcios con Apofis “su existencia era imprescindible, ya que sin ella el ciclo solar no podría haberse llevado a cabo con normalidad” (Martínez, 2019, p. 25). El cerro *Xkajak Sipi*, con Natsú y la serpiente adentro, cayó allá por una razón, para proverles agua a muchos pueblos, pues eso hace *Cozoltepetl*. Y mientras la gente crea y le dé de comer, éste seguirá dándole de beber a su pueblo.

Los cerros están dotados de poder, Doña Juana, comentó que los cerros curaban. Ella recuerda que sus abuelos la curaban a ella y a sus hermanas (os) cuando tenían fiebre y u otras enfermedades. La manera de curarlas era muy peculiar, dado a que sus abuelos decían una oración que invocaba a diversos cerros. Por otro lado, se pudo identificar que los cerros eran vistos como entes vivos,

por eso en algunas narraciones se hablan de los cerros abuelos. En el trabajo de Díaz (2012) entre los nahuas del Tejocotla, Acaxochitlan de Hidalgo, menciona que los cerros tienen un papel muy importante en el aspecto curativo, pero también pueden causar enfermedades ya que suelen vivir ahí deidades que son quienes envían las dolencias. Los cerros también pueden ofrecer riquezas como *Xkajak Sipi* y *Cozoltepetl*. Los pobladores a pesar de saber que hay riquezas, no ultrajan a los cerros, pues saben que hay deidades que moran ahí, desde enanos, *xantilhne*, *machachatna*, *Natsú* o *Nats* o incluso el señor que vive en el cerro *Cozoltepetl*. Los habitantes sostienen mediante los conocimientos ancestrales que la relación entre ellos y los entes deben partir del respeto. Aquellos que no lo hagan pueden sufrir consecuencias como perderse en el monte, morir ahogados, o de mal aire.

Capítulo 4. La configuración de la naturaleza desde la concepción de los totonacos de la sierra norte y nororiental de Puebla

Las deidades que moran en ambos cerros y en lugares como cuevas, ríos; peñascos, dan cuenta de que la naturaleza o *Kataxawat*⁶⁶, está protegida por estos seres para que los pobladores no abusen de ella, tomando más de lo que necesitan. Esto debe entenderse que la Madre Tierra está viva, siente, y reacciona mediante las deidades. Los pobladores deben respetar estos lugares, de otra manera pueden sufrir enfermedades y hasta la muerte.

En este capítulo, se aborda la perspectiva que tienen los pobladores alrededor de la naturaleza, la tierra y los rituales que llevan a cabo para sembrar o incluso para solicitar permiso de cortar árboles, cazar animales. Entre otras cosas como curar las enfermedades ocasionadas por tomar los bienes naturales sin mostrar respeto. Asimismo, se proporciona el espacio para discutir la importancia del papel que cumplen las deidades o guardianes del monte para que el ciclo de vida de la naturaleza sea ecuánime. En este sentido, las vivencias de los pobladores serán de utilidad para comprender que los guardianes actúan según la conducta o actitud del ser humano. Lo anterior nos permitirá conocer cómo los pobladores se relacionan con su entorno, y qué tipo de vínculos han articulado con la naturaleza.

Se pone en debate también el término de científico de etnociencia, la modernidad y su influencia en la relación del ser humano con la Madre Tierra o *Kataxawat*. Lo anterior nos podrá servir para conocer también ¿qué cambios se presentan en la relación que ha tenido el ser humano con la naturaleza? Por otra parte, se aborda el denominado “Buen Vivir” como proyecto de vida andina, así como su equivalente en totonaco, *Tlan Ihatamat*.

⁶⁶ *Kataxawat* se compone por las palabras *Kata* “lugar” y *Xawat* “milpa”, entendiéndose como lugar donde se da la milpa. Lo simbólico de la milpa-maíz, representa la vida, porque es el principal alimento para los pueblos.

4.1. La cosmovisión ancestral frente a la ciencia

La cosmovisión como se mencionó en el segundo capítulo, es una forma de explicarse a las culturas frente al universo. De acuerdo a Espinosa (2012), a la cosmovisión le es atribuida un contenido, lo cual resulta significativo para los pueblos originarios, pues lo que perciben para ellos es real. Así, para los pueblos serranos, la existencia de la Serpiente Alada, de Natsú, San Juan del Monte es tan real que evitan encontrárselos en el camino. El respeto que recibe el cerro *Cozoltepetl* porque desde la percepción de los habitantes de Zongozotla, está vivo y además es protector de fuertes vientos y dador de agua o la Serpiente Alada que no sólo domina las profundidades del río Zempoala, sino que llega a tomar la figura de una mujer u hombre. La cosmovisión de que la naturaleza es hogar no sólo de los seres vivos sino de los no humanos, es una manera de conocer cómo viven las personas con su entorno.

La cosmovisión de los pueblos originarios vista desde el pensamiento Occidental es inaceptable, pues según no tiene sus bases en la ciencia, sino que es meramente subjetiva. Carrillo (2002) habla de un “Occidente profundo” y de un “Occidente imaginario”, en el primero, menciona que la naturaleza y cultura no estaban separados aún, mientras que, en el segundo, lo unido y comunitario se fragmentó a lo individual, a la racional, al sometimiento de la naturaleza y de la humanidad. Esto puede entenderse según Carrillo (2002), como una subyugación que comete el “Occidente imaginario” sobre el “Occidente profundo”, que se traduce como Occidentalización, en el que “Occidente comenzó por occidentalizarse a sí mismo” (Carrillo, 2002, p. 108).

El mismo proceso de occidentalización del que habla Carrillo (2002), lo sufrió Mesoamérica cuando sus conocimientos fueron inferiorizados, y calificados como irracionales. Los saberes de los pueblos originarios quedaron atados al prefijo etno para diferenciarlos del conocimiento Occidental, proclamado como racional y por ende hegemónico. No obstante, Occidente dejó atrás lo que alguna vez tuvo como conocimiento, tales como sus mitos sobre los dioses griegos, su relación con la naturaleza que entonces era sin fines de lucro. Empero, no se puede decir lo mismo

de los pueblos originarios. Pues a pesar de la imposición que tuvo el pensamiento occidental sobre las culturas mesoamericanas, estas no olvidaron sus mitos y con el paso del tiempo lo narran como conocimiento ancestral, además de que las deidades y seres no humanos que aparecen en los relatos, tienen vida y conviven con los pobladores, sin embargo, el pensamiento occidental refuta que lo anterior sea sostenible.

Occidente, por un lado, coloca los saberes de los pueblos y por otro la ciencia. Lévi-Strauss (1997) como se mencionó en el capítulo tres, plantea que los saberes que tenía la población sobre las plantas y diversas especies de animales, se basaba en la observación y la experiencia. Según el autor, la población nombraba las especies que le eran útiles únicamente, y el saber no sólo lo tenían los adultos (curanderos), también los niños. Empero, se trataba sólo de saberes, lo opuesto a la ciencia, según el autor la ciencia era eficaz y requería de razonamiento que iba más allá que sólo cubrir necesidades.

Algunos puntos a resaltar a partir de lo que menciona Lévi-Strauss (1997) es que los conocimientos que tenían las poblaciones, fue previa al surgimiento de una idea de la ciencia moderna. Es decir, no se hizo necesaria la ciencia para que los habitantes pudieran conocer su entorno, qué plantas eran o no comestibles, así como las propiedades curativas que tenían para emplearse en la medicina. Otro punto que considero importante es que el conocimiento también lo tenían los niños. Respecto a esto, ¿cómo debió ser el proceso de aprendizaje? Entre los habitantes de Zongozotla, mediante los trabajos y tareas en el campo se involucran a los infantes, como traer leña, sembrar maíz, frijol, cortar café, buscar hongos, entre otras cosas. Los niños son curiosos y se cuestionan por qué sus padres o abuelos hacen lo que tienen que hacer y por qué de esa manera. No obstante, en la actualidad son pocos los padres que siguen involucrando a sus hijos a colaborar-aprender en el campo.

Autores como Jamioy (1997) y Lévi-Strauss (1997) llaman este proceso de aprendizaje como “adiestramiento” o “entrenamiento”, pero si la tarea es sacudirnos de algunas palabras coloniales, la enseñanza no debería entenderse como una

orden que debe seguirse hasta lograr amañar al alumno. Debería entenderse más bien, como acompañamiento, ya que citando de nuevo a Jamioy (1997), los saberes o conocimientos se construyen en colectivo, la individualidad no cobra sentido para las comunidades, cuando se trabaja lo hacen de manera conjunta, y se comparten los saberes. Por lo tanto, en la transmisión de conocimientos hay una colectividad, un trabajo en equipo, y un niño no es menos que los adultos, son incluso las semillas de las culturas, porque los abuelos y los padres algún día tendrán que dejar el mundo para las nuevas generaciones, no sin antes “aclararnos que este mundo está hecho sólo para conocerlo y respetarlo en sus leyes naturales y advierten a quienes lo conocen mejor, para que cumplan con su responsabilidad de hacerlo conocer y respetar” (Jamioy, 1997, p. 65).

Por otro lado, se sugiere como hipótesis que tener conocimientos a temprana edad se trataba de supervivencia. De ahí que era necesario que conocieran las especies, y cómo usarlas en caso de necesitarlas para cualquier emergencia. Sin embargo, en la actual condición de los pueblos originarios, la globalización se ha establecido, y la tecnología con ella, incidiendo en que los niños ya no convivan con su entorno ni con sus padres ni abuelos, porque su atención la colocan en los celulares, la televisión y las redes sociales.

El conocimiento de los pueblos originarios se ha denominado además como etnociencia, un hecho que incide en que los jóvenes desvaloren sus conocimientos que les fueron transmitidos. Ya que incluso los organismos internacionales han definido los conocimientos de los pueblos como “tradicionales”, con el fin de categorizarlos como atrasado y para minimizarlo (López, s.f.). Anteriormente se ha discutido que lo etno es despectivo, limita ver a las culturas no occidentales como lo que son, es decir, culturas con vasto conocimiento que ha trascendido incluso al proceso de la colonización.

De acuerdo con Beaucage (2000) la etnociencia emerge en el año 1950, impulsada por George Murdock, quien hace referencia a que la etnociencia son sólo ideas y especulaciones sobre cómo el hombre entiende la naturaleza y explica los fenómenos. En este sentido, Occidente encuentra un discurso para diferenciar sus

conocimientos de los saberes de los pueblos. Esto de acuerdo a lo citado es, que los pueblos se basan únicamente en la contemplación para entender el mundo. Debe señalarse que todo conocimiento incluso el Occidental, tuvo como base la contemplación, aunque con el tiempo, se usaron técnicas y luego apareció la tecnología para el caso de las culturas europeas. No obstante, los pueblos no sólo usaron la observación, también crearon técnicas y experimentos para conocer su entorno. En concreto, no se coincide con lo que Murdock plantea, pues los conocimientos de los pueblos no son meras deducciones ¿Acaso no se puede entender la contemplación como una técnica y los cálculos matemáticos como la verificación de una teoría? ¿No es de admirar que las culturas mesoamericanas sin tener la tecnología que Occidente sí, hayan tenido conocimientos que los Occidentales no, y hasta hoy en día son usados, como el número cero, el calendario, entre otros?

Por su parte, Beaucage (2000) define a la etnociencia como “el estudio de los contenidos y de la organización de los saberes sobre la naturaleza en sociedades tradicionales, que se trate de cazadores-recolectores, de horticultores, pastores, o bien de campesinos y grupos populares en las sociedades modernas” (p. 49). De acuerdo a lo que define Beaucage, deja en claro que se trata de conocimientos distintos, que se producen en lugares diferentes, con sujetos que son minoría. Esta definición tiene un carácter peyorativo, y a pesar de que son conocimientos distintos porque hay muchas formas de producir conocimientos, no debería ser definida a partir de lo “etno”.

En un estudio realizado por Bright y Bright (1969, citado por Beaucage, 2000) indican que el idioma de una población tiene que ver con la manera en que percibe la naturaleza. Esto tendría sentido si destacamos que en la lengua totonaca, hay palabras que denotan una conexión respetuosa, profunda y espiritual hacia la naturaleza, tales como *Tiyit lhiwa*⁶⁷, elementos que las culturas occidentales no tuvieron, agregando además que se separaron de la naturaleza, lo contrario de los

⁶⁷ *Tiyit lhiwa*, frase compuesta por dos palabras *Tiyit*, “tierra” y *lhiwa* “carne o alimento”, por lo tanto, se traduce como “cuerpo”. En este sentido, cuando los habitantes de Zongozotla, se refieren a la Madre Tierra como *Tiyit lhiwa*, en realidad se está indicando que sé es parte de ella de manera espiritual.

pueblos originarios, quienes en la actualidad conservan su vínculo con la Madre Tierra por medio de la agricultura y por supuesto, en su vocabulario.

Sin embargo, en Zongozotla, los jóvenes de las generaciones del año 2007 y niños nacidos entre los últimos 10 años, en su mayoría ya no hablan la lengua totonaca, porque los padres han dejado de enseñarles, para evitar ser discriminados y también por las “enseñanzas” que imponen en la escuela, donde además de instruir conocimientos occidentales, los maestros les prohíben a los niños a hablar en su lengua materna (Andrade, Del Amo y Ortiz, 2011). La acción de los maestros provoca que los niños dejen de hablar en su lengua para evitar ser reprendidos.

En consecuencia, si la lengua totonaca ya no se transmitiera, cabría preguntarse si ¿afectaría de alguna manera a las generaciones venideras su relación con la naturaleza? En efecto sí, porque a través de la lengua se construyen conocimientos en torno a la Madre Tierra, además de la identidad. En particular, se citan a Rodríguez, Bezerra y Dos Santos (2019):

La lengua como determinación social se instituye en marcador de identidad cultural y ésta, a su vez, (la identidad) constituye un fenómeno igualmente social, producto del movimiento de la cultura de un pueblo en el proceso histórico. Por tanto, lengua e identidad cultural son productos socio-culturales. (p. 10)

Al hablar la lengua totonaca, no sólo funge como un medio de expresión, sino que en ella están inmiscuidos un conjunto de conocimientos que permiten entender a la naturaleza desde la cosmovisión ancestral. Al dejar de transmitir la lengua, indican Andrade, et. al. (2011) que los abuelos sienten frustración al no poder comunicarse con los nietos, de ahí que gran parte de los saberes mueran, porque incluso en la lengua hay una sabiduría milenaria, una resistencia y una identidad cultural. Es importante reiterar que además del desplazamiento de la lengua, hay un menosprecio de los saberes por parte de la ciencia y otras disciplinas que no aceptan los saberes de los pueblos como método de conocimiento (Pérez y Argueta, 2011).

Con respecto a la naturaleza, al ser separada la cultura de ella, pasó a ser sometido por los seres humanos para explotarla y saquearla, para los pueblos originarios de la sierra, esto supone un problema, ya que empresas mineras han intentado construir presas para la creación de hidroeléctricas, etcétera. López (s.f.) indica otras dificultades que afectan a los conocimientos ancestrales de los pueblos, tales como la deforestación, la construcción de presas, el uso de bosques para fines comerciales, monocultivos, semillas transgénicas, uso de fertilizantes químicos, entre otros. Y ¿cómo lo anterior afecta al conocimiento de los pueblos? De Sousa (2012) indica que con la construcción de presas y monocultivos por grandes empresas provoca que se desplacen a los campesinos de sus territorios.

Otro punto importante que De Sousa (2012) menciona es que en América Latina hay una lucha por el control de los recursos naturales y una crisis alimentaria. Y esta crisis dice De Sousa (2012) que se resolvería con el trabajo de los campesinos, pero las grandes empresas les quitan la oportunidad considerando que el problema puede ser solucionado con transgénicos, lo irónico es que las empresas pueden aplicar ese absurdo plan, pues tienen poder.

Por otra parte, Delgado y Rist (2016, p. 36) puntualizan que "... el mismo conocimiento científico occidental dominante sigue representando una esperanza para hallar soluciones, para las crisis políticas, sociales, financieras, ambientales que cada vez más ponen en riesgo la vida entera del planeta". No es posible resolver problemas ambientales partiendo de aquello que incidió en su crisis, y menos si se continúa concibiendo a la naturaleza como un medio económico. Al respecto, De Sousa, Nunes, y Meneses (2007 citado en De Sousa, 2009), afirman que la ciencia se ha impuesto sobre otros modos de conocimientos como el de los pueblos originarios, pero es precisamente estos saberes que permiten preservar la naturaleza que la ciencia ha deteriorado. De Sousa (2009) plantea que resulta bastante interesante el conjunto de conocimientos que permitieron que los pueblos establecidos incluso en lugares inhóspitos hayan sobrevivido, y esto mediante la historia oral, y no con la ciencia.

La ciencia se ha hegemonizado e impuesto como base única para producir conocimientos. En las escuelas no se enseñan los conocimientos de los pueblos originarios, porque la ciencia se antepone y los minoriza, sin embargo, también actúa de acuerdo a su conveniencia, ya que muchos conocimientos de los pueblos originarios han sido robados y las empresas los registran como si fueran suyas. De acuerdo a López (s.f.):

El problema más complejo para el futuro del conocimiento indígena es la apropiación indebida por parte de particulares, que lo toman de las comunidades locales y los pueblos indígenas; rompiendo las reglas consuetudinarias de compartirlo libremente para su uso colectivo y tratando de confinarlo a modelos de apropiación privada como las patentes, denominándolo “propiedad intelectual”. (p. 284)

De acuerdo a lo anterior, se puede denotar que los “intelectuales de la ciencia” reconocen que los pueblos originarios tienen conocimientos que ellos aún no dominan, pero no es fácil expresarlo y declarar que los autores son los pobladores. Debe existir un respeto hacia los conocimientos de los pueblos. López (s.f.) sugiere que, para resguardar estos conocimientos, se tiene que preservar el espacio donde residen respetando y reconociendo los derechos de los pueblos. Para De Sousa (2012) es de vital importancia cuidar los bosques y los pueblos, ya que, de alguna manera sin los pueblos, los bosques no existirían. En este sentido, el autor reconoce que los pueblos son quienes mejor preservan la biodiversidad. Mediante la cosmovisión se entrelazan vínculos con la naturaleza, y hacerle daño a la Madre Tierra es destruir lo que bondadosamente produce para los seres humanos. Además de que en ella no sólo moran los seres vivos, sino que es hogar de diversas deidades.

Desde esta perspectiva, se considera importante que los conocimientos de los pueblos originarios sean respetados, cabe señalar que se no intenta colocar los saberes en competencia con la ciencia, tampoco se trata de imponer cuál de los dos es mejor, se trata más bien de indicar que son diferentes, y a partir de ello, ir construyendo un camino hacia la interculturalidad y correlación de ambos.

Pérez y Argueta (2011) proponen un diálogo intercultural, para ello consideran necesario que se integren los saberes a los sistemas científicos. Por su parte, Haverkort et al., (2013) señalan como propuesta para el diálogo de saberes un desarrollo endógeno, e insisten que éste debe emerger desde las comunidades, pues son ellas las que deben crear sus propuestas para atender las necesidades sociales y de sus entornos naturales, partiendo desde los conocimientos y saberes. Ejemplo de ello, son las propuestas de Buen Vivir y Vivir Bien que surgieron en los pueblos andinos.

Para Tintaya (2014) el *Suma qamaña* (vivir bien o vida dulce) sirve como proyecto para la construcción de saberes válidos. En esta filosofía la relación entre la comunidad, la naturaleza y los no humanos (dueños del monte) se basa en la reciprocidad, la comunidad debe cuidar y respetar a los seres vivos y los elementos naturales. Por otro lado, no se puede hablar de la validez de los saberes desde la individualidad, porque sería propio de la modernidad. Cabe recalcar que no es posible la validez de los saberes cuando se parte desde la razón discursiva porque se dejan fuera las vivencias de las comunidades (Tintaya, 2014).

Por su parte, Yampara (2016), propone que, para lograr la emancipación de los saberes, es necesario descolonizar lo que hasta ahora hemos aprendido, de esa manera habría una liberación colonial, pero ¿cómo se debe empezar? el autor puntualiza que es fundamental la construcción de nuevas epistemologías que conduzcan hacia la convivencia cosmobiótica, la empatía, reciprocidad, realización, gozo, alegría y felicidad. Lo último suena muy ambicioso y de cierta manera muy romántico, pues intentar practicar la vida que tenían nuestros antepasados en la que mantenían una relación armoniosa con la naturaleza, no es tan fácil, pues hay diversos obstáculos como los proyectos de la modernidad, los planes de desarrollo que conllevan al empobrecimiento de las culturas y de la naturaleza, además de las epistemologías del occidente, y de la forma de denominar a esas alternativas conllevan un desprecio como lo etno.

Un diálogo de saberes no sólo es fácil, sino imposible que el otro comprenda y entienda las razones de ser de una cultura, sobre todo cuando esta cultura no es

occidental, ya que no sólo hay una imposición de conocimientos por parte de Occidente, sino que están inmersos la discriminación, el rechazo y el racismo.

Por lo anterior, es importante destacar la necesidad de propuestas que partan desde los pueblos originarios, de ahí que se hable del proyecto endógeno, pero no será suficiente si antes los pueblos no se reconocen, ya que esto conlleva a revalorizarse. Se debe empezar por valorar lo propio, fortalecer la identidad, recitar oralmente los saberes y empezar a escribirlo en las lenguas maternas para conservarlos.

Por otra parte, no bastan sólo las propuestas, debe de existir respeto hacia la diversidad, reconocer que el universo está constituido por diferentes mundos y hay múltiples formas de mirarlo, de ahí que se lleve a cabo el ejercicio de ambientes interculturales de aprendizaje, cuyo objeto es que se establezca una correlación entre los saberes-conocimientos de los pueblos originarios con los de occidente, ya que como menciona Yampara (2016), se requieren de ambas energías: lo material y lo espiritual, para seguir viviendo. No se trata de separar la ciencia de los saberes sino más bien de articularlos y reconocer que ambos son dos formas de conocimientos asimétricos pero que cada uno atiende necesidades diferentes.

4.2. La defensa de lo sacro

Las cordilleras montañosas de los pueblos serranos, no son sólo una serie de colinas alineadas unas tras otras, como se ha mencionado en los capítulos anteriores, son moradas de seres vivos y deidades encargadas de cuidar los bienes naturales, y la vida silvestre. Los pueblos totonacos han sabido cohabitar con ellos, con el tiempo aprendieron mediante la experiencia a identificar qué acciones estaba prohibido hacer, al tomar los bienes naturales, los animales. En la cosmovisión de los pueblos totonacos, cada elemento natural tiene vida y es cuidado por una deidad determinada.

Estas deidades a su vez fueron enviadas por un ser espiritual, la mayoría de los habitantes mencionan que es el diablo. De acuerdo con los habitantes de

Zongozotla, evitar encontrarse con estos seres sólo es posible si la persona se encomienda a Dios, esto nos permite comprender que la religión influye en la cosmovisión de los pueblos hacia la naturaleza. Ellison (2013, citado en Ellison, 2020) agrega que, para los totonacos, la Virgen de Guadalupe tiene un papel importante en la caficultura frente al guardián del monte. Ambos, tanto santos religiosos como las deidades confluyen en la creencia de los totonacos.

Los siguientes testimonios fueron narrados por campesinos y personas que se dedican a la cacería y a serrar madera, con ello se puede denotar que son sujetos que han estado en contacto directo con el entorno natural. El primer testimonio lo narra E. Ponce (comunicación personal, 27 de octubre de 2020), se ha dividido en dos partes para poder analizarlo.

Primera parte:

Era yo tremendo cuando fui chamaco. Éramos tres, una vez fuimos a agarrar cozoles. Con una arpilla y con dos palos hacíamos un arco y los colocábamos con piedras para sujetarlos en el río y ahí solitos caían los cozolitos, los *maxaxaca*⁶⁸. Andábamos por el Alpopoca, una vez de mala nos tocó. Ya teníamos un buen tanto de cozoles y *maxaxacas*, era como a la una de la tarde. Abajo donde está la cascada Alpopoca, hay una piedra grande que parece mesa, ahí nos tiramos, estábamos descansando, tomando el sol. Uno de mis amigos estaba agarrando sus cozoles con arpón, y nos llamaba diciéndonos que había muchos. No sé si así estaba la hora, pero al poco rato que sube un señor, tenía calzón de manta, su camisa como los que usaban los abuelitos, y traía un costal, pero todo bien tiznado, no sé porque lo pensé porque en mi sano juicio no pensaría pegarle a un viejito, pero le dije a mi amigo: -hay que atrapar y a pegarle ese señor.

Sólo se nos quedó mirando como si nada, y pasó a un lado de dónde estábamos, no dijo nada, pero escuchó lo que dije en totonaco. Cruzó el río y lo empezamos a buscar con la vista, -hijodela ya cuando lo vimos como a los diez minutos, ya se estaba subiendo en el cerro, pero subió rápido,

⁶⁸ Es como una langosta, parecido a los cozoles.

hijodela ya cuando llegó a donde estaba un encino lleno de heno (musgo), empezó a machetear las ramas del encino, pero vimos que era un árbol grande ya cuando escuchamos estaba cayendo el árbol, hijodela, pero el otro amigo estaba en la dirección en donde iba a caer, ya cuando lo llamamos: - ¡salte, salte porque ahí viene! Hijodela, pero no se cayó el árbol sólo nos hicieron ver que caía, pero si lo escuchamos que si se cayó el árbol. Lo estábamos viendo, fue de día. Yo tenía como 25 años cuando esto pasó. Si es cierto, no es una mentira que el monte tiene un dueño, el tata San Juan que le dicen.

San Juan del Monte o *Kiwikgolho*, así lo conocen los totonacos. Dicen los pobladores que este ser se encarga de cuidar los árboles. Es decir, los protege de personas que talan árboles o toman alguna otra planta sin antes pedirle permiso⁶⁹. San Juan o *Kiwikgolho*, aparece siempre como un viejito, su ropa la describen como la que usaría un campesino. Y uno se da cuenta que es aire, porque realiza acciones que para cualquier ser humano sería difícil, como escalar un peñasco a gran velocidad y sin ningún esfuerzo, considerando además que es una persona mayor ¿cómo podría un viejito trepar de la misma forma que él lo hizo? Otra característica de San Juan o *Kiwikgolho*, y que más adelante también se relata es que, casi no entabla conversación con los seres humanos. Eso no sucede siempre, porque a las personas que ha perdido en el monte, aseguran haber platicado con él.

En la experiencia que tuvo E. Ponce, señala que su actitud de querer asustar al viejito que en realidad era San Juan del Monte, provocó que éste ser le hiciera ver que el encino caía sobre su amigo, sin embargo, asegura también que nunca tuvo la intención de golpear al viejito, pero como él dice “así estaba la hora” ¿acaso San Juan hizo que pensará eso con la intención de manifestar su poder sobre los humanos? Al respecto, C. Rodríguez (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) enfatiza que “te puede llevar y te hipnotiza”. Por ser un ser espiritual puede controlar tu mente, te hace ver y escuchar cosas.

⁶⁹ La forma de pedirle permiso a San Juan del Monte o *Kiwikgolho*, es rociar refino donde ésta el árbol que se desea cortar, mientras se le habla y se le dice que tomará el árbol con su permiso y le pide que no le haga daño. La plática puede ser mentalmente o en voz alta.

En este sentido, se puede entender que el joven fue hipnotizado. M. Ponce (comunicación personal, 19 de noviembre de 2019) habitante de Zongozotla, quien vivió la experiencia de ser llevado por San Juan, indica “vi que había un camino cuando iba enfrente de mí, porque cambian nuestra vista. De seguro estaba muy verboso por donde me llevaba, pero yo veía que había un camino hasta enfrente del *Akxpixi* (cerro Cozoltepetl) me detuve”. R. Domingo (comunicación personal, 21 de noviembre de 2019) también comenta lo mismo “no te lleva porque si, te conduce por buen camino porque cambia tu visión”.

Por otro lado, la mayoría de los totonacos, resaltan haber escuchado alguna vez que talan un árbol con hacha, y escuchan perfectamente como cae el árbol, sin embargo, cuando van al lugar donde se supone debería estar tirado el árbol, se encuentran con la sorpresa de que no hay nada. Esto puede suceder a cualquier hora, incluso en la noche. Los pobladores cuando escuchan los hachazos, es común que digan que es San Juan quien está leñando. M. Velázquez (comunicación personal, 21 de noviembre de 2019) dice “he escuchado a las 6 pm que tala su árbol como 3 veces, se oye que cae el árbol, pero no hay nada”.

Segunda parte:

Y el abuelito bajó a donde estábamos. El cerro que subió lo bajó así de rápido, ni siquiera se ve que se pueda uno parar, pero ¿cómo es que se fue a subir y se bajó? Yo soy el que dije que lo íbamos a agarrar. También nos fuimos río abajo, casi por donde vive don Ángel Ochoa, baja un río que le dicen *Kgaxuwa chachat* creo que viene desde Tepango. Arribita de donde baja ese río, hay muchos cozoles y árboles en la orilla, de esos que se llaman *Kanaxkiwi*⁷⁰. Crucé el río, de que pasé, pasé, también se pasaron mis amigos, me fueron a alcanzar y empezaron a agarrar cozolitos. Estábamos contentos porque estábamos agarrando muchos, hijodela, como ya vi que ya tenía un buen tanto ya me estaba regresando, ya cuando sentí me estaban metiendo en una piedra, debajo de una piedra, me estaban jaloneando.

⁷⁰ Árbol de papalote, se denomina así porque según los habitantes de Zongozotla, las hojas de ese árbol se asimilan a un papalote.

Como hay piedras grandes y ásperas que tienen como hoyitos, sólo con eso me estaba deteniendo, ya cuando vi que estaban cerca mis amigos les grité: - ¡ayúdenme, ayúdenme porque ya me están metiendo en la piedra! -Hijodela se acercaron y me sacaron. Nada más nos bajamos otros diez metros, ahí estaba el señor también, nos estaba viendo, no nos habló para nada, ahí estaba, nos estaba esperando. Desde ese momento ya nunca fui al río, hasta me invitaban luego pero ya nunca fui, me asusté desde ese día. Luego sentimos que no era del bien. (E. Ponce, comunicación personal, 27 de octubre de 2020)

La experiencia con San Juan o *Kiwikgolo*, continuó al querer ahogar a E. Ponce, quien asegura que alguien lo jalaba hacia unas piedras. Aquí podemos observar que la intención del guardián del Monte era darle una lección por haberle faltado al respeto. Algunos dicen que, si vas sólo, es más fácil para San Juan, hacerte algo o llevarte al monte, pero si vas acompañado le resulta complicado. Una de las razones es que los demás te ayudan, lo contrario si estás sólo y si él así lo decide, te puede llevar. Tal como lo indica M. Ponce (comunicación personal, 19 de noviembre de 2019):

Si van dos personas, tal vez lo piense antes de llevarte, se ayudan cuando es entre dos personas, no te va a tocar cuando vas acompañado, pero si vas sólo de por si te engañará y te llevará. A mí me pasó hace 16 años y ya viví otros años, no me pasó nada, sólo Dios sabe.

Otro aspecto que se puede identificar es que San Juan o *Kiwikgolo*, usa los elementos naturales a su favor, es decir los manipula, como en este caso el agua que se llevaba al joven. Por fortuna E. Ponce, no se encontraba solo y tuvo suerte de ser rescatado por sus amigos, pero destaquemos aquí dos puntos interesantes, el primero es que al único que San Juan o *Kiwikgolo* quería ahogar era al muchacho que sugirió pegarle al viejito, pues los otros dos jóvenes no sintieron que el río los arrastrara. El segundo punto es que, de acuerdo al suceso del primer punto, pudo tratarse de una visión que San Juan le hizo ver al joven.

Tener un encuentro con San Juan o *Kiwikgolo*, puede resultar traumático para la persona, pues, aunque parezca un sujeto común, lo que deja con miedo a las personas de acuerdo a los testimonios, es que de la nada San Juan desaparece y entonces se dan cuenta que estuvieron hablando con un espíritu. Luego de eso viene un escalofrío que recorre todo el cuerpo y la sensación de ser observados por alguien. Así lo relata un habitante de Zongozotla, quien después de preguntarle sobre *Kiwikgolho* le cambió su semblanza a un rostro pálido y asustado, se irguió y miró a su esposa. Suspiró y enseguida dijo: “-Es San Juan, San Juan lo llaman, pero también anda una persona que usa nahuas (*tankgan*). Anda por el pueblo, como a las 12 de la noche” (M. Ponce, comunicación personal, 19 de noviembre de 2019).

M. Ponce tuvo en encuentro con San Juan o *Kiwikgolho*, y no es fácil para él narrarlo, pues revive aquel día, por eso considero valioso que haya compartido su vivencia que además nos permite conocer que lo que se dice de San Juan del Monte no es un invento de la gente, es real, tan real que se puede ver a través de los ojos de las personas (que se agrandan cuando hablan de él) que lo han visto y platicado con él. M. Ponce, (comunicación personal, 19 de noviembre de 2019) comenta lo siguiente:

A mí me llevaron al monte, fui a traer pesma para hacer nuestro baño. Ya le estaba quitando la corteza, cuando me habló en totonaco, (refiriéndose a San Juan), me preguntó: – ¿Qué haces? Le respondí: – Nada, sólo estoy cortando pesma. Y él me contestó: – Yo también voy a cortar pesma, yo conozco donde hay muchos. Pero no se reconocía, iba bien peinado, tenía puesto un buen pantalón, y traía un machete en su cintura. No movía para nada sus ojos, ni parpadeaba, pero cuando a mí me ganaron, me ganaron (refiriéndose a dejar hipnotizar), y yo solito, cuando me dominó con sus ojos, me fui con él. Dejé lo que tenía ahí. Me dijo: _– Vamos por aquí. Lo seguí porque me hipnotizó, otro poco y si me domina más me hubiese llevado hacia un peñasco. Había un liquidámbar enorme, y cuando lo cansé o aburrí no me subió hasta el peñasco, porque si me hubiese conducido hacia el peñasco, ya no hubiera regresado nunca a mi casa.

No sé cómo se me ocurrió voltear hacia atrás y cuando regresé la mirada hacia enfrente, ya no vi quien me guiaba. No sé hacia dónde se fue, pero yo seguía debajo del liquidámbar grande. Me fijé bien y estaba en medio de los helechos, vi mis brazos y piernas y estaba muy rasgado y lastimado por las espinas, y por las plantas que le llaman mala mujer, pero yo nunca sentí dolor hasta cuando me percaté. Wicho, un señor me pasó a traer por el terreno *xkankiwi*, por ahí me pasó a traer. Me dijo: ¿Qué pasó Miguel? Le respondí: _Nada. Y volvió a preguntar: _– Hijole, ¿te llevó la llorona? ¿Esa te llevó? me dijo. Yo estaba empapado, yo no sentía como me entremetía entre los helechos que tenían espinas, regresé bien empapado y según hasta ni a Wicho, le respondí. Poco a poco recobré la consciencia. Me fui recuperando. Ahí supe que Satanás existe.

En particular con este testimonio, se puede conocer un poco más acerca de San Juan del Monte o *Kiwikgolho*, por ejemplo, que no sólo habla español, sino totonaco y quizá en otras lenguas, y que no siempre viste con calzón de manta, ni trae los mismos accesorios como el costal. No obstante, no pierde su esencia de lucir como campesino también, ya que siempre trae consigo herramientas de trabajo como en este caso, el machete. San Juan del Monte, luce como un hombre común por lo que es difícil saber si se está hablando con un espíritu o un hombre normal, hasta que éste te pierde y luego desaparece. M. Ponce, señala que la mirada de San Juan, siempre estuvo fija en el sentido de que no parpadera en ningún momento. Se continúa recalcando que este ser hipnotiza y luego hace que lo sigan.

De acuerdo a H. García (comunicación personal, 20 de noviembre de 2019) indica que es muy persuasivo pues comenta que “un paisano lo perdieron, le dijeron que había leña más allá, pero lo engañaron y cuando llegó al pueblo ya no podía hablar”. Una de sus estrategias es hacerle creer al sujeto que conoce un lugar donde hay en grandes cantidades lo que la persona necesita en esos momentos. Y como guía es muy extremo ya que, por lo general, lleva a las personas entre la densa vegetación y luego hacia peñascos, su intención es hacer que las personas se desbarranquen, pero M. Ponce reaccionó a tiempo. Estaba muy hipnotizado que no

sintió cómo las plantas cubiertas de espinas lo lastimaban y desgarraban su ropa. Para cuando recobró el sentido, San Juan ya había desaparecido. M. Ponce relaciona al guardián del Monte con Satanás, pues quiso hacerle daño.

El mito continúa por la esposa de M. Ponce, la señora C. Luna (comunicación personal, 19 de noviembre de 2019):

Wicho le preguntó a mi esposo si se había desbarrancado, pero él no respondía. Y doña María Luna también se encontró con mi esposo y le preguntó qué le había pasado. Mi esposo según le respondió groseramente. (Y don Miguel dice que no se acuerda ni lo que le dijo a doña María, es como si su mente no estuviera ahí).

La esposa de don Miguel, continuó narrando que doña María, no quedó convencida y fue a verla quien se encontraba afuera de su casa llorando por el estado de su esposo, y le preguntó:

–Nana, ¿qué haces? Le respondí: _Nada, sólo estoy aquí parada. Doña María me preguntó: – ¿Qué le pasa a tu marido? Le contesté: No sé, está fuera de sí mismo, no me contesta cuando le hablo, no sé si se fue a desbarrancar, no sé. Doña María me dijo: – ¿Qué será? Me pasó a hablar, pero me contestó con groserías. Yo traigo mi valeriana⁷¹ y picua⁷², voy a echarle en su cabeza. Y eso le echó en su cabeza y le decía: – Tata ¿qué te pasó? Le preguntaba doña María mientras le echaba valeriana en su cabeza. Cuando tocó a las 12, yo estaba triste, sin mis hijos aquí y mi esposo en la cama sin hablar.

Desde entonces ya no dejo que se vaya al monte, porque a Manuel Ponce, lo vinieron a traer hasta su terreno. Que según cerca de su terreno estaba un

⁷¹ Es una hierba medicinal que suelen vender en los tianguis de Zongozotla, las personas la introducen en una botella con refino. La dejan reposar y la usan cuando alguien tiene mareos o náuseas, hacen que la persona lo huela y de esa manera se va el efecto de los mareos y náuseas.

⁷² Hierba comúnmente conocida por los zongozoltecos como hierba para el espanto. Su preparación es similar al de la variana, es decir la reposan con refino. Este remedio es muy efectivo para curar a los niños que se enferman porque están espantados.

viejo con algodón, su sombrero y un morral, era San Juan. Lo vino a traer hasta en su terreno, y su terreno no está lejos, está aquí cerquita, eso le contaron a mi hijo Perme. Mi hijo vino a ver a su papá y le dijo: – Padre, cuídate mucho que a un señor se lo había llevado San Juan. No te vayas muy temprano al rancho, si vas, te vas tarde, hay más gente ya tarde. Eso le dijo mi hijo a su papá. Al señor se lo habían llevado, quién sabe qué estaba haciendo en su terreno. Se lo habían llevado por dos días. Solo vimos su sombrero en el camino, su morral, no estaba su machete, tal vez lo llevaba en la cintura. Es feo que te lleve el que no es del bueno. (C. Luna, comunicación personal, 19 de noviembre de 2019)

M. Ponce, a pesar de haber llegado a su casa, su mente se encontraba divagando, no estaba en sí cuando le respondió a doña María, su mente seguía dominado por aquel ser espiritual. Si no fuera porque doña María le echó valeriana y el remedio del espanto, tal vez hubiese tardado en recuperar la consciencia. Como lo narra C. Luna, no hace falta que estés internado en el monte, San Juan puede andar cerca del pueblo, tal como le ocurrió aquel señor. En su caso, él vio a San Juan usando un algodón, sombrero y su morral. A él si lo perdieron por dos días, pero tuvo suerte de haber regresado y contado lo que vivió. La recomendación del hijo de M. Ponce es que vaya al rancho cuando vaya más gente, ya que cuando hay más personas San Juan no aparece. De ahí que le haya sido fácil hipnotizar a M. Ponce y a Manuel Ponce porque ambos iban solos.

Como se ha mencionado anteriormente, un encuentro con San Juan, no se supera fácilmente, incluso con el paso de los años, el miedo sigue tan vibrante como la primera vez. Así lo sostiene M. Ponce (comunicación personal, 19 de noviembre de 2019):

Desde aquella vez aprendí lo que me pasó. Y fue horrible lo que viví, porque incluso ahora siento miedo cuando voy a mi terreno a trabajar. Siento que no me ha dejado en paz, no voy del todo tranquilo a trabajar, porque siento algo en mi corazón, no me siento bien cuando voy al monte. Tengo la sensación

de que alguien me sigue, pero pienso en Dios, y esa sensación se va, se quita. Voy a la iglesia, hago mi oración antes de ir al rancho y cuando ya estoy trabajando allá. Y ya no veo nada, porque sé que, si no buscas a Dios, es probable que siempre te hipnotice. Porque de verdad es lo que me pasó, no estoy mintiendo.

Doña María me bañó con remedio para el espanto y valeriana, en mi cabeza y en todo mi cuerpo, yo no sabía lo que me estaban haciendo, me desperté hasta las doce de la noche y empecé a recordar. Estaré en mi casa pensé y comencé a ver mi cobija y mi cama. Me preguntaron: _ ¿Estás consciente? Yo respondí: _Sí, estoy consciente, pero si no fui a ningún lado si estoy en mi casa. Según eso respondí. Poco a poco me fui recuperando. Me había hipnotizado. Es como tú que estás ahí sentada (dijo don Miguel refiriéndose a mí) no sé si traes buenas intenciones, o si eres del monte, porque esas personas que no son buenas, hablan, así como estamos hablando ahora. Yo me encontré con uno y yo lo seguí.

De acuerdo a M. Ponce, el miedo, de volver a ver a San Juan y que éste se lo lleve de nuevo, continua presente. Empero, afirma que sus miedos se desvanecen cuando se encomienda a Dios. En este sentido, Dios es lo opuesto a San Juan, y de acuerdo a los testimonios si uno le pide protección a Dios, entonces deshace los planes de San Juan o éste no se acercará. Por otra parte, San Juan del Monte o *Kiwikgolho*, no sólo ha perdido a las personas, también a los perros. B. Juárez (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) menciona que:

Mi abuela vio a San Juan, está chaparro, su cotón era negro, fumaba un porro. No le dirigió la palabra a mi abuela, pero San Juan pasó a acariciar el perro que acompañaba a mi abuela, y el perro se perdió cuando fue de cacería, ya no regresó.

Los habitantes de Zongozotla, dicen que, si vas sólo al monte San Juan te pierde, pero si te llevas a tus perros, entonces te ayudan porque ellos lo ahuyentan. A veces se llevan mejor a los canes y los pierden. La descripción que hacen las personas que han visto a San Juan, varían, no obstante, algunos destacan que lo

ven fumando. Al respecto, A. Juárez (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) comenta que “una vez, un paisano vio a San Juan, en el Zempoala. Dice que es un señor alto, con sombrero, algodón, hacha, machete y tiene uñas largas. Iba fumando tabaco, no habló”. No es casualidad que cuando se le pide permiso para cortar un árbol le ofrendan tabaco. Algunas personas incluso fuman cuando van caminando solos por la noche en la calle o en algún otro lugar, pues aseguran que fumar cigarros ahuyenta al mal aire.

Por su parte, P. Velázquez (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019) relata lo que vivió su hermano:

Mi hermano se lo encontró, mi hermano estaba amarrando su leña a las 4 pm, llevaba dos perros. San Juan tenía un algodón en su hombro, vestía calzón de manta y lo traía arremangado hasta sus rodillas. Le habló a mi hermano, le dijo: – ¿estás amarrando tu leña? A mi hermano se le pararon los cabellos de punta. El anciano volvió a hablar y dijo que venía de Xochitlán y que su casa estaba por el monte *Akgalhpu*, mi hermano se espantó.

San Juan, no se lleva al monte a todas las personas con las que se encuentra, sin embargo, con sólo hablarles causa pavor, es probable que se sienta su energía por ser una deidad. Además de que en la plática revela quién es. El señor que se lo encontró se debió preguntar qué hombre podría vivir entre la densa vegetación. Su miedo tal vez aumentó cuando cayó en cuenta que ya no hay casas más allá. Sólo San Juan, vive en el monte, aquí, allá, en todas partes, puede venir de un pueblo a otro, ronda por todos lados, siempre vigilando las acciones de los hombres. Y se subraya específicamente al género masculino, ya que de todos los testimonios que han visto y otros que han sido llevados por San Juan, han sido hombres. Y entonces surgió la pregunta ¿San Juan se lleva también a las mujeres? Los habitantes tanto hombres y mujeres contestaron que no, porque hasta ahora ninguna mujer ha sido víctima, emerge entonces otra interrogante ¿Por qué no?

Pongamos por caso a Zongozotla, ahí las mujeres además de ser amas de casa, se dedican al campo. Realizan algunas tareas que hacen sus esposos, como el corte de café, podar los cafetales, poner abono, limpiar con azadón o machete

los terrenos, sembrar café y leñar. Se ha observado que las mujeres de Zongozotla, ponen su corazón en cada actividad que hacen, incluso van solas al rancho y al salir se encomiendan a Dios, mientras camina a su rancho sigue rezando, al llegar a su rancho agradece y pide que todo reptil y dueños del monte no se crucen en su camino ni tampoco que sufra ningún accidente mientras trabaja, incluso pide que ningún hombre le haga daño al ir sola. Además de orar constantemente, se sugiere que la mujer tiene una conexión más profunda con la Madre Tierra y con los elementos de la naturaleza y por ende las deidades reconocen su labor al preservar la biodiversidad, más que los hombres. Ya que como se ha visto en los testimonios, los hombres suelen ser fríos, se internan al monte demostrando su virilidad en todo momento.

Se hace preciso abordar las razones por las que San Juan o *Kiwikgolho*, se puede llevar a una persona y perderla. Como se ha mencionado en la primera experiencia, la actitud de la persona incidió en que San Juan haya intentado ahogarlo. El segundo testimonio menciona no haber hecho nada para que San Juan se lo haya llevado y así lo indica M. Ponce (comunicación personal, 19 de noviembre de 2019):

—No le hice nada malo, sólo se paró enfrente de mí por el río. No sé por dónde vino, no lo vi llegar. Yo estaba agachado cortando el árbol y los iba colocando sobre una piedra, cuando se paró enfrente de mí y me preguntó: _ ¿Qué haces? Yo le respondí: —Nada, sólo estoy cortando estas pesmas, me los voy a llevar, los voy a ocupar para mi casita, quiero arreglar mi casita. Él me contestó: — Pero lo que estás cortando no sirve, están chuecos y feos, por allá hay muchos yo también voy para allá, también eso voy a cortar. Yo le contesté: _No es cierto, si los que estoy cortando están buenos. Y el volvió a contestar: — No están buenos, voy a enseñarte allá, cualquier día que quieras cortar ya vas a conocer. Pero yo moví un poco mis ojos, parpadeé y con eso bastó para que se robara mi vista, me la quitó y me dio la que no era buena, porque era del monte. Me llevó, lo seguí, pero yo estaba triste, que tal si no hubiese regresado.

De acuerdo a lo que comenta M. Ponce, es posible pensar que la acción que conllevó a que San Juan o *Kiwikgolho*, apareciera es que M. Ponce llegó al monte y empezó a cortar las pesmas sin antes solicitar permiso a la deidad. Los cortó y en la plática con San Juan, resalta con voz autoritaria “me los voy a llevar”. Esto debió haber ocasionado que el guardián del monte lo hipnotizara e intentara perderlo para que éste no regresara nunca a su casa. Empero, no sucedió, el hombre reacciona y regresa sin las pesmas que había cortado. Entonces, a pesar de no haberlo perdido, San Juan por lo menos evitó dos cosas, una que el hombre se llevara los palos de pesma y dos que regresara al monte a cortar árboles. Ahora según M. Ponce, va a leñar, pero en su terreno, ya no va al monte.

En el caso del primer testimonio, E. Ponce, se ha rehusado a regresar al río por ser ese el lugar donde vio a San Juan. Hace tiempo pescaron muchos cozoles y maxaxacas él y sus amigos, en los años que no volvió, los cozoles y maxaxacas se reprodujeron, se restauró el medio natural. Lo mismo ocurrió para las personas que cortaron árboles como M. Ponce, no volvió tras ver a San Juan, y los árboles volvieron a crecer. Encontrarse con San Juan, también puede causar enfermedades, incluso la muerte. En un testimonio narrado por S. Juárez (comunicación personal, 27 de noviembre de 2019) dice lo siguiente:

Vi a un señor, llevaba un morral, le pregunté a dónde iba y dijo que iba a buscar pahua. Platiqué con él y me estaba enfermando. Es viejo, vestía calzón de manta, no iba fumando esa vez, pero suele fumar. Si dejas agua enbotellada en el rancho se lo lleva, lo regresa si tu te la tomas eso te puede enfermar. Me enfermé un mes por haber platicado con él. Me estaba siguiendo, me obscurecieron la vista, pero me persiné y entonces se aclaró mi vista.

De nuevo se observa que la religión influye. Pues S. Juárez, afirma que recuperó su visibilidad luego de haberse persinado. Sin embargo, se enfermó un mes.

Por su parte, R. Cano (comunicación personal, 20 de noviembre de 2019) comparte lo que vivió:

Yo andaba por el monte, un día caluroso, a las 12 del día. Llevaba un hacha y empecé a cortar un árbol. Y eso me estaba haciendo daño, soñé que un señor me dijo: – Tú, estabas cortando muchos árboles, y por eso irás a la cárcel y me hizo firmar, pero yo no puedo escribir (me estaba enfermando). Así que me dijo que talara un árbol enorme y empecé a talarlo, cuando terminé me dijo que me podía ir. Desperté y mi corazón latía muy rápido, y estaba sudando. Si no haces lo que te pide, te puede hacer daño. Ahora ya voy a la iglesia, antes fumaba yo mucho, quizá por eso no me lo encontré nunca.

En este caso, R. Cano, afirma haber ido a cortar un árbol, y no se encontró con San Juan o *Kiwikgolho*, pero éste se apareció en sus sueños. Los totonacos enfatizan que a las 12 del día, es cuando San Juan sale a pasear siempre celoso de cuidar el entorno natural. Las personas destacan que uno de los males que causa San Juan es que aparece en los sueños de los sujetos que no le pidieron permiso para tomar los bienes naturales. En las pesadillas la persona es castigada, algunas personas llegan a tener fiebre sólo en las noches. Esta persona, asegura que no vio a San Juan porque fumaba mucho, sosteniendo que eso evitó que se le apareciera, sin embargo, a pesar de que el guardián del monte no se hizo visible ante los ojos de este hombre, fue suficiente con su espíritu (recordemos que es aire) para que el sujeto se enfermara. En la pesadilla él hizo lo que le pidieron y así cumplió su castigo por haber talado un árbol sin su permiso.

Las personas que se dedican a serrar madera, a ellos también se les ha aparecido San Juan, en los sueños. Un joven cuyo oficio es serrar madera, comenta que de tantos árboles que taló ya no podía dormir, pues cada que intentaba cerrar los ojos, se le aparecía un señor reclamándole los árboles que había talado. Por lo que preguntó con las personas mayores qué debía hacer para que el señor ya no apareciera en sus sueños. Ellos le comentaron en primer lugar que el señor que le reprendía, se trataba de San Juan, y que debía empezar a pedirle permiso al cortar un árbol, así como ofrecerle refino. El joven acompañado de su compañero de trabajo, hizo lo que le dijeron y de esa manera San Juan lo dejó en paz. Ahora ha

adquirido como costumbre rociar refino donde se encuentra el árbol que va a talar como ofrenda a San Juan y como indicio de que le ha pedido permiso tomar el árbol.

Platicar con San Juan o *Kiwikgolho*, puede tener otros efectos además de enfermedades, como la muerte. Así fue el caso que señala M. López (comunicación personal, 27 de noviembre de 2019) “una vez, estaba un muchacho cuidando su maíz, y un viejito le empezó a hacer plática. Después se fue el viejito y a lo lejos empezó a talar árboles. A los tres días, el muchacho se murió”. Eso ocurrió en Atlequizayan. Los totonacos de Zongozotla, sostienen que cuando una persona no es fuerte psicológicamente y ve a San Juan, se puede volver loco o como en este caso, la persona puede morir porque el guardián del monte se lleva el espíritu de la persona. Tal vez eso sucedió con el muchacho que murió.

Se considera necesario subrayar que además de las personas que cortan árboles, San Juan, también se lleva a los cazadores según M. Ponce (comunicación personal, 20 de noviembre de 2019) indica que “algunas personas se los llevan, los que cazan animales los pierden y también pierden la noción”. De acuerdo a lo que señala la persona, otros no coinciden ya que quien cuida los animales no es San Juan. En el capítulo 3 se aborda brevemente y se sugiere que el dueño de los animales es otra deidad, no San Juan, y que posiblemente sea un hombre de estatura mediana, es decir un enano. Ya que se ha visto guiando a las gallinas, gallos y además se les, apareció a un grupo de cazadores.

4.3. Negociación para tomar los bienes naturales

Para evitar sufrir alguna enfermedad o mal causado por San Juan, se hace preciso pedirle permiso cuando se desee tomar leña, madera o plantas, ofrendarle refino y tabaco y hablar con él. Así lo relata una habitante de Atlequizayan, R. Domingo (comunicación personal, 21 de noviembre de 2019):

Cuando mi papá cortaba un árbol, daba gracias y decía: – vamos a cortar este árbol, no seas egoísta, porque no es tuyo, sólo se te ha asignado. No

nos hagas daño, te daremos refino. Al término regaban refino en forma de cruz donde había sido cortado el árbol.

Aquí se aprecian varios elementos interesantes, como el agradecimiento por estar vivo y porque la deidad entregó el árbol. En todo momento se le habla con respeto a San Juan y se le recuerda que su papel como guardián del monte le fue otorgado por otro ser, que se presume es superior. Resalta un aspecto de carácter religioso, como la figura de la cruz. Los totonacos de Zongozotla relacionan al guardián del monte con Satanás pues hace daño, pero enfatizan que San Juan fue puesto por Dios, para cuidar la naturaleza. Puntualizan que, en la creación del mundo, Satanás no ganó y fue desterrado del cielo por Dios y lo envió a vivir al mundo de los seres humanos. Por eso los pobladores relacionan a San Juan con Satanás, ya que vive en el mundo terrestre y hace daño.

Por su parte, E. Ponce (comunicación personal, 27 de octubre de 2020) menciona que para pedir permiso se tiene que:

Ir a fumarle un cigarrito, ir a dejar ahí que se esté encendiendo y también ir a regarle aguardiente y tenerle mucha fe cuando uno corta el tronco del árbol y hablarle al tata San Juan.

Su naturaleza no es hacer daño, está para preservar los montes y hará lo que sea para protegerla. En relación con la deidad del agua conocida entre los totonacos de la sierra como *Machachatna*, se encarga de cuidar los manantiales y los ríos. Esta deidad es dual. Para conocer mejor cómo actúa, a continuación H. García (comunicación personal, 27 de noviembre de 2019) habitante de Atlequizayan, comparte su vivencia con esta deidad:

Me hizo daño el dueño del agua, el agua se quedó con mi espíritu. Yo tuve síntomas como fiebre, dolor en el ombligo, me llevaron con el curandero y me preguntaron si me había dado asco el agua y dije que mi perro se bañó en el manantial y yo ya no tomé el agua porque me dio asco y me enojé con mi perro y me aguanté la sed. Entonces así dijeron en mi ofrenda, me bañaron en el manantial que rechacé y de regreso ya me sentía mejor.

La acción que hizo el joven y que incomodó a *Machachatna*, fue haberse negado a tomar de su agua porque consideró que, tras bañarse el perro, ensució el agua. Los bienes naturales están ahí para que los seres humanos lo tomen responsablemente. Con esta vivencia, tiene sentido cuando los totonacos de la sierra dicen que los elementos de la naturaleza tienen vida y sienten también. El agua a través de la deidad tiene vida. En este caso, se sugiere que se sintió despreciada por no haber cumplido su papel de calmarle la sed al joven. Se ofrendó a la deidad del agua y se pidió perdón por la actitud del muchacho. Al bañar al joven en el mismo manantial que se rehusó a tomar, se propone la premisa que fue para demostrarle a la deidad que no le tenía asco. Al respecto, E. Ponce (comunicación personal, 27 de octubre de 2020) habitante de Zongozotla, comenta lo siguiente:

Por ejemplo, el dueño del agua, te agarra tos, no te duermes, no te deja dormir el agua porque te empieza a molestar en la garganta, hasta hay unos que les salían granitos en la boca, por esa razón decían que era necesario pedir una santa oración si no es así pues llevarle flores o llevarle aguardiente, echarle un aguardientito con eso es un permiso que hacía la gente para que no le hiciera daño. Hasta algunos todavía le tienen miedo los paisanos, porque aquí donde está el terreno de la secundaria, ahí por lo naranjales está un manantial que le dicen *pastamchachat*, está dentro de una cuevita, allá le pasan a meter flores donde se estanca el agua, o sino un migajito de ajo.

Hay un respeto hacia *Machachatna*, aun si no se toma de su agua, se le colocan ofrendas. Se sugiere que son por dos razones, la primera para que no les cause ninguna enfermedad y la segunda para que no se sienta olvidada y no se seque. El día tres de mayo, día de la Santa Cruz se ofrendan con refino y una cruz (adornada de flores) a las pilas de agua. Por lo que no es extraño que el manantial del que habla E. Ponce, se le coloquen flores y aguardiente. P. García (comunicación personal, 12 de julio de 2021) menciona que *Machachatna*, le tiene asco al ajo, por eso le colocan eso cuando esta deidad les provoca enfermedades a las personas. Asimismo, cuando una persona que toma agua de determinada manantial, y si la deidad *Machachatna* no conoce a esa persona, entonces le causa

fiebre y tos (P. García, comunicación personal, 12 de julio de 2021). En este sentido, se puede conocer que esta deidad es muy celosa de quien la toma.

Por otro lado, P. García (comunicación personal, 12 de julio de 2021) señala que, si alguien toma agua de un manantial a las doce del día, se enferma porque *Machachatna*, se encuentra ahí, se considera que es porque su fuerza como deidad es más intenso a esa hora, o cuando alguien se cae en un manantial, la deidad levanta el espíritu de la persona, y ésta se enferma, tienen que bañar a la persona con el agua del manantial cuatro veces. E. Ponce (comunicación personal, 27 de octubre de 2020) indica lo que se tiene que usar para curar el mal aire es “el aguardiente y el cigarro se usa para curar el mal aire”. La deidad de la tierra que los habitantes de Zongozotla llaman la “Santa Trinidad”, también causa enfermedades. Lo anterior ocurre cuando una persona se cae en algún lugar, entonces la deidad de la tierra levanta su espíritu y a la persona le envía fiebre. La manera de sanarlo dice P. García (comunicación personal, 12 de julio de 2021) es que:

Se tiene que ir al lugar donde se cayó la persona, rascan la tierra y ahí se echa aguardiente en forma de cruz, tabaco, ajo y se tapa de nuevo con la tierra que se sacó. Luego, con un palo o rama se golpea 12 veces donde se enterraron las cosas y se le dice al dueño de la tierra: – deja a esta persona que nada te hizo ¿por qué le haces daño? Dejala en paz.

Otra forma de curar a la persona que se cayó de acuerdo a P. García (comunicación personal, 12 de julio de 2021):

Van a traer un puño de tierra donde se cayó la persona y con al aguardiente lo hacen lodo, tuestan el tabaco y lo deshacen en el lodo, también martajan el ajo y se lo echan al lodo, se deja hervir. Luego le echan en forma de cruz a la persona que está enferma, le echan en la frente, en las mejillas. En los brazos, piernas y pies. La persona que está curando tiene que hablarle a Dios y pedirle que sane su hijo o hija del mal que le ha causado el dueño de la tierra.

Los totonacos saben qué usar para curarse de las enfermedades que las deidades les envían. En la forma de sanar se puede observar que se invoca a la deidad de manera respetuosa siempre, no insultando a pesar de que dicen que es Satanás. Se reconoce el papel que tienen estos seres espirituales en la tierra, que están ahí para cuidar la naturaleza. Y depende del ser humano evitar encontrárselos.

4.4. La relación del campesino con la tierra

El campesino o campesina han estado vinculados con su entorno por la siembra, la agricultura. Su relación con la naturaleza es recíproca. Para que la tierra produzca, el campesino (a) solicita mediante ofrendas como comida y refino a los santos católicos y a las deidades. Y al cosechar, se ofrenda lo que se cosechó como agradecimiento. E. Ponce (comunicación personal, 27 de octubre de 2020) menciona que para cosechar se tiene que:

Tener mucha fe en Dios pa que produzca, y mucha fe a su trabajo. Antes, la gente para algún trabajito primero ponía su ofrenda en su casa. Luego al ir a trabajar, se invitaba a un paisano para que te ayudara a trabajar. En las mañanas tenía uno que darle su cafecito, un poquito de aguardiente, para que se vaya contento a trabajar. Ahorita se trabaja, pero ya se está perdiendo la costumbre, porque lo primero que hacían los abuelitos era colocar una ofrenda en su altar, si comían pollo eso colocaban y luego el copal, sahumaban.

Muchas prácticas culturales mesoamericanas prevalecen en la actualidad, en las tradiciones de los pueblos originarios, a pesar del cristianismo. La fusión de ambos da paso a un sincretismo religioso. Para Ariel (2019) el sincretismo religioso es:

Esta mezcla de procedimientos rituales se ha señalado a menudo en la literatura antropológica con el término de “sincretismo religioso”, producto de la recomposición del credo local resultante de la conquista española y de su

evangelización subsiguiente, sobre los pueblos indígenas de Mesoamérica.
(p. 8)

La hibridez entre ambas religiones no se dio de manera amistosa, el cristianismo se impuso sobre la otra, sin embargo, a pesar de ejercer presión para erradicar las prácticas culturales de las culturas mesoamericanas, no funcionó del todo. Pues en la actualidad se observa que hay una creencia en torno a seres divinos, así como rituales que ejecutan los pueblos para sanar las enfermedades que estos seres espirituales envían, y para sembrar. Pongamos por caso los testimonios mencionados líneas arriba. Para autores como Ariel (2019) y Bartolomé (2005) consideran que hablar de sincretismo religioso puede reducir el campo analítico para comprender las cosmovisiones de los pueblos originarios. Y coincido con ellos, pues puede incluso orientarnos a entender la relación del ser humano con las deidades a partir de la religión católica.

Al respecto, Lupo (1996, p. 31, citado por Ariel, 2019, p. 8) define el sincretismo religioso como:

El sistema cosmológico y la religión de los indios mesoamericanos no son 'sincréticos' simplemente por haber surgido de la fusión de matrices culturales diferentes, sino por ser aún objeto de enfrentamiento y negociación, al no haberse aún impuesto como modelo generalmente aceptado y compartido.

Por su parte, Bartolomé (2005) define a la religión de los pueblos como “un sistema cosmológico cuya ética operativa se basa en la presencia del principio de reciprocidad en los intercambios entre los seres humanos y sus deidades” (pp. 5-6). En la actualidad, a pesar de que la religión continúa incidiendo, los tres poblados “(...) se adhieren fuertemente a sus prácticas religiosas, dirigidas, entre otros, a los dueños de la tierra (...)” (Ariel, 2019, p. 9). Sea a la religión que los habitantes pertenezcan, saben que hay otros seres, además de los santos católicos. Es importante destacar que, en las prácticas culturales de los poblados totonacos, convergerán ambas religiones, la mesoamericana y la actual, nunca tendrá más

peso la religión católica. De acuerdo a Gámez (2018, p. 133) “(...) cuando el santo no cumple, recurren nuevamente a las deidades del cerro. De esta manera ambos tipos rituales y de creencias conforman una singular religión: la religión indígena”.

El campesino guarda relación con la tierra no sólo por la agricultura, sino también de manera espiritual. Así lo sostiene E. García (comunicación personal, 11 de julio de 2021):

En mi rancho, encontré la muda de una serpiente que acababa de mudar. La busqué y la encontré en su madriguera, era enorme y la quise matar. Le conté a mi colindante del terreno y me dijo que la matáramos, pero yo me arrepentí y le dije que no. Él insistió y le dije que mientras estuviera en mi terreno no iba a permitir que la matara, porque ayudan al equilibrio ecológico, se comen a las tuzas que afectan la siembra. Esa noche soñé con un señor que me invitó a su casa. Él vivía debajo de la tierra, pero su casa era de oro todas las paredes, pisos brillantes. Y había mucha comida. Él señor me dijo: – Esta es tu casa, puedes venir cuando quieras. Tú me salvaste, no me mataste como el otro que quería asesinarme. Ahora todo lo que quieras es tuyo, puedes tomar lo que quieras. Al despertar, me di cuenta que era la serpiente que me había agradecido de no haberla matado.

Las personas suelen matar a las serpientes que ven en sus terrenos para evitar que la serpiente muerda a alguien. Son pocas las personas que las dejan vivir, pues mencionan que son seres vivos. El caso que vivió otro habitante fue diferente al primero, pues esta persona quiso que la serpiente se fuera de su terreno, así lo relata P. García (comunicación personal, 10 de julio de 2021).

Para sacarla de su guarida, el señor introdujo en ella alcanfor y ajo para que la serpiente se fuera. Cuando el señor se acercaba a la guarida de la serpiente, se escuchaba como silbaba, porque ya estaba enojada y ya conocía a su agresor. Lo hizo más de una vez y al igual que la primera persona, también se le apareció en sus sueños diciéndole lo siguiente: – Yo te caigo mal, no sé qué te hice, si sólo estoy acá sin hacerle daño a nadie.

Huele feo mi casa por todo lo que echas, pero no te preocupes, ya me voy a ir. Y de veras se fue.

Al poderse comunicar los humanos con los animales mediante los sueños, “eso significa que hay una conexión entre los humanos y las víboras, es una conexión espiritual” (E. García, comunicación personal, 10 de julio de 2021). Podemos comprender que las formas de articulación entre los seres humanos y su entorno, es la tierra como medio de subsistencia, como hogar y vida, es la necesidad de obtener bienes naturales a partir de la negociación, el hombre tiene que darle de comer no sólo a los cerros, también a las deidades. De acuerdo a Gámez (2018, p. 133) “la ética cultural comunitaria expresada en las formas de relación con las deidades a través de la reciprocidad, sigue siendo un mecanismo importante de cohesión social y reproducción cultural”. A pesar del discurso de la modernidad y globalización que insisten en someter a la naturaleza como ocio y como producción económica, los pobladores ven en la Madre Tierra, como un mundo alterno de vida. La relación entre los humanos y la naturaleza, no siempre será armoniosa, pero si necesaria para subsistir.

Existen diversas propuestas que buscan revitalizar y fortalecer los saberes de los pueblos originarios, y la mayoría emergen desde arriba, pero otros desde pensadores y estudiosos que pertenecen a pueblos no occidentales han empezado también a proponer desde sus comunidades. Autores como Yampara (2016) por ejemplo, señala que a partir del *Suqqa*, se pueden reconstruir nuevas epistemologías, y enfatiza que será posible ya que el *Suqqa*, como filosofía cosmobiótica promueve la convivencia armónica, un gozo, que influye en que uno se sienta realizado, y de alguna manera se alcance la felicidad y alegría. Por su parte, Tintaya (2014), enfatiza que la base para la construcción de saberes es la convivencia, y ésta influye en los saberes válidos. Lo válido según el autor es el conocimiento que permite proteger la vida de la comunidad.

Asimismo, menciona que en la convivencia hay una horizontalidad, se cohabita, existe una relación entre los habitantes, la naturaleza y lo no humano. La relación que ha existido entre los seres humanos con la naturaleza, ha ido

cambiando. Ya que, en la actualidad, en el caso de Zongozotla, se acelera el desarrollo de los cultivos para que la tierra produzca mucho y en poco tiempo, además de que se requieren de otras necesidades como cosas materiales, que la modernidad y el desarrollo han incitado mediante la televisión y redes sociales. Asimismo, para los pueblos serranos no todo es felicidad, hay problemas que generan conflictos, si consideramos que ahora los pueblos originarios se ven fracturados por la modernidad y el desarrollo.

Conclusiones

“Nosotros no estudiamos. Ni una letra conocemos, nuestros padres nos llevaron al campo desde niños. Deberías ir a visitar a las personas que, si estudiaron, tal vez te puedan ayudar, porque nosotros no sabemos nada”. Dijo don Miguel (mientras agachaba su rostro) cuando le pregunté sobre los conocimientos ancestrales. Aquellas palabras no sólo me permitieron observar que don Miguel y su esposa Carmen, se auto menospreciaron por no tener estudios, también posibilitó conocer que el pensamiento occidental los despoja de sus conocimientos para después rechazarlos por su origen, por ser la otredad. En resumen, los dejan sin medios. Don Miguel, ha desvalorado sus conocimientos porque le han dicho que no sirven, por ello empezaron a dejarlo a un lado.

Como estudiante de la MAIA, en ese entonces cursaba el primer semestre y estaba iniciando en torno a los procesos de descolonización, cuando visualicé en tercera dimensión aquella escena donde el colonialismo ejercía dominación, me di cuenta que en nosotros está presente la colonización, y así actúa porque no reconocemos que ya es parte de nosotros. En esta escena ellos, sin saber qué es el colonialismo, estaban dejándose someter.

Los conocimientos que yo indagaba no los tenía un profesional, los portadores de esos saberes eran don Miguel y su esposa. Cuando escucharon que las preguntas estaban relacionadas con los conocimientos ancestrales, les cambió el rostro y comenzaron a narrarme lo que sus abuelos les contaron, lo que incluso ellos vivieron y la experiencia que don Miguel tuvo con San Juan del Monte, que a pesar de haber pasado ya 16 años de su encuentro con este ser espiritual, lo sigue recordando como el primer día. Se observó que cuando se les pregunta a los abuelos los mitos y vivencias que han tenido, se desahogan porque al fin alguien les pregunta, y entonces desentpolvan la memoria y uno aprende mucho de ellos.

El colonialismo destruye el conocimiento de los pueblos, también llamado epistemicidio, se incrusta en los pensamientos, en los sentimientos, en la cultura y en los conocimientos (De Sousa, 2010). El colonialismo no sólo impuso la religión,

sino un conocimiento que se ha pretendido homogeneizar haciendo a un lado, y si es posible erradicando los conocimientos de los pueblos originarios. Muchas prácticas culturales fueron eliminadas, algunas se lograron mezclar con la religión. Pongamos por caso la fiesta de la Santa Cruz, que además de celebrar a los santos patronos, en esa fecha se le da de comer al cerro *Cozoltepetl*, lo adornan con flores de mayo, así se les llama porque florecen en ese mes, su exquisito aroma perfuma los montes, pareciera que florece únicamente para el Cozol.

La cueva se llena de comida, mole, pollo, y guajolote es el platillo principal para ofrendar. Se ilumina de veladoras que alumbran los rostros de los campesinos y campesinas totonacas y nahuas mientras les hablan a los santos católicos y nombran a la Madre Tierra (*Kataxawat*) para que reproduzca las semillas del maíz y frijol. Y bailan para alegrar a las divinidades y para festejar que han sido escuchados. Aquello es una representación de los cultos que se hacían a Tláloc en las montañas y cerros.

A pesar del sometimiento ejercido por los españoles para convertir a las culturas mesoamericanas al cristianismo, y la presión de los sacerdotes y pastores en la actualidad para que los feligreses dejen de creer y rendirle culto a deidades que no son el dios de los blancos, no ha sido posible que las personas dejen a un lado sus creencias. Y aunque lo hicieran por compromiso a su religión, deidades como San Juan del Monte, se encargan de que las personas vuelvan a creer en su existencia al pasearse entre sus dominios, al hacerse escuchar talando árboles con su hacha, o cuando se esparce entre los habitantes la noticia de que alguien se perdió o fue perdido por San Juan en el monte. La religión ha modificado las prácticas culturales, sin embargo, siguen ahí, en cambio con el desarrollo tecnológico en la modernidad puede representar no sólo la aniquilación de la naturaleza, también de las deidades que moran en ella.

Para argumentar lo que se está diciendo, se cita a L. Juárez (comunicación personal, 2 de diciembre de 2019):

Antes no había luz, los techos eran de zacate. Las ánimas se quejaban en la casa, mi abuela los regañaba. La luz de la luna los alumbraba. Nosotros

teníamos miedo y nos escondíamos debajo de la cobija. *Taskgoyot*⁷³, similar a la comadreja, suenan como *chakglhne*⁷⁴, le temen a la luz y antes no había luz, por eso venían y asustaban.

Quijano (2014) enfatiza que, si se ve a la modernidad como lo novedoso, entonces ha llegado ya a los pueblos. Con la llegada de la energía eléctrica al poblado de Atlequizayan, se ahuyentó a las ánimas y duendes. En Zongozotla y en Atlequizayan, dicen los habitantes que hace como 10 años que no se escucha a *Aktzini* (deidad del agua, ser dual), los pobladores se fiaban por esta deidad porque cuando sonaba (emitiendo un ruido similar a un tambor) es que iba a llover, era el pronóstico de los totonacos. Los cambios no han sido únicamente por la religión, como se ha dicho anteriormente, la modernidad ha incidido en gran parte. La contaminación de los ríos por la basura, venenos y explosivos que se emplean para pescar, derivaron en que *Aktzini*, abandonara el río Zempoala. Con esto se pretende afirmar que mientras haya monte, ahí estará San Juan. Mientras haya ríos, morará la deidad del agua (*Machachatna*).

Además del control del colonialismo sobre los conocimientos ancestrales de los pueblos originarios, el discurso del desarrollo y globalización fracturan la convivencia entre los niños-jóvenes con sus padres y abuelos, por estar sumergidos en las redes sociales, aquello incide en que ya no haya espacio para que se compartan los mitos como conocimientos ancestrales.

El desuso de la tradición oral provoca un desgaste de la historia oral, sin embargo, lo anterior no representa el desplazamiento de la identidad, ya que los jóvenes han articulado su identidad con el cerro mediante un sentido de apropiación y orgullo con el cerro *Cozoltepetl*. Por su parte, los habitantes de Atlequizayan, su identidad con el cerro *Xkajak Sipi*, está aunado con los seres no humanos como la Serpiente Alada, *Xantilhne* y *Natsú*. Mientras que, en Ignacio Allende mediante las entrevistas, se pudo conocer que no tiene ningún vínculo con el cerro *Xkajak Sipi*,

⁷³ *Taskgoyot*, son duendes

⁷⁴ Zanate Mayor, es un ave ruidosa, también conocido como tordo. Los machos tienen son de color negro y azulado, mientras que las hembras son de color café y más pequeñas que los machos, ver en: <https://celebrateurbanbirds.org/es/learn/birds/focal-species/zanate-mayor/>

tampoco se sienten identificados con el pueblo de Zongozotla. No obstante, los conocimientos ancestrales que se narran en Zongozotla, revelan que ellos sí consideran que Ignacio Allende perteneció alguna vez a este municipio.

Los mitos de los pueblos son un legado ancestral y los seres mitológicos están vivos, conviven y cohabitan con los pobladores. A diferencia de los mitos griegos cuyos personajes son descritos en pasado y las culturas occidentales lo narran sin que ello represente importancia en su presente. Por otro lado, las vivencias que han tenido los habitantes de los tres poblados, permiten conocer que la naturaleza no es un medio de producción como lo vería el desarrollo, la modernidad y occidente. Hay una convivencia constante entre los pobladores con su entorno que incluye a los animales, plantas, agua, árboles, tierra, cuevas, cerros y seres espirituales comparten el entorno. Asimismo, en una asociación simbiótica, los seres humanos defienden a su entorno de los proyectos de muerte (concesiones mineras), y la naturaleza protege y provee a los pobladores. En la defensa del territorio cultural, resalta lo simbólico dado a que cada elemento natural tiene un dueño espiritual.

Por lo tanto, el lugar donde habitan no se define por los criterios económicos, políticos o por sus recursos naturales, para ellos el territorio es simbólico, el término *chuchutsipi*, cobra sentido en la configuración del *Cozoltepetl* como un elemento vivo. Los conocimientos de los pueblos originarios no deberían ser calificados con el prefijo etno como indicando que son menos válidos que los de occidente. Si la etnicidad se produce en un contexto cultural, entonces lo occidental es étnico también, porque es una cultura. Otro discurso de occidente para minimizar los saberes de los pueblos es que señala que no están basados en métodos científicos, y la ciencia sí funciona, entonces el discurso apuntaría a que los conocimientos de los pueblos también funcionan. Los totonacos de Zongozotla, ante la mordedura de una de las serpientes más mortales: la nauyaca, comen ajo, tabaco y toman aguardiente. Y continúan trabajando.

Asimismo, el canto de un búho les dice que pronto alguien morirá. Y el canto alardido del *Tansalhat* (ave que cumple su papel de informar) avisa que cerca del

campesino hay una víbora o que tendrá problemas familiares o habrá algún accidente. La relación del campesino y jóvenes (que ayudan a sus padres en el campo) con la naturaleza es muy profunda, reconoce cada canto y lo que el ave quiere decir, con el canto de los gallos antes de las 9 de la noche saben si lloverá. Todo eso lo aprendemos los hijos mientras escuchemos a nuestros padres y abuelos decirlo, luego lo comprobamos y lo compartimos.

Todo lo anterior es una realidad que viven los campesinos, campesinas, las deidades necesitan de los pobladores para su existencia, y los habitantes requieren de las deidades para preservar la naturaleza. Para la defensa del territorio simbólico-cultural de los pueblos, son necesarios los procesos de descolonización y reconocimiento de que sus conocimientos son necesarios e indispensables para la preservación de la naturaleza. Por otro lado, desde occidente se debería realizar el ejercicio de respetar la diversidad, pues hay múltiples formas de generar conocimiento.

Referencias

- Aguilera, R. (2015). La antropofagia en el Nuevo Mundo. De lo global a lo local en las crónicas del siglo XVI. Dossier Historia Colonial. Revista Historia 2.0. Conocimiento Histórico en Clave Digital. Año V, Número 9. Bucaramanga. <http://historiaabierta.org./historia2.0>
- Álvarez, L. (2011). La categoría de paisaje cultural. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 6 (1). Pp. 57-80. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/623/62321332004.pdf>
- Andrade, B., Del Amo, S. y Ortiz, B. (2011). Memoria, territorio y significación ambiental: el caso del Totonacapan. En A. Argueta-Villamar, E. Corona y P. Hersch. (Coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 309-328). UNAM, CRIM, Universidad Iberoamericana.
- Ariel, A. (2019). El arte de combinar. La gestión ritual de horizontes religiosos distintos en medios nahua y teenek de la Huasteca veracruzana (México). *Anales de Antropología*, 53(1), 7-17. <http://dx.doi.org/10.22201/ia.24486221e.2019.1.64622>
- Arranz, M. (2016). Preámbulo sobre el estudio iconográfico de diferentes divinidades y entes mitológicos serpentiformes en el antiguo Egipto. En J. Martínez, L. García, D. López, C. Caravaca, C. Sánchez. C. Molina, M. Nicolás, P. Conesa (Coords.) *Construyendo la Antigüedad* (pp. 83-100). Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía.
- Baéz, F. y Gómez, A. (2000). Los equilibrios del cielo y de la tierra: Cosmovisión de los nahuas de Chicontepec. *Desacatos*, (5), 79-94. Recuperado el 2 de octubre de 2021. <http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n5/n5a6.pdf>
- Barabas, A. (2004a). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. *Alteridades*, 14(27) 105-119. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702706>

- Barabas, A. (2004b). La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. *Desacatos*, (14), 145-168. Recuperado de: <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1091>
- Barabas, A. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (7), 119-139. <https://www.redalyc.org/pdf/814/81411812007.pdf>
- Barjau, L. (2002). La etnohistoria: reflexiones y acotaciones en torno a su definición. *Revista Ciencia*, 40-53. Recuperado de: https://www.revistaciencia.amc.edu.mx/images/revista/53_4/etnohistoria.pdf
- Bartolomé, M. A. (2005). *Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca*. Cuadernos de Etnología 3. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo%3A18945>
- Beaucage, P. (2000). La etnociencia, su desarrollo, y sus problemas actuales. *Cronos*, 3(1), 47-92. Disponible en https://digital.csic.es/bitstream/10261/101177/1/Cronos_3_1_2000_47-92.pdf
- Bernbaum, E. (2002). Montañas sagradas. *Revista internacional de silvicultura e industrias forestales*, 53. http://www.fao.org/3/y3549s/Y3549S12.htm#P0_0
- Broda, J. (1982). El culto mexica de los cerros y del agua. *Multidisciplina; Primera época*. Disponible en <https://repositorio.unam.mx/contenidos/56686>
- Broda, J. (1996). Lugares sagrados del Valle de México. *Ciencias*, (41), 46-49. Disponible en <https://www.revistacienciasunam.com/images/stories/Articles/41/CNS04110.pdf>
- Broda, J. (1997). El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México; apuntes para la discusión sobre graniceros. En B. Albores y J. Broda. (Coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (pp. 49-

90). El Colegio Mexiquense, A.C.
https://www.academia.edu/37177299/1997c_El_culto_mexica_de_los_cerro_s_de_la_Cuenca_de_M%C3%A9xico_apuntes_para_la_discusi%C3%B3n_sobre_graniceros_en_Albores_Beatriz_y_Johanna_Broda_eds._Graniceros_Cosmovisi%C3%B3n_y_meteorolog%C3%ADa_ind%C3%ADgenas_de_Mesoam%C3%A9rica_49-90_El_Colegio_Mexiquense_A.C.-_IIH_UNAM_M%C3%A9xico

Broda, J. (2012). Observación de la Naturaleza y ciencia en el México Prehispánico: Algunas reflexiones generales y temáticas. En B. Von (Coord.). *La relación hombre – naturaleza, reflexiones desde distintas perspectivas disciplinares*. 210-244. Siglo XXI. CIESAS. México, D.F.

Broda, J. (2017). El agua en la cosmovisión de Mesoamérica. Coord. Martínez, J. y Murillo, D. *Cosmovisión de los Pueblos Indígenas de México*, 13-28. Comisión Nacional del Agua. México.

Carrasco, P. (2000). Cultura y sociedad en el México Antiguo. en I. Bernal, P. Carrasco, D. Cosío-Villegas, L. Díaz, E. Florescano, B. García-Martínez, L. González, A. Lira, J.L. Lorenzo, J. A. Manrique, J.L. Martínez, M. Menegus, L. Meyer, C. Monsiváis, L. Muro. B. Ulloa, J. Zoraida y L. Villoro (Eds.). *Historia General de México* (pp. 153-233). El Colegio de México.

Carrillo, C. (2002). Ciencia y etnociencias. *Ciencias*, (066) 106-117.
<https://www.redalyc.org/pdf/644/64406617.pdf>

Caso, A. (1995). El pueblo del Sol. En G. García-Cantú (Comp.), *El México Antiguo* (pp.41-47). Gobierno del Estado de Puebla.

Castillo, A. (2004). Espacios sagrados. Una expresión de continuidad cultural. *Estudios de cultura Otopame*, 14, 155-169. Disponible en:
<http://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/19103/18130>

Chenaut, V. (S.f.). *Los totonacas de Veracruz Población, cultura y sociedad*.
https://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/02TOTONACAS.pdf

- Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. [CONABIO] (2011). *La Biodiversidad en Puebla: Estudio de Estado*. México. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Gobierno del Estado de Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH]. (2015). *Sitios sagrados y derechos humanos de los pueblos indígenas*. Disponible en <https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/cartillas/2015-2016/05-Sitios-sagrados-Pueblos-Indigenas.pdf>
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. [CDI]. (2005). *Desarrollo Indígena en 50 municipios*. Recuperado de http://www.cdi.gob.mx/50municipios/50_municipios.pdf
- Cruz, E. (2016). El buen vivir y la crítica del universalismo abstracto. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 37(115), 177-198.
- Cué L., Matos-Moctezuma, E. y Trinidad M. A. (1995). *Dioses del México Antiguo*. Antiguo Colegio de San Ildefonso. Recuperado de <https://www.almendron.com/blog/wp-content/images/2016/11/Dioses-del-Mexico-Antiguo.pdf>
- DataMéxico (2020). *Atlequizayan Municipio*. Disponible en: <https://datamexico.org/es/profile/geo/atlequizayan>
- DataMéxico (2020). *Zongozotla Municipio*. Disponible en: <https://datamexico.org/es/profile/geo/zongozotla>
- De Alva, F. (1891). *Obras históricas de Don Fernando De Alva Ixtlilxochitl*. Secretaría de Cultura. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/obras-historicas-de-don-fernando-de-alva-ixtlilxochitl-tomo-1/>
- Dehouve, D. (2016). Altepétl: el lugar del poder. *Americae*. Pp. 59-70. Disponible en: <http://www.danieledehouve.com/images/articles/dehouve%20altepétl.pdf>

- De la Mota, A. (1987). *Memoriales del Obispo de Tlaxcala: un recorrido por el centro de México a principios del Siglo XVII* (A. González, Trad.). Secretaría de Educación Pública.
- De la Serna, J. (1900). El manual de ministros de indios, para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas. *Anales del Instituto Nacional De Antropología E Historia*, 1(6), 261–480. Recuperado de <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/article/view/6632>
- Delgado, F. y Rist, S. (2016). Las ciencias desde la perspectiva del diálogo de saberes, la transdisciplinariedad y el diálogo intercientífico. En F. Delgado y F. Rist (Eds.), *Ciencias diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo* (pp. 35-60). AGRUCO. <http://atlas.umss.edu.bo:8080/jspui/bitstream/123456789/1243/1/Delgado%20y%20Rist-Ciencias%20dialogo%20de%20saberes.pdf>
- De Sousa, S. (2000). Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. DESCLÉE. http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/critica_de_la_razon_indolente.pdf
- De Sousa, B. (2009). Más allá del pensamiento abismal: de líneas globales a una ecología de saberes. En Muela del Diablo, CLACSO. (Eds.), *Pluralismo epistemológico*, (pp. 31-84). <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20160315033237/05santos.pdf>
- De Sousa, B. (2010). *Descolonizar el poder, reinventar el saber*. Trilce. http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Descolonizar%20el%20saber_final%20-%20C%C3%B3pia.pdf
- De Sousa, B. (2012). *De las dualidades a las ecologías*. Red Boliviana de Mujeres Transformado la Economía. <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/cuaderno%2018.pdf>

- Díaz, B. (2014). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Biblioteca Saavedra Fajardo. https://www.academia.edu/37984990/HISTORIA_VERDADERA_DE_LA_CONQUISTA_DE_LA_NUEVA_ESPA%C3%91A_TOMO_I
- Díaz, J. (2012). *Ritualidad en los cerros sagrados de la Sierra Norte de Puebla*. [Tesis doctoral, Escuela Nacional de Antropología e Historia]
- Dominguez, D. (2007). Sobre la intención de la etnografía virtual. *Teoría de la Educación. Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*, 8(1), 42-63. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=201017309004>
- Echeverría, J. (2015). Los excesos del mono: salvajismo, transgresión y deshumanización en el pensamiento nahua del siglo XVI. *Journal de la Societé des américanistes*, 101(1), 137-172. Disponible en: <https://journals.openedition.org/jsa/14376>
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad* (2.^a ed.). LABOR.
- Ellison, N. (2020). *Altepetl / Chuchutsipi: Cosmopolítica territorial totonaca-nahua y patrimonio biocultural en la Sierra Nororiental de Puebla, México*. *Trace*, (78), 88-122. <http://trace.org.mx/index.php/trace/article/view/742/pdf>
- Encinas, I. (1994). El modelo etnográfico en la investigación educativa. *Educación*, 3(5), 43-57. Recuperado de <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/educacion/article/view/4456/4435>
- Escalante, P. (2008). El México Antiguo. En P. Escalante-Gonzalbo, B. García-Martínez, L. Jáuregui, J. Z. Vázquez, E. Speckman-Guerra, J. Garcíadiego, L. Aboites-Aguilar, En *Nueva historia mínima de México*, (pp. 21-110). El Colegio de México.
- Espinosa, G. (2012). Una metodología para el estudio de la percepción y ordenación de la naturaleza en las culturas prehispánicas. En B. Von (Coord.). *La relación hombre – naturaleza, reflexiones desde distintas perspectivas disciplinares*. (pp. 210-244). Siglo XXI. CIESAS. México, D.F. Recuperado

de:

https://www.academia.edu/34570932/Una_metodolog%C3%ADa_para_el_estudio_de_la_percepci%C3%B3n_y_ordenaci%C3%B3n_de_la_naturaleza_en_las_culturas_prehisp%C3%A1nicas_pdf

Espinosa, M. (2008). *Tlikgoy litutunakunín*. Cantan los totonacos. CDI. Serie Letras indígenas Contemporáneas. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/37198/letras_cdi_cantan_totonacos.pdf

Estrada, C. (2007). Todo tiene su nawal: apuntes sobre las entidades sagradas de los *k'iche'*. En A. Rafael F. (Coord.), *Entidades sagradas del universo maya* (pp. 217-249). Palabra de Clío.

Evia, C.A. (2001). El Mito de la Serpiente de las Grutas. *Sbe*, 425-429. <https://docplayer.es/2514199-El-mito-de-la-serpiente-de-las-grutas.html>

Fernández, F. (s.f.). El nacimiento del concepto de *paisaje* y su contraste en dos ámbitos culturales: el viejo y el nuevo mundo. Instituto de Geografía. UNAM. Disponible en: http://www.igg.unam.mx/sigg/cultural/vista/archivos/publicacion/1449478960_elanacimientoadelaconceptoapdf.pdf

Florescano, E. (2000). La visión del cosmos de los indígenas actuales. *Desacatos*, (5), 15-29. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900502>

Flores, D. (2008). Coloquio de Arqueología, Arquitectura y Cronología en el México Antiguo. *Los astros y la construcción*. INAH. <https://www.inah.gob.mx/boletines/3116-los-astros-y-la-construccion>.

Galeano, E. (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI editores, S.A. De C.V.

Gómez, A. (2011). El complejo-cerro, símbolo del territorio *ngigua*. Apropiación del espacio en el sureste de Puebla. *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, (44), 57-80.

http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/52/1/04%20Alejandra%20Gamez.pdf

- Gámez, A. (2018). La serpiente de agua en la cosmovisión y ritualidad de los *Ngiguas* de San Marcos Tlacoyalco, Puebla, México. *Antropología Experimental*, (18), 121-134. <https://doi.org/10.17561/rae.v0i18.3329>
- Gandarilla, J. (2010). La universidad entrando al siglo XXI. Por el laberinto de la complejidad. *Perfiles educativos*, 32(127), 130-143. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/41805136_La_universidad_entrando_al_siglo_XXI_Por_el_laberinto_de_la_complejidad/link/03aa896d0cf2d6dfe89f6d7c/download
- García, B. (1987). *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. El Colegio de México.
- García, B. (2008). La época colonial hasta 1760. En Alberto Torres Rodríguez (Coord.) *Nueva Historia Mínima de México*. (pp. 111-196). El Colegio de México, A.C.
- García, C. (2007). Diccionario Totonaco-Español, Español-Totonaco. *Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas*. Disponible en: http://www.aveli.gob.mx/files/2013/08/DICCIONARIO_TOTONACO.pdf
- García, H. (2019). La montaña sagrada. Aspectos sobre la legitimación del poder en el Clásico maya. *Estudios de cultura maya*, 53, 139-172. <https://www.redalyc.org/journal/2813/281361169005/281361169005.pdf>
- García, R. (2014). *Cerro Cozoltpetl-Akxpixi: símbolo identitario y atractivo turístico. Zongozotla 2014*. [Tesis de licenciatura, Universidad Intercultural del Estado de Puebla].
- Geertz, C. (2003). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. *La interpretación de las culturas* (pp. 19-40). Gedisa. [http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_historia_mat_bibliografico/Antropolog%C3%ADa/t1.%20Geertz,%20la%20interpretacion%20\(1\).pdf](http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_historia_mat_bibliografico/Antropolog%C3%ADa/t1.%20Geertz,%20la%20interpretacion%20(1).pdf)

- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, V, (9). Pp. 25-57. Disponible en: <http://www.economia.unam.mx/academia/inae/pdf/inae5/516.pdf>
- Global Biodiversity Information Facility. (2021). *Begonia heracleifolia* Schlttdl. & Cham. Taxonomía troncal de GBIF. Conjunto de datos de la lista de verificación <https://www.gbif.org/es/species/2874712>
- Gran Diccionario Náhuatl. (2012). Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en la Web <<http://www.gdn.unam.mx>>
- Graulich, M. (2013). Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada. En X. Noguez. y A. López-Austin (Eds.) *De Hombres y Dioses*, (pp. 141-186). El Colegio de Michoacán, A.C. <https://ceape.edomex.gob.mx/sites/ceape.edomex.gob.mx/files/De%20hombres%20y%20dioses.pdf>
- Greaves, C. (1999). Entre tradición y modernidad: el proceso de aculturación en las sociedades indígenas. Los centros de capacitación (1940-1946). In Aizpuru P. (Ed.), *Familia y educación en Iberoamérica* (pp. 367-386). México, D.F.: El Colegio de México. doi:10.2307/j.ctvhn09mb.23
- Grove, D. (2007). Cerros sagrados olmecas. Montañas en la cosmovisión mesoamericana. *Arqueología Mexicana* (87), 30-35. Disponible en: <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/cerros-sagrados-olmecas-montanas-en-la-cosmovision-mesoamericana>
- Gruzinski, S. (1991). La colonización de lo imaginario. *Sociedades indígenas y occidentalización en el México español Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- Guber, R. (2001). La etnografía, método, campo y reflexibilidad. Grupo Editorial Norma.

- Guerrero, F. (2015). Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 10(20), 6-43. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90643038002>
- Guzmán, F. (2018). Copal y maíz: materiales prehispánicos sagrados. *El Universal*. Recuperado de <https://www.eluniversal.com.mx/cultura/copal-y-maiz-materiales-prehispanicos-sagrados>
- Hall, S. (2013). Discurso y Poder. Editor Soto, R. Huancayo-Perú. <https://www.unicauca.edu.co/ublogs/seminariopensamiento/wp-content/uploads/sites/3/2014/09/occidente-y-el-resto.pdf>
- Hanan, A. M. y Mondragón, J. (2009). Begoniaceae. *Begonia heracleifolia* Schltld. & Cham. *Conabio*. Disponible en: <http://www.conabio.gob.mx/malezasdemexico/begoniaceae/begonia-heracleifolia/fichas/ficha.htm>
- Haverkort, B., Milla, D., Shankar, D. y Delgado, F. (2013). Relación entre diferentes comunidades de conocimiento. El rechazo, la sustitución, la complementariedad y el diálogo intercultural. *Hacia el diálogo intercultural. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento* (pp. 21-42). AGRUCO. Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Bolivia/agruco/20170927041822/pdf_226.pdf
- Hernández, R., Fernández, C., Baptista, M. (2014). *Metodología de la investigación*. McGrawHillEducation. <http://observatorio.epacartagena.gov.co/wp-content/uploads/2017/08/metodologia-de-la-investigacion-sexta-edicion.compressed.pdf>
- Instituto para el Federalismo y el Desarrollo Municipal. (S.f). Atlequizayan. Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México, Estado de Puebla. Secretaría de Gobernación. Disponible en: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21080a.html>

Instituto para el Federalismo y el Desarrollo Municipal. (S.f). Chicontepec. Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México, Estado de Puebla. Secretaría de Gobernación. Disponible en: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM30veracruz/municipios/30058a.html>

Instituto para el Federalismo y el Desarrollo Municipal. (S.f). Ometepetl. Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México, Estado de Puebla. Secretaría de Gobernación. Recuperado de: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21172a.html>

Instituto para el Federalismo y el Desarrollo Municipal. (S.f). Puebla. Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México, Estado de Puebla. Secretaría de Gobernación. Recuperado de <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/mediofisico.html>

Instituto para el Federalismo y el Desarrollo Municipal. (S.f). Zongozotla. Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México, Estado de Puebla. Secretaría de Gobernación. Disponible en: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21215a.html>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (2020). División Municipal. Cuentame de México. Recuperado de http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/pue/territorio/div_municipal.aspx?tema=me&e=21

Izquierdo, G. y Hernández, G. (2017). El caracol como expresión del sonido, la fertilidad y su relación con el agua. *Tercio creciente* (11), 31-44. Recuperado de: <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/RTC/article/view/3238/2636>

- Jamioy, J. N. (1997). Los saberes indígenas son patrimonio de la humanidad. *Nómadas* (7), 64-72. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105118909006>
- Labastida. (2016). *¿Pueden las aves romper su jaula?* Editorial Siglo Veintiuno. https://books.google.com.mx/books?id=L3LgDQAAQBAJ&pg=PT130&lpg=PT130&dq=ometepetl+significado+diccionario+nahuatl&source=bl&ots=aqJwi7TFmQ&sig=ACfU3U0sLnDfeL_M2tJW hr1AU1Y8h_uoAw&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwjtvCw4qrzAhUEHM0KHZg7B-EQ6AF6BAGMEAM#v=onepage&q=ometepetl%20significado%20diccionario%20nahuatl&f=false
- Leñero, C. (2019). *Monstruos mexicanos* (2nd ed.). Alas y Raíces. <https://alasyraices.gob.mx/ebooks/MONSTRUOSMEXICANOS.pdf>
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1977). Mito y significado. Las conferencias de Massey. *Alianza*. Disponible en: https://redpaemigra.weebly.com/uploads/4/9/3/9/49391489/levi_strauss_-_mito_y_significado.pdf
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. https://ses.unam.mx/docencia/2018I/LeviStrauss1997_EIPensamientoSalvaje.pdf
- Limón, S. (2009). Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexicana. (2 ed.) *CIALC-UNAM*, (304-309). Disponible en <http://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n55/n55a15.pdf>
- Lizama, V. (2018). Tzompantli, ideal para aliviar el dolor de muelas y el insomnio. *Reporteros Hoy*. <https://reporteroshoy.mx/wp/tzompantli-ideal-para-aliviar-el-dolor-de-muelas-y-el-insomnio.html>

- López-Austin, A. (2006). Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana. Recuperado de <https://antropologiawordpress.files.wordpress.com/2016/11/321617304-los-mitos-del-tlacuache-pdf1.pdf>
- López, A., Encabo, E., Moreno, C., Jerez, I. (2003). Cómo enseñar a través de los mitos. La Didáctica de la Lengua y la Literatura en una fábula alegórica. *Didáctica. Lengua y Cultura*, 15, 121-138. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/DIDA/article/view/DIDA0303110121A>
- López, F. (2011). Recursos genéticos, conocimiento tradicional y derechos indígenas. En Argueta, Villamar, A. Corona, M.E., Hersch, P. (Coord.) *Saberes colectivos de dialogo de saberes en México*. UNAM. 449-468
- López, F. (S.f.). Saqueo de la naturaleza y el conocimiento (des)regulación internacional de los recursos genéticos y el conocimiento indígena y su impacto en la legislación mexicana. 273-308. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2252/15.pdf>
- López, M. (2018). Matriz de tierra, matriz de mujer: la sexualidad prehispánica. *La Jornada del campo*, (129). Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2018/06/16/cam-matriz.html>
- Lorandi, A.M. (2012). ¿Etnohistoria, antropología histórica o simplemente historia? *Memoria Americana*, 20(1), 17-34. <https://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/memoria-americana/article/view/1960/1655>
- Mann, M. (2006). El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismos y resultados. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, (5), 1-43. https://www.researchgate.net/publication/28317739_El_poder_autonomo_d_el_Estado_sus_origenes_mecanismos_y_resultados
- Martí, S. (s.f.). Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn02/019.pdf>

- Martínez, C. (1976). La etnohistoria: un intento de explicación. *Anales de antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM*, 13(1), 161-184.
<http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/issue/view/26/showToc>
- Martínez, L. (2007). Graduación de Dificultad para Cavidades. *Apuntes técnicos de Categoría de nivel principal o raíz*. Grupo de Exploraciones Subterráneas Sociedad Excursionista de Malaga. <http://www.espeleomalaga.com/apuntes-tnicos-mainmenu-66/51-graduacin-de-dificultad-para-cavidades>
- Martínez, J. (2010). Eso que llaman comunalidad. En Alma R. Espíndola Galicia y Silvia M. Zúñiga Arrellanes (Coord.) Editorial Colección de Diálogos Pueblos Originarios de Oaxaca.
- Martínez J. y Murillo, D. (2017). Cosmovisión de los Pueblos Indígenas de México. Comisión Nacional del Agua. México. Disponible en https://www.imta.gob.mx/biblioteca/libros_html/agua-cosmovision/Agua_en_la_Cosmovisi.pdf
- Martínez, J. (2019). *La inmortalidad en el antiguo Egipto*. Luciérnaga. https://www.planetadelibros.com/libros_contenido_extra/40/39452_La_Inmortalidad-en-el-antiguo-Egipto.pdf
- Martínez, L., Ceceñas, P. y Martínez, D. (2017). *La etnografía virtual*. Red de Durango de investigaciones educativas. <http://www.redie.mx/librosyrevistas/libros/etnografiavirtual.pdf>
- Martínez, R. (2011). *El nahualismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011, 650 p. (Serie Antropológica, 19). <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/el/nahualismo.html>
- Masferrer, E. (2004). *Totonacos*. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. Disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/12590/totonacos.pdf>

- Mateo, E. (2004). La recuperación de la memoria: la historia oral. *Revista TK*, (16), 123-144. <http://www.asnabi.com/revista/tk16/21mateo.pdf>
- Mateo, J. y Bollo, M. (2016). La Región como Categoría Geográfica. Universidad Autónoma de México; CIGA. Morelia, Michoacán.
- Mendoza, J. (S.f). El transcurrir de la memoria colectiva: la identidad. En Meyer Eugenia y Oliver Alicia de Bonfil (Ed.) *La historia oral, origen, metodología, desarrollo y perspectivas*. INAH. México.
- Molpeceres, S. (2016). Mito y cultura popular. En Molpeceres, Arnáiz, S. (Coord.) *El Futuro del Pasado: revista electrónica de historia*, (7), 31-33. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6157991>
- Montero, I. A. (2004). *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. CONAFOR. <http://www.montero.org.mx/otros/atlas.pdf>
- Montúfar, A. (2015). El copal: resina sagrada prehispánica y actual. En B. Albores-Zarate (Coord.), *Flor-Flora: su uso ritual en Mesoamérica* (Pp. 83-96). El Colegio Mexiquense, A.C. http://ceape.edomex.gob.mx/sites/ceape.edomex.gob.mx/files/FLOR_FLORA_WEB_1.pdf
- Morante, R. B. (2000). El universo mesoamericano conceptos integradores. *Desacatos*, (5), 31-44. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900503>
- Moreno, D. (2013). *Xí'abajob y Wäyob: espíritus del mundo subterráneo. Permanencia y transformación del nahualismo en la tradición oral Ch'ol de Chiapas*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Archivo digital. <http://132.248.9.195/ptd2013/octubre/0703971/Index.html>
- Mörner, M. (1992). Historia social hispanoamericana de los siglos XVIII y XIX: algunas reflexiones en torno a la historiografía reciente. *Historia Mexicana*,

42(2), 419–471. Recuperado a partir de <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2225>

Mundo Nuestro. (2013). Zempoala: el río de la pasión geológica. <https://mundonuestro.e-consulta.com/index.php/feed/item/resena-fotografica-del-rio-zempoala>

Muñoz, C. y Chávez, M. (2018). Sustentabilidad del territorio desde las juventudes nahua de Xochitlán de Vicente Suárez, Puebla. Coords. Hernández, N. Ruelas, L. y Nava, M. *Sustentabilidad del desarrollo: desafíos y propuestas* (pp.31-50). Secretaría de Educación de Veracruz.

MXCITY. (2020). Disponible en: <https://mxcity.mx/2020/09/sabes-a-que-se-refieren-las-palabras-petacas-huacales-y-mecapales/>

Najera, M.L. (2012). El mono y el cacao: la búsqueda de un mito a través de los relieves del grupo de la serie inicial de Chichén Itzá. *Estudios de Cultura Maya*, XXXIX, 133-172. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/2813/281323561005.pdf>

Najmanovich, D. y Lucano, M. (2008). Epistemología para principiantes: pensamiento científico. Metodología de la investigación. Buenos Aires: Era Naciente. Disponible en: <https://psicologiaparaterceros.files.wordpress.com/2012/08/najmanovich-denise-epistemologia-para-principiantes1.pdf>

Naturalista. (S.f.). Maquique (*Cyathea fulva*). Disponible en: <https://www.naturalista.mx/taxa/207486-Cyathea-fulva>

Navarrete, F. (2019a). El lugar de las Siete Cuevas. *Revista de la Universidad de México Orígenes. Dossier*, pp. 79-86. <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/fee6a018-6af7-4354-a7e0-649b9933a9a8?filename=el-lugar-de-las-siete-cuevas>

Navarrete, F. (2019b). Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México: los altépetl y sus historias. *Repositorio Institucional Históricas UNAM*, 515-

523 Disponible en
https://ru.historicas.unam.mx/bitstream/handle/20.500.12525/251/539_R_08_historicidad_c.pdf?sequence=5&isAllowed=y

Ordaz, D. (2019). Memoria en espiral: un encuentro con el señor de las maravillas. *Planisferio*. Disponible en: <http://www.planisferio.com.mx/memoria-en-espiral-un-encuentro-con-el-senor-de-las-maravillas/>

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2008). Expediente técnico. Ceremonia Ritual de Voladores. Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial. <https://sic.cultura.gob.mx/documentos/1293.pdf>

Ortega, J. (1970). Ideas y creencias (10^a ed.). *Revista de Occidente, Colección el Arquero*. <https://www.acheesil.com/wp-content/uploads/2009/10/ortega-y-gasset-ideas-y-creencias.pdf>

Ortega, J. (2000). Los horizontes de la geografía. Teoría de la geografía. *Ariel*. Barcelona, España. Disponible en: https://www.academia.edu/38728423/Jose_Ortega_Valcarcel_Los_Horizontes_de_La_Geografia_Teoria_de_La_Geografia

Ortiz, A. (1987). La historia como saber popular: entrevista a Andrés Aubry. *México Indígena*, (16), 8-12.

Páramo, O. y Medina, F. (2019). Las grandes pirámides de Mesoamérica están orientadas según el calendario. Núm. 5,129. Gaceta UNAM. Órgano Informativo de la Universidad Nacional Autónoma de México. <https://www.gaceta.unam.mx/las-grandes-piramides-de-mesoamerica-estan-orientadas-segun-el-calendario/>

Peralta, M. (2018). *Pasos para hacer un mural comunitario*. El Universal. <https://www.eluniversal.com.mx/periodismo-de-investigacion/cuales-son-los-pasos-para-realizar-un-mural-comunitario-participativo>

- Pérez, M. L. y Argueta, A. (2011). Saberes indígenas y diálogo intercultural. *Cultura científica y saberes locales*, 5 (10), 31-56.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v5n10/v5n10a2.pdf>
- Pérez, J.M. (2001). La etnohistoria en México. *Desacatos*. 103-110. Disponible en:
<https://www.redalyc.org/pdf/139/13900707.pdf>
- Pierre, G. (2015). Interactuando con las cosmovisiones. En Wiens, V. (Ed.), *La Iglesia en Misión. Perspectivas de Hermanos Menonitas Globales Sobre la Misión en el Siglo XXI*. (pp). Mission de Abbotsford. Recuperado de
<https://www.icomb.org/wp-content/uploads/2018/08/19-Interactuando-con-las-Cosmovisiones.pdf>
- Plan de Desarrollo Municipal Atlequizayán 2018-2021. (S.f.). Atlequizayán H. Ayuntamiento 2018-2021. Disponible en:
<https://planeader.puebla.gob.mx/pdf/Municipales2020/Atlequizay%C3%A1n.pdf>
- Price, M. (1998). Las montañas: ecosistemas de importancia mundial. *Revista Internacional de silvicultura e industrias forestales*, 49.
<http://www.fao.org/3/w9300s/w9300s03.htm#las%20monta%C3%B1as:%20ecosistemas%20de%20importancia%20mundial>
- Pueblos América. (S.f.). Ignacio Allende (Concepción). Disponible en:
<https://mexico.pueblosamerica.com/i/ignacio-allende-concepcion/>
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.4 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [27 de junio de 2021].
- Restrepo, R. (2012). Cosmovisión, pensamiento y cultura. *Revista Universidad EAFIT*, 34(111), pp. 33-42. Recuperado de

<https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/revista-universidad-eafit/article/view/1103>

Restrepo E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envi3n editores. Departamento de Estudios Culturales Pontificia Universidad Javeriana. Bogot3.

Rivera, L. (2011). La pir3mide de Cholula como microcosmos. *Escritos Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, (44), 167-190. http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/52/1/08%20Ligia%20Rivera%20Dominguez.pdf

Rodr3guez, J.C., Bezerra, L. y Dos Santos, M. C. (2019). Lengua, lenguaje e identidad cultural en el contexto cubano. *Revista HISTEDBR On-line*, 19, 1-15. https://www.cervantes.es/imagenes/file/biblioteca/situacion_espanol/cuba_espanol.pdf

Rom3n, M.T. (2010). La monta3a y su impronta en las grandes tradiciones de sabidur3a de la Antigüedad. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, (23), 43-60. <http://revistas.uned.es/index.php/ETFII/article/view/1760/1639>

Romero, A.T. (1999). Mesoam3rica; historia y reconsideraci3n del concepto. *Ciencia Ergo Sum*, 6, (3), 233-242. <https://www.redalyc.org/pdf/104/10401602.pdf>

Saint, C., Zetina, J., Almendros, L., y Gonz3lez, F. (2005). Elementos para el estudio del cerro de la cruz como lugar de culto. *Bolet3n americanista*, (55), 241-259. Recuperado de <https://raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/99139>

Salazar, M. (2012). *Parteras y protestantismo: una aproximaci3n a Zongozotla, pueblo totonaco de la Sierra Norte de Puebla*. [Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropolog3a e Historia].

- Sarmiento-Santiago, A. (2009). Un ejemplo de Cosmovisión Indígena: "Xokge". *Blog de la UVI*. <https://www.uv.mx/blogs/uvi/2009/12/05/un-ejemplo-de-cosmovision-indigena-xokge/>
- Secretaría de Desarrollo Social. (2013). Atlequizayan. Unidad de Microrregiones. Cédulas de Información Municipal. Recuperado de: <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=nacion&ent=21&mun=080>
- Secretaría de Desarrollo Social. (2013). Zongozotla. Unidad de Microrregiones. Cédulas de Información Municipal. Recuperado de: <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=nacion&ent=21&mun=215>
- Stresser-Péan, G. (Ed.) (2011). *El Sol-Dios y Cristo: La cristianización de los indios en México vista desde la Sierra de Puebla*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. Disponible en <https://books.openedition.org/cemca/2264>
- Suárez, V., Suarez Quezada, M., Oros Ruiz, S., y Ronquillo De Jesús, E. (2020). Epidemiología de COVID-19 en México: del 27 de febrero al 30 de abril de 2020. *Revista clínica española* 220 (8), 463– 471. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.rce.2020.05.007>
- Subirats, E. (2012). Mito, magia, mimesis. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (15), 31-66. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81429124003>
- Taracena, A. (1999). Región e historia. *Desacatos*. (10). Disponible en: <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1272/1120>
- Tavárez, D. y, Smith, K. (2001). La etnohistoria en América: crónica de una disciplina bastarda. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*. 11-20. 10.29340/7.1394. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/320609903_La_etnohistoria_en_America_cronica_de_una_disciplina_bastarda

- Tintaya, P. (2014). Sentido de convivencia y construcción de saberes válidos. *Lecturas en Psicología*, 31 (57), 31-57. Disponible en: http://www.scielo.org.bo/pdf/rip/n12/n12_a03.pdf
- Torres, M., Ramírez, B., Juárez, J., Aliphath, M. y Ramírez, M. (2020). Buen vivir y agricultura familiar en el Totonacapan poblano, México. *ICONOS Revista de Ciencias Sociales*, XXIV (68), 135-154. <https://doi.org/10.17141/iconos.68.2020.4065>
- Trejo, L. (2000). *La esposa-perro mesoamericana, Análisis del mito de origen de Zongozotla, una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla* [Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia] https://www.academia.edu/11900747/La_esposa_perro_mesoamericana_An%C3%A1lisis_del_mito_de_origen_de_Zongozotla_una_comunidad_totonaca_de_la_Sierra_Norte_de_Puebla
- Universidad Autónoma Metropolitana. [UAM]. (2015). Promueve la uam el rescate de las bromelias utilizadas naturalmente para combatir la diabetes. *Boletines UAM*, (106). <https://www.comunicacionsocial.uam.mx/boletinesuam/106-15.html>
- Urquijo, P. (2009). Tlaloque: dioses de los cerros y las lluvias. *ResearchGate*. <https://www.researchgate.net/publication/339054004>
- Yampara, S. (2016). Reemergencia del Suqqa: paradigma, filosofía de vida, alternativa al simeka, cuajadera del cambio climático. *Intersticios De La Política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 5(10), 109-139. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/15592>
- Yoneda, K. (2017). Reflexiones en torno de la flora en el Mapa de Cuauhtinchan. En B. Albores (Coord.), *Flor-Fauna: su uso ritual en Mesoamérica*, (pp. 45-82). El Colegio Mexiquense, A.C. http://ceape.edomex.gob.mx/sites/ceape.edomex.gob.mx/files/FLOR_FLORA_WEB_1.pdf

- Valdez, V. (2014). *Campesinos cafecultores de Zongozotla ante la variabilidad climática en la Sierra Norte de Puebla: reflexiones sobre su agencia y vulnerabilidad multidimensional* [Tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco].
http://dcsh.xoc.uam.mx/podr/images/Tesis/Maestria/Valdez_Perez_Veronica.pdf
- Vara, J.L. (2008). Cinco décadas de Geografía de la percepción. *Ería*, 77. Pp. 371-384. Disponible en:
<http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/prunier.delphine/geoPercepcion-VaraMunoz.pdf>
- Vargas, G. (2010). La cosmovisión de los pueblos indígenas. 107-126. Recuperado de
https://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/05COSMOVISION.pdf
- Wright, D. (2012). La transdisciplina, la historia y la etnohistoria. *Academus*. 4. 8-12. Disponible en:
https://www.researchgate.net/publication/293489982_La_transdisciplina_la_historia_y_la_etnohistoria
- Zires, M. (1994). A partir del mito de Lévi-Strauss consideraciones sobre la producción mítica y cultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, V, (015), 35-57. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/316/31601503.pdf>