

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla



Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Antropología Social

***“Xalakkakiwin”*: lo que es del monte en la territorialidad totonaca desde la cosmovisión agrícola en Santiago Ecatlán, Puebla.**

Que para obtener el grado de

Licenciado en Antropología Social

Presenta

Manuel David Bautista Domínguez

Directora: Dra. Mayra Angélica Correa de la Garza

Lectores: Dra. Rosalba Ramírez Rodríguez

Dr. Sergio Enrique Hernández Loeza

Agosto 25, 2025.



Dedicatorias

A mis padres, Fabian y Nancy.

A mi mami Guille y mi abuelo Benicio.

A todos los amigos, mamás, papás, adolescentes, “tatas” y “nanas” de Santiago Ecatlán por contarme “cuentos que no son cuentos”.

Kinatlatna, Fabian chu Nancy.

Nchu kintse Guille nchu kintata Benicio.

Paks kintalapaxkinin, natséna, natlatna, lakg'kgawasan chu laksumajan, “laknatatána” chu “laknanána” xalak Santiago Ecatlán xpalakata kilitakgalhchiwinankgolh “xtalakapastaknikan tuku nilikátalakpuwan”.

Agradecimientos

Al clima, la atmosfera de mi entorno y mi aventura por la ingeniería forestal que despertaron en mí el asombro por los montes-bosques, pues la inspiración e inquietud que arrastró consigo lo visitado y vivido. Tras mi encuentro con la antropología, pareció guardar consigo la curiosidad y la inmensidad de preguntas inconcebibles sobre cómo mi entorno se vincula conmigo. Mas, no hay paraje tan habitable en mi memoria como crecer con mi mami Guille, quien es para mí la flor de la tristeza, floración y la melancolía. Quizá sea el secreto que esclarece muchas escenas de mi vida y se desprende en lo que hago y como lo hago.

El resultado de mi trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de las personas que mencionaré a continuación, a quienes extiendo mi total gratitud.

Primero, quiero dar gracias a la Dra. Mayra Angélica Correa de la Garza, tutora de esta tesis, quien bajo su tutela me guio y me orientó en el proceso de investigación, desde los primeros semestres hasta el último. Le agradezco esas tardes de trabajo y tutoría que excedían las establecidas, a pesar de mi tendencia a repetir ideas y empezar de nuevo.

Siguiendo esta línea, quisiera agradecer a la Dra. Rosalba Ramírez Rodríguez y Dr. Sergio Enrique Hernández Loeza, quienes estuvieron presentes en mi formación como antropólogo, fungieron como lectores de esta tesis y me aportaron visiones y comentarios muy enriquecedores.

Esta investigación no sería posible sin la cooperación de la población de Santiago Ecatlán, en primer plano, a mi abuelo Benicio y mi abuelita Naty con quienes he convivido desde pequeño y son acompañantes únicos, aun cuando decidí preguntar cosas como antropólogo. Gracias a todas las convivencias que tuve con mis abuelos al comer, que me permitieron reestructurar lo que creía que era, sobre el ser un *luwan*-alguien de fuera.

Quiero agradecerle a mi tío Héctor por hablar conmigo y ayudarme con mi investigación por tomarse el tiempo dentro de las desgastantes jornadas de trabajo. A todos los amigos de la familia que fueron mi primer acercamiento, por darse unos minutos y hablarme del pueblo. A mi prima Mariana por esas tardes de reflexiones y pláticas sobre la vida y el Señor del monte, quien es una presencia muy valiosa para mi vida. A mi prima Xanat que entre recorridos nos reconocimos, hablamos del respeto y autoconocimiento de ser parte del pueblo y de la familia. A Elideth y Onesima por ayudarme con las aproximaciones en totonaco y

aprender bastante de la cultura del pueblo, por acompañarme y notar interés en mi investigación y conectarme con más personas, siempre les estaré agradecido.

No hay espacio suficiente para hablar de lo importante que es mi papá en este trabajo. Para ti, Fabian Bautista que desde tu apoyo intelectual y tu paciencia nos pudimos redescubrir. Enaltezco tu presencia en mi vida desde las heridas de ser “totonaquero” hasta el orgullo de la potencialidad de hacer mundos diferentes. A ti por esas tardes de interminables pláticas sobre diferentes temas, por entenderme y darme los ánimos para seguir escribiendo. Gracias por ser ese tipo de padre, que me permitió reflexionar mi papel de *luwan* en la investigación desde otra perspectiva. Ahora puedo contestarte, que no me siento ajeno a ustedes (mi familia), me reconozco como parte de un devenir étnico, lastimado y discriminado, desde el dolor y cansancio de esforzarte en ser como los otros- “sujetos del desarrollo”. Tal vez la respuesta está en ser diferente, en usar la cultura para crear otras formas de habitar el mundo, eso eres para mi papá, creación en expansión. No me alcanzará el espacio para hablar de tu presencia en mi como investigador, de tus ansias de saber y por habérmelas adherido. Este trabajo no tendría esta profundidad ni intimidad de no ser por ti, por ayudarme con las traducciones, por explicarme la complejidad del lenguaje y la cultura, por descubrir nuevos senderos y construir en conciencia nuevas experiencias al saber más sobre *Kiwikgolo*, el Señor del monte. Gracias, papá, por darme la posibilidad de no paralizarme y no ser dominado por seres poderosos (físico- espirituales).

Agradecimientos del corazón.

Cuidad de Puebla, México.

Mayo del 2025.

Índice

Introducción.....	11
Capítulo I.- El monte y la territorialidad en las ciencias sociales: Estado de la cuestión y marco teórico.	25
I.1 Punto de partida: el cerro y el monte.....	25
1.1.1 El monte en la etnoterritorialidad de las comunidades indígenas	26
1.1.2 Los guardianes del monte en contextos indígenas	28
1.1.3 Los cerros en la cosmovisión mesoamericana.....	32
1.1.4 El papel de las características ecológicas en la construcción de la territorialidad en diversos contextos.....	33
1.1.5 Estudios sobre los cerros en la territorialidad en Puebla	37
1.1.6 Estudios sobre el monte en la cosmovisión en el Totonacapan Poblano	39
I.2 Territorio como construcción social	47
1.2.1 Cosmovisión y observación de la naturaleza	53
1.2.2 El monte como atmosfera cultural.....	59
Capítulo II.-Contexto etnográfico de Santiago Ecatlán.....	63
II. 1 Características ecológicas de Santiago Ecatlán	64
II.2 Santiago Ecatlán: La población	65
II.3 Organización político-social. Las familias	66
II.4 Vivienda	68
II.5 Actividades económicas.....	68
II.5.1 Trabajo remunerado y comercio	69
II.5.1.1 La caza.....	71
II.5.2 Agricultura y el ciclo de la tierra.....	73
II.5.2.1 El desmonte.....	74
II.5.2.2 Agricultura del Maíz.....	76
II.5.2.3 Caficultura	79
II.5.2.4 Trabajo agrícola- <i>Taskujut</i>	82
II.6 El territorio agrícola	85
II.6.1 El chilar- <i>Kapinin</i>	85
II.6.2 Lo que hay en el Maizal - <i>kalankakuxi</i>	87
II.6.3 Lo que hay en el cafetal	90
II.6.3.1 Transiciones arbóreas y vegetales.....	93

II.7 Salud y la medicina tradicional.....	97
II.8 El cuerpo humano en la cosmovisión de los totonacas de Ecatlán	97
Capítulo III.- La cosmovisión agrícola en la territorialidad de Santiago Ecatlán.	104
III.1 Modelo de territorialidad de Santiago Ecatlán	106
III.1.1 El límite simbólico. Los huesos como protectores.....	106
III.1.2 <i>Sikula</i> -La iglesia	107
III.1.3 El cerro	108
III.1.4 <i>Slinkit</i> la oquedad del agua: los manantiales.....	109
III.1.5 Los ranchos	110
III.2 Los Dueños del territorio y el <i>tapalajni</i>	111
III.2.1 Santiago Apóstol: “guardar respeto”.....	114
III.2.2 <i>Takanin</i> en relación entre el ser humano y la naturaleza	116
III.2.3 <i>Jukilu</i> : La serpiente del maíz.....	118
III.2.4 <i>Masipijna</i> : el Dueño del cerro	120
III.2.5 <i>Xaluchuchut</i> : El dueño del agua.....	122
III.2.6 <i>Aksinin</i> : el sonido del mar.....	123
III.2.7 Dueños en el territorio: Desde las cartografías	128
Capítulo IV. –La atmosfera cultural del monte- <i>Kalankakuin</i>	132
IV.1 <i>Xalakkalankakuin</i> - lo que hay en el monte	133
IV.1.1 Las plantas de monte: características y usos	134
IV.1.2 Los árboles del monte y la temporalidad.....	137
IV.1.3 Asociaciones vegetativas.....	139
IV.1.4 Animales del monte.....	144
IV.1.5 Los parches del territorio: De ranchos a montes	148
IV.2 Monte simbólico: “Debe haber árboles que no conozco”	151
IV.2.1 <i>Kolokiw</i> : El árbol viejo	154
IV.2.2 <i>Kiwikgolo</i> : características generales y entidad del Monte	159
IV.2.3 <i>Kiwikgolo</i> un campesino totonaquero.....	160
IV.2.4 El sonido y las apariciones de <i>Kiwikgolo</i>	161
IV.2.5 Los duendes- <i>Taskgoyot</i> : donde encontrarlos.....	164
IV.2.6 El <i>Kalipequa</i> : lugar peligroso	165
IV.2.7 Ser dominado: Sentir mucho miedo- <i>akgjahlmaniyan</i> - <i>makgtsankgeyan</i>	166
IV.3 El monte en la cosmovisión totonaca: Reflexiones finales	169
IV.4 <i>Kiwikgolo</i> : Una representación visual de una entidad etérea	171

Conclusiones	174
Bibliografía	178

Introducción

Nitlan, kinkalakkuilikgonitan xtapuwankan luwanan

No está bien, los mestizos nos pusieron sus pensamientos encima de nosotros

(Abuelo Manuel Bautista, habitante de Santiago Ecatlán, 1960).

Cuando entra en conflicto la diferencia de concepciones sobre la naturaleza que podría denominarse violencia epistémica, debido a la desvalorización de la diversidad de conocimientos, retomo la expresión del concepto en totonaco *Kinkalankuilahgon* ("están sentados sobre nosotros") y ha provocado que las narrativas (conocimientos) locales y las formas de habitar el territorio sean vistas como incompletas o atrasadas. Esta expresión tiene una denuncia histórica que expresa inconformidad. Fue explicada por mi familia paterna, para representar como la gente del pueblo, en acciones y pensamiento no "puede mandarse sólo" si no hay una estructura de poder que "manda", puede ser entre figuras como el "rico", el *luwan* o mestizo, o personas poderosas de pueblos vecinos:

Kinkalankuilahgon es cuando el poderoso, ellos dicen qué sí y qué no podemos hacer, nos tienen oprimidos y reprimidos. No nos dejan crecer, no nos dejan ser porque están encima de nosotros, nos tienen dominados (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

El no dejar ser, lo relaciono con la existencia de concepciones de naturalezas jerarquizadas, (que las ve como utilitarista y las separa de otras de formas de vida) donde se ve como incompleto al conocimiento de la comunidad, transmitido de generación en generación, por lo que ha sido desacreditado bajo lógicas de dominación. Esta presión genera una sensación de estar "perdidos" o "dominados", no solo física o económicamente, sino también en el plano del pensamiento, donde las formas locales de conocer y hacer el mundo se ven sometidas a juicio y burla, incluso por miembros de la propia comunidad. Sin embargo, las historias que "parecen cuento, pero que no son cuento", no solo se quedan en la creencia para algunos, sino que son transmitidas en círculos íntimos como un acto de confianza y reciprocidad. Estas narrativas, que hablan sobre monte, los seres sobrenaturales que en él habitan, es un espacio intelectualizado, reflexionando desde generaciones. Sus narrativas son más que cuentos, son clave para comprender la cosmovisión y un modelo territorial en Santiago Ecatlán.

En agosto del 2022, cuando inicié los acercamientos en la comunidad de Santiago Ecatlán con la idea de profundizar en la concepción del monte. Se trata de un territorio habitado por grupos campesinos, migrantes y profesionistas, mayormente de origen “totonaquero”-como se autodenominan algunos miembros por hablar “totonaco”¹ y pensar de forma “totonacamente”-. De modo que, entre la diversidad de miembros de la comunidad que se autoadscriben como totonacos, este acercamiento se centró en las personas cuya historia se relaciona con el trabajo agrícola, producto de un devenir histórico relacionado a la práctica agrícola de maíz y el café. Aunque algunos de la comunidad no se adscriben directamente con el campo, pero existe una vinculación histórica con este tipo de trabajo.

Los primeros acercamientos a la caficultura surgieron a partir de las transformaciones e intervenciones que el ser humano realiza en su entorno al dedicarse a esta actividad. En mi caso, este interés está estrechamente ligado a mi familia paterna, quienes se dedican al cultivo del café, lo que me ha permitido conocer de cerca las dinámicas y saberes asociados a esta práctica. En el cafetal, se establece una relación compleja entre las especies presentes, las preferencias de los cultivadores y el consumo familiar, lo que da lugar a una diversidad de plantas que coexisten en este espacio productivo. Entre ellas, los árboles ensamblados en el entorno. Se conocen aquellos que benefician al café por su interacción con el cultivo, como el *kalam* en totonaco, conocido en español como chalahuite. Este árbol, símbolo de la caficultura en la región, es comúnmente utilizado como sombra para las plantas de café. Su presencia no es casual: alguien decidió plantarlo, integrándolo en una dinámica de trabajo

¹ Existen diversas posturas sobre la denominación del grupo étnico, entre ellas se encuentra “pueblo tutunakú” que retoma la “Norma de escritura de la lengua tutunakú (totonaco) (2017)”, elaborado por docentes bilingües de Puebla y Veracruz, y está sujeto a diversas interpretaciones lingüísticas y políticas. En este caso, se trata de un vocablo que se dice proviene de la propia lengua, compuesto por dos unidades léxicas: *tutu* (tres) y *nakú* (corazón), cuyo significado sería “hombres de tres corazones”. Esta denominación hace referencia a los tres centros de relevancia política para el pueblo tutunakú: Yohualichan, Cempoala y El Tajín. En este trabajo se retoma la denominación “totonacos” ya que es la expresión utilizada por los pobladores de Santiago para referirse a sí mismos, siendo que no utilizan mucho la palabra tutunakú. Usada con cada vez más frecuencia por algunos jóvenes, sobre todo por la carga despectiva que se le inscribe al referirse como “totonaco”, que se vincula a “naco”. Por otra parte, la escritura de todas las expresiones en totonaco que aparecen a lo largo de la tesis se basa en la variante y la forma en la que lo hacen las personas de la comunidad, ya que la comunicación entre ellos llega a trascender hasta los medios digitales (WhatsApp, mensajes, redes sociales, etc.).

donde el “cuidado” y el “descuido” del cafetal marcan diferencias. Las idas a chapear, el mantenimiento periódico y hasta la comparación entre quienes mantienen su terreno limpio y quienes lo dejan descuidado reflejan distintas maneras de relacionarse con el cafetal. Estas prácticas, más que meros actos de mantenimiento, expresan visiones particulares sobre el trabajo, la producción materializados en el territorio, son lugares interpretados y leídos.

Estas representaciones del trabajo agrícola y su compleja relación entre el ser humano y las plantas, aproximadas por medio del trabajo agrícola, muestran una relación de conocimientos que influyen en la construcción de su entorno. Se transforma a través de ciertos intereses y de correlaciones entre plantas, como pasa con el café de sombra y los árboles que se dejan ahí. En contraparte, existen áreas en el territorio que no son trabajadas, algunas por decisión propia dado que, son espacios sagrados o están dedicadas a mantener el monte, otras por las movilizaciones de personas a la ciudad o al extranjero, por el desinterés de los hijos en el campo, que provoca el “descuido” de los terrenos incluso por décadas, así como el cambio de forma de trabajo, es decir, cuando los ranchos se vuelven montes. Estos motivos han influido en la transformación de estos entornos, a los que se le da el nombre de monte o *Kalankakuin*² en totonaco. Lo cual da cuenta que para los habitantes de Ecatlán el trabajo agrícola establece la diferencia y las características entre las áreas trabajadas, que se conocen como rancho, y las que no, que se conocen como monte. Esta última zona, en particular, se percibe como un espacio “no trabajado”, un lugar donde la intervención humana es mínima o nula. Es un espacio donde no se ha sembrado o intervenido, lo que lo distingue de las áreas cultivadas que, mediante la acción agrícola, son organizadas y gestionadas según las necesidades humanas.

En esta perspectiva, el monte dentro de la cosmovisión, por lo tanto, tiene su propio ecosistema sin interrupción humana, donde las plantas, animales y entidades espirituales siguen su propio ritmo, ajenos a las directrices humanas. Es percibido como lo no domesticado, un lugar que alberga la latencia de posibilidades: encuentros inesperados con

² *Kalankakuin*: Se traduce como “lugar de árboles grandes”. En la vida cotidiana se usa para referirse al “monte grande”. En términos lingüísticos se explica que se compone de dos palabras: *ka*, - (que significa lugar) y *lankakuin*-, que significa- (gran monte).

seres, plantas, animales o entidades supra-humanas como *Kiwikgolo*³ o los duendes. Es un espacio peligroso, que oscila entre lo conocido y lo desconocido, lo posible y lo oculto. Mientras que en el rancho la incidencia humana es constante, en el monte permanece un estado diferente, donde las fuerzas naturales y espirituales están en constante interacción, fuera del control humano directo. Esta diferencia entre el rancho y el monte subraya la relación dinámica entre el trabajo humano y el entorno natural en la cosmovisión totonaca. Por tal motivo, la idea simbólica de lo que es el monte se ve influenciada por el trabajo agrícola, por ende, el proceso de volverse monte emerge una vez que el terreno se “descuida”, del mismo modo que existía un monte antes de que el terreno fuera aprovechado para ser área de cultivo, aspecto que lo ancla en el ciclo agrícola. Es así como surge una primera pregunta ¿Cuáles son las particularidades de las zonas del territorio que se construye mediante la agricultura en Santiago Ecatlán?

La agricultura es un medio a través del cual los habitantes interactúan y modifican su entorno, pero siempre dentro de los marcos culturales que dotan de sentido al espacio, así los conocimientos se generan a partir de esa relación histórica empleada para la agricultura y su importancia para la subsistencia. Las personas que tienen un contacto histórico y presente agrícola generan modelos de entendimiento del entorno en el que el ser humano interactúa, es decir, poseen una base interpretativa estructurada, que se gesta y se reproduce en toda una serie de sistematización de pensamientos y conocimientos que dan vitalidad presente en la cosmovisión.

En este escenario, el territorio de Santiago Ecatlán está organizado en función de las actividades agrícolas que se desarrollan en él y sus diferentes zonas son concebidas en relación con lo que cada una tiene o no en comparación con otras. Es así como se divide en varias áreas clave: A) *kalankakuin* (monte alejado), B) cerro, C) *kakuin* (rancho), D) *kakuxin* (siembra de maíz), E) *ka'kapena* (cafetal), F) *kapinin* (chilar), G) solar o casa, y H) iglesia. La disposición y organización del territorio, como ya se mencionó, se marca en relación con las actividades agrícolas y se evidencia en el proceso de adaptación conocido como "desmonte", que consiste en transformar el monte en rancho, es decir, convertir el *kalankakuin* en *kakuin*. Este proceso se lleva a cabo mediante el corte de árboles, la quema

³ *Kiwikgolo*: Refiere al Señor del monte, Juan del monte o Dueño del monte. La etimología de palabra se compone de dos conceptos: *Kiwi*-, que significa- (árbol) y *Kgolo*- (que significa señor, adulto, recio o viejo).

de hierbas y el reposo de la tierra, marcando un momento clave en la relación entre los humanos y el monte. Así, el trabajo agrícola no solo organiza el espacio, sino que también refleja y materializa la interacción entre los seres humanos y su entorno dentro de la cosmovisión totonaca.

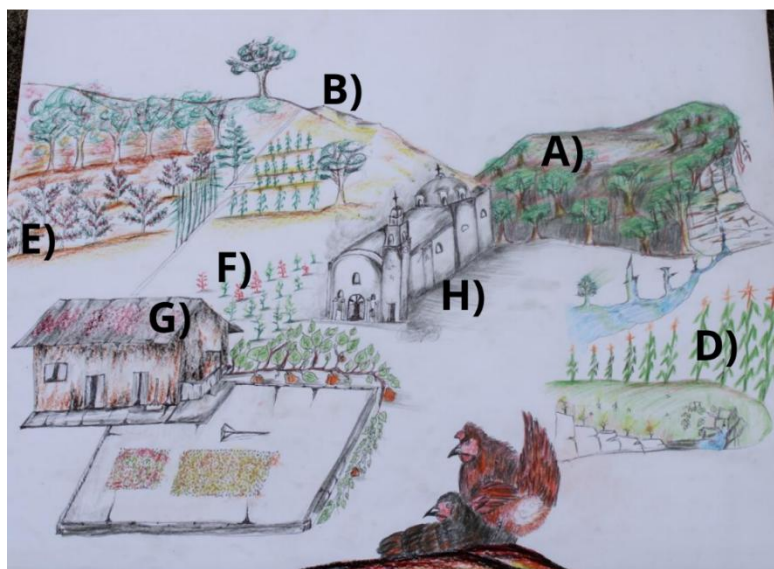


Foto 1. Cartografía de áreas del territorio desde la agricultura dentro de Santiago Ecatlán elaborada por Fabian Bautista, 2025. Manuel David Bautista Domínguez, 2025.

El monte como parte del territorio en Ecatlán es percibido como un espacio latente, que no se presenta de forma total, hay una característica que permanece oculta, la propia percepción de este espacio depende también de los usuarios que lo transitan. Ejemplo de ello es que los cazadores son considerados con “espiritualidad fuerte”, característica que implica que ellos pueden ingresar al monte sin verse afectados por lo que habita en esa zona. Además, se expresa que ellos saben cómo reaccionar ante peligros espirituales y físicos. Las construcciones sociales que se le atribuyen al monte (*kalankakuin*) como lugar peligroso (*kalipek'kua*) contribuyen a la elaboración de una especie de inmersión sociocultural atmosférica que identifica a esta zona. Estar en el monte para los habitantes implica un comportamiento específico, pues la percepción cambia al ser un sitio donde el ser humano interviene poco, se presenta como un sumergimiento simbólico-material en donde los organismos vivos están permeados por caracteres simbólicos, que bosquejan un escenario que antecede y produce al monte a nivel colectivo e individual, como una condensación de

reflexión, posibilidad andante entre lo que se conoce y lo que no, conjunto de ideas que se reflejan en la cosmovisión.

En esta investigación, el concepto de cosmovisión se utiliza como un modelo explicativo que permite comprender la relación entre el ser humano y la naturaleza, profundizando en las representaciones culturales que esta relación ha generado. Siguiendo a Broda (2018, p.4) la cosmovisión emerge de una conexión íntima que las sociedades establecen con la naturaleza, cimentada en su observación detallada. Este enfoque posibilita analizar los conocimientos agrícolas de tradición mesoamericana acerca del mundo natural en su contexto sociocultural, lo que permite situar al conocimiento sobre la naturaleza en relación con prácticas y creencias culturales. Esto es fundamental en Santiago Ecatlán, donde la agricultura y la recolección no son únicamente medios de subsistencia, sino también vías de conocimiento basadas en la relación con la naturaleza, que se proyectan en las representaciones acerca de entidades protectoras o guardianas de todo lo que hay en el monte, mismas que se expresan en narrativas que versan sobre Dueños o Reyes, guardianes de ciertos espacios naturales.

En el caso del monte su protector es conocido en totonaco como *Kiwikgolo* o “Juan del monte” en español. Es una figura poderosa, el guardián de los árboles y del entorno del monte, que se percibe como una presencia constante y activa, que trabaja y cuida del lugar. Esta creencia está vinculada con la profunda observación del entorno, pues en el monte estas entidades forman parte integral del mismo y su presencia regula el acceso y el uso del territorio, reforzando la idea de que el monte es un espacio que, si bien es proveedor, debe ser tratado con cuidado y respeto para evitar desequilibrios. Además, el monte desempeña un papel clave en la fertilidad del suelo, lo que lo convierte en un espacio esencial para la práctica agrícola, base de la subsistencia de la comunidad. Se observa entonces, que, al vincularse la agricultura con la construcción del territorio, la representación de las entidades también está marcada por el trabajo agrícola, es así como surge la siguiente interrogante ¿Cuáles es el vínculo que se establece entre la cosmovisión agrícola y el monte a partir de la caracterización de las entidades que se relacionan con este sitio en Santiago Ecatlán?

La cosmovisión de la comunidad totonaca es fundamental para comprender cómo se interpreta el monte dentro de un sistema complejo de valoraciones que determinan la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Según Johanna Broda (2018), esta cosmovisión surge

de una interacción estrecha entre la sociedad y el entorno natural, basada en una profunda observación de los fenómenos naturales (p. 4). Esta observación ha permitido a las comunidades desarrollar un saber práctico y espiritual que orienta su comportamiento y sus decisiones sobre el entorno, afectando la forma en que trabajan la tierra, cazan y se relacionan con las entidades que habitan el monte. Este estudio busca explorar cómo las prácticas agrícolas se relacionan con el monte y los saberes locales, la influencia que tienen en la configuración del espacio como algo más que un entorno físico, así como la conexión entre el monte y el rancho, convirtiéndose en un territorio cargado de significados culturales. El monte, entendido en este contexto como un espacio no domesticado, se configura a través de las prácticas agrícolas que incentiva la interacción entre los humanos y la naturaleza, proyectada en las creencias sobre las entidades supra-humanas que lo habitan, permitiendo la articulación de un sistema de territorialidad que refleja una cosmovisión agrícola integral. La investigación se estructura en torno a la siguiente interrogante: ¿Cómo influye la cosmovisión agrícola totonaca en la construcción simbólica del monte dentro de su modelo de territorialidad en Santiago Ecatlán?

Este trabajo parte de la siguiente hipótesis: El monte se comprende mediante la forma del ordenamiento territorial totonaca de la comunidad de Santiago Ecatlán, la cual está en íntima relación con el trabajo y la cosmovisión agrícola. En la explicación de su constitución, se implica tanto los elementos internos que lo integran, como los externos del territorio, por ello las particularidades del monte están sujetas a las características de otros lugares como lo son los campos de cultivo, es decir, el monte es el resultado del conjunto de creencias, ideas, representaciones y conocimientos agrícolas que históricamente han formado parte de su cultura. Resaltando al monte como una forma de proyección histórica de la agricultura.

La presente investigación tiene como objetivo general: Analizar la relación entre la cosmovisión agrícola con el monte como parte de su modelo territorial mediante el cual se comprende la proyección simbólica de la relación entre el ser humano y la naturaleza entre los totonacos de Santiago Ecatlán, para ello se plantearon tres objetivos particulares:

1. Describir etnográficamente el contexto donde se desarrollan las prácticas agrícolas de los totonacos de Santiago Ecatlán.

2. Identificar los elementos de la cosmovisión agrícola que modelan la territorialidad de Santiago Ecatlán y su vínculo con el monte.
3. Examinar las creencias, ideas y representaciones sobre el monte como resultado de la cosmovisión agrícola en Santiago Ecatlán.

Al análisis sobre la forma en la que el monte forma parte de la cosmovisión agrícola y del modelo de territorialidad parte de los planteamientos teóricos de la cosmovisión mesoamericana y del territorio simbólico. En general el fundamento central de esta investigación retoma los aportes de Alicia Barabas respecto a los etnoterritorios (2017), Gilberto Giménez con su propuesta sobre el territorio red (2007), Johana Broda con sus conceptos bases sobre cosmovisión y la observación sistemática de la naturaleza (2001a, 2018), López Austin con sus concepciones del cuerpo humano, centros anímicos y entidades anímicas (2008) y Emanuele Coccia con su concepto sobre atmosfera para profundizar en el monte (2017).

La investigación está fundamentada metodológicamente en la etnografía, entendida como una concepción y práctica de conocimiento que, como propone Rosana Guber (2012), “busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (p. 16). Esta aproximación permite captar las significaciones que el monte tiene para la comunidad totonaca de Santiago Ecatlán, siendo este el producto de una relación prolongada y cercana con el entorno y sus habitantes. Los resultados de esta investigación son fruto de una estadía prolongada que comenzó en 2022 y se sustentan en el trabajo de campo, el cual permite una relación estrecha entre los sujetos y el investigador. Como menciona Guber (2011), el trabajo de campo involucra lo que ella denomina “reflexividad”, en la que tanto el investigador como la comunidad participan activamente en la construcción del conocimiento. Esta reflexividad implica que el investigador se convierte en el principal instrumento de la investigación, integrando elementos culturales, personales, sociales y académicos en su perspectiva.

Además, el posicionamiento del investigador es dialógico y dependió de la apertura de los sujetos protagonistas de Santiago Ecatlán. En este sentido, el conocimiento se construye a partir de las interacciones y decisiones tomadas en el campo, en un proceso que reconoce tanto las limitaciones como las potencialidades que emergen de la relación entre el etnógrafo y la colectividad. Esta investigación se desarrolló en la territorialidad a la que pertenece mi familia paterna, donde fui reconocido por algunos de sus miembros como

*luwan*⁴, término expresado en totonaco. Si bien me resulta difícil comprender en su totalidad el significado dentro de la sociedad de Santiago Ecatlán, sé que este concepto está imbuido de una sensibilidad histórica particular. En la intimidad del hogar, al estar con mi familia paterna, el totonaco era la lengua de comunicación cotidiana. Durante mi infancia, siempre se habló en totonaco; sin embargo, me sentía como un externo al no entender lo que se decía. No entendía el motivo de las risas ni el contenido de algunas conversaciones.

Esa manifestación de extrañeza fue extendida porque ahora preguntaba “cosas” como antropólogo, y estoy agradecido con ellos por lo que me compartieron. En una ocasión, mientras indagaba sobre ciertos temas, me enfrenté a mis propias limitaciones con el totonaco, pues solo comprendo algunas palabras. Mi mayor apoyo y guía en esos momentos fue mi papá. Conversé con él sobre esa sensación de extrañeza y su respuesta me confrontó: “¿De verdad te sientes tan ajeno a nosotros?” Sus palabras me llevaron a reflexionar sobre lo que significa ser o no parte de la comunidad. Fue a través de él que escuché por primera vez la palabra *luwan*. Implica una conjunción de significados que yo entendí como esa persona que no entiende la sensibilidad de las personas que trabajan y modos de habitar en el pueblo, desde las creencias, las comidas, la forma de hablar e ir a los velorios a acompañar, por

⁴ Proviene del totonaco *luwa-*, que significa víbora y *luwan* se refiere a la denominación en plural. No obstante, su significado sociocultural se refiere a las personas que no pertenecen a la cultura comunitaria. Históricamente se ha relacionado este concepto a una cultura dominante no indígena. Se trata de personas que poseen el conocimiento y tienen posiciones de poder sobre la comunidad, expresadas en formas de maltrato y discriminación. Se establece una diferencia entre los “originarios” y los “otros”, externos que pueden o no tener tonos claros de piel. En este sentido, es una diferenciación cultural. Sin embargo, el término no se emplea para referirse a otras comunidades indígenas aledañas como las nahuas, sino principalmente a mestizos, especialmente aquellos que, por hablar fluidamente el español, pueden acceder a posiciones de privilegio en términos estructurales, aspecto que remite a su incorporación en espacios políticos y administrativos y no ser discriminados, haciendo referencia a modos de vida apegados a lo urbano integrados a modelos de desarrollo adheridos a la era neoliberal. En mi caso, me fue explicada la designación como *luwan* por mi familia paterna de la siguiente manera: “por ejemplo, tú, eres mi hijo, yo soy originario de acá. Lo primero es que te ven que no tienes las costumbres, las tradiciones, no dominas la lengua, o principalmente porque no naciste acá, eres un *luwan*. En medida de que te van aceptando te van quitando esa forma de llamarte de ese modo...es una forma de decir que a ti como persona te faltan aspectos para ser una persona como debes de ser.” (Fabian Bautista, habitante de Santiago Ecatlán, 2025).

mencionar algunos. Más tarde comprendí que eso tiene que ver con el *takaknin* (respeto), algo que se aplica en los modos de habitar y hacer mundo en la comunidad. La figura del *luwan* tiene una carga histórica de poder y disparidad entre los locales. Una expresión que esta adherida a la discriminación ejercida por los de afuera que se relaciona con el progreso impuesto por mestizos que no son indígenas, y vinculados a sus conocimientos, son valorados y jerarquizados respecto a los de la comunidad. Es inevitable cuestionar si habrá cambiado algo del *luwan* que soy respecto a lo que me comentan los “anteriores” (abuelos y abuelas), sobre esas figuras de autoridad que tenían poder sobre otros. Ahora tal vez me parezco a él por lo que pregunto y plasmo desde la ajenidad. Ser o no ser *luwan* es un reconocimiento que te da la comunidad dependiendo del comportamiento que tengas, en ocasiones como burla para resistir el atavío del poderoso. Entre lo que se plasma en la antropología y las gamas afectivas con mi familia, soy parte y desparte de algo. Pero tampoco quiero dejar de lado toda la asociación al *luwan*, pues sería desatender el privilegio que poseo al hablar de otros, el ambiente en que crecí y la inquietud de escribir de los demás. Es difícil para mí entender todo lo que encubre el ser *luwan* dentro de la sensibilidad de la comunidad.

La investigación es el resultado de las relaciones sociales que se establecen en el trabajo de campo y la información obtenida corresponderá a la forma en que algunos miembros de la comunidad se relacionan con un *luwan* y el no serlo. Cuando realicé entrevistas, muchos de los comentarios finales fueron: “Pregúntale a tu abuelo, para que veas que no te engaña”. Yo era reconocido por las relaciones de mi parentesco, entre los amigos y conocidos de mi familia, por lo que en esa dimensión “no era tan ajeno”. Lo anterior permitió acceder al universo conceptual del otro, donde se reconoce un vínculo especial con la comunidad cuyas implicaciones probablemente intervengan en la aplicación de las técnicas. El ser *luwan* tiene connotaciones que remite a un masculino extranjero o bien a un totonaco cuyas labores lo vinculan más con grupos ajenos al totonaco. En esta acepción, son percibidos en ocasiones como personas “mejores” a las que se les dirige con respeto, vinculadas con la imagen y modos de vida Occidentales. Finalmente, ambos sentidos de la palabra remiten al extranjero, no como persona alejada en términos espaciales, más bien como una persona que se desvincula de la cultura.

En el trabajo de campo se emplearon principalmente técnicas no directivas, que permiten acceder a los conocimientos locales desde una postura flexible y respetuosa. La

entrevista etnográfica, tal como la define Guber (2011), es “una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa de participación” (p. 70). Bajo esta perspectiva, estas técnicas permitieron aproximarse a las diversas concepciones que la comunidad totonaca de Santiago Ecatlán tiene sobre el monte, así como a las significaciones y representaciones que lo definen.

En algunos casos, las entrevistas se realizaron en totonaco, lo que facilitó la búsqueda de conceptos que expresaran de manera más precisa la construcción del territorio desde la cosmovisión. Este enfoque permitió acceder a una comprensión más cercana de cómo se estructura y percibe el monte en términos locales. Fue vital la ayuda de mi familia para la traducción de los conceptos en totonaco que permitieron mejorar la profundidad de la información. La aproximación que se tuvo respecto al totonaco fue gracias a la colaboración de personas de la comunidad, quienes me ayudaron con las aproximaciones del totonaco al español, las interminables colaboraciones en persona y por medios digitales como mensajería. Muchos de los conceptos de totonaco son difíciles de dimensionar en español, por lo que se trató de abordar la proliferación de significaciones culturales dentro del contexto. Algunas palabras se desglosaron desde el devenir de composiciones de otras palabras en totonaco para resaltar ciertas discusiones argumentales. Reconociendo que las categorías en totonaco y su traspaso al español ocasiona que se pierdan muchas significaciones, la interpretación de los conceptos utilizados en este trabajo solo son un intento de aproximación. También realicé un análisis de textos que contenían palabras en totonaco, comparándolos con el totonaco de Santiago Ecatlán.

Asimismo, el análisis de la tradición oral es fundamental para explorar la presencia y continuidad de la cosmovisión totonaca a través de narrativas, experiencias y memorias relacionadas con el territorio. Esto permitió visibilizar cómo se construyen y mantienen los conocimientos culturales sobre el monte en la comunidad, integrando tanto el pasado como las prácticas y saberes actuales. La observación directa fue una herramienta esencial, que permitió acceder al *kalankakuin* (monte) mediante visitas guiadas por especialistas, como cazadores y otros miembros de la comunidad. Estas visitas no solo facilitaron la exploración física del monte, sino que también permitieron la evocación de memorias y experiencias ligadas a sus entidades y a la atmósfera cultural que lo envuelve.

Los nombres y apellidos de los campesinos y las campesinas no se desdibujaron, la intención no es desvanecerlos como autores presentes en esta investigación. Ellos externaron como aparecer en el presente trabajo. En muchos casos se oculta el nombre y apellidos debido al reconocimiento público que implica este trabajo entre los miembros de la comunidad. En consecuencia, por diferentes motivos no se pusieron nombres y todo es parte de algo conversado.

Además, se realizaron recorridos en distintas áreas del territorio, con el propósito de identificar prácticas culturales que modelan el entorno y que se sostienen en la cosmovisión totonaca. En estos recorridos se incluyeron campos de cultivo que anteriormente fueron monte, buscando así reconocer y describir las características y transformaciones del monte a través del tiempo y su relación con las actividades agrícolas actuales. La observación participante, tal como la define Guber (2011), implica una “incidencia activa en el contexto de observación”, y se llevó a cabo en diversas actividades permitidas por la comunidad. Gracias a mis vínculos familiares en el pueblo, participé en algunas actividades rituales y recreativas, lo que me facilitó un acercamiento profundo a las concepciones del monte y me permitió contrastar lo que se dice con lo que se hace en la práctica.

Igualmente, la realización de cartografías sociales por parte de miembros de la comunidad ofreció información clave sobre la organización territorial desde una perspectiva de sus miembros. Este ejercicio tiene dos enfoques principales. En primer lugar, busca representar y destacar lugares dentro del territorio considerados importantes por la comunidad. En segundo lugar, tiene como objetivo reconstruir la relación histórica entre las áreas de cultivo y el monte, al explorar cómo estos territorios se han transformado y posicionado en la memoria colectiva. Durante este proceso, se plantearon preguntas relacionadas con la evolución de los ciclos agrícolas, estableciendo un diálogo entre el pasado y el presente de las prácticas en el territorio. Los modos de registro en esta investigación facilitaron el diálogo constante entre el investigador y los actores sociales. Guber (2011) señala que “el registro no es un depósito de información, sino uno de los elementos fundamentales del eterno diálogo que el investigador lleva a cabo para conocer a sus informantes al tiempo que se conoce a sí mismo” (p. 108-109). Según la autora, este proceso representa una “radiografía del proceso cognitivo” (p. 109), resaltando la importancia de observar lo que ocurre en el entorno.

Para alcanzar esta dimensión dialógica, se llevaron registros a través de un diario de campo que organizó la información recopilada, complementándola con diagramas de significados, comentarios reflexivos, y dibujos que aporten al análisis escrito. Además, se realizaron grabaciones de audio para capturar con precisión las expresiones y matices de los informantes, permitiendo un registro más detallado de la interacción entre el investigador y la comunidad. El monte, concebido como un limbo verde de árboles, se entiende como una red de significaciones, en la que los árboles, plantas de monte, bejucos y hongos se relacionan mediante asociaciones y ensamblajes que se sintetiza en las representaciones que se tienen sobre las figuras relacionadas a la naturaleza como entidades, cuidadores o Dueños de esta. Para destacar las interacciones entre planta, suelo y clima, se ha optado por una observación minuciosa y detallada. Con el fin de ilustrar estas interconexiones entre las múltiples formas de vida que coexisten en el monte, se elaboraron diagramas que, en lugar de buscar el realismo, resaltan las relaciones y dinámicas entre árboles y otros elementos que territorializan el espacio del monte.

Asimismo, se llevó a cabo un análisis del rol del árbol viejo⁵ dentro de la comunidad. A partir de imágenes tomadas en el campo, se creó un diagrama que destaca su impacto y sus conexiones con otras plantas, la agricultura y el proceso de formación de suelo fértil, además de su importancia simbólica y funcional dentro del territorio. Estos diagramas buscan capturar la complejidad del entorno natural y sus significados culturales en el contexto de la cosmovisión totonaca.

Finalmente, el contenido de la tesis se encuentra dividido en cuatro capítulos, el primero se titula “El monte y la territorialidad de las ciencias sociales: Estado de la cuestión y marco teórico”, en él se presentan los principales enfoques y conceptos teóricos sobre los cuales se estructura la presente tesis. El segundo capítulo se titula “Contexto etnográfico Santiago Ecatlán” este apartado se localiza la unidad de análisis temporal y espacial de la

⁵ Existe una relación narrativa, en el lenguaje y en los conocimientos sobre el Señor del monte (*Kiwikgolo*) y el árbol viejo (*Kgolokiw*). La estructura lingüística de ambos puede reflejar esta conexión *Kiwikgolo* se compone de *Kiwi* (árbol) y *Kgolo* (señor, viejo), mientras que *Kgolokiw* invierte el orden de estos elementos, estando formada por *Kgolo* (señor) y *Kiw* (árbol). Esta correspondencia entre lenguaje y significado refuerza la relación entre el Dueño del monte que es el espíritu de los árboles viejos presentes en el territorio, esta interrelación además proyecta la forma en que la entidad sintetiza los conocimientos que se tienen sobre la naturaleza.

comunidad haciendo énfasis a los modos de habitar de una comunidad agrícola. Se exponen dinámicas culturales y contextuales de las formas de trabajo y acceso al territorio que se consideran fundamentales para la comprensión de la cosmovisión agrícola y su vinculación con la territorialidad local.

En el tercer capítulo, titulado “La cosmovisión agrícola en la territorialidad”, se exploran las representaciones y percepciones sobre el territorio, abordando las formas en que el ser humano, a través de la práctica agrícola, se relaciona con su entorno y se genera un modelo de comprensión de la naturaleza. Estas vinculaciones influyen en la interpretación y apropiación simbólica del territorio, expresándose en las concepciones de las entidades territoriales que habitan y configuran el espacio.

En el cuarto y último capítulo, titulado “La atmosfera cultural del monte: *Kalankakuin*”, se analiza cómo la cosmovisión agrícola se articula con la representación y percepción del monte. Este capítulo expone el carácter de mixtura del monte, entendido como un espacio inacabado y fluctuante entre lo conocido y lo desconocido, lo visible y lo oculto. La interpretación del monte, parte del ciclo agrícola, como es un ensamblaje de relaciones todas vinculadas con la actividad humana de la agricultura, entre lo que es trabajado por el ser humano y lo que no. Todo lo anterior tiene como objetivo principal profundizar en cómo el devenir histórico de la agricultura ha plasmado un cúmulo de conocimientos que define la relación del ser humano con su entorno. Estos elementos estructuran la presente tesis, con la intención de aportar una comprensión de las formas en que la cosmovisión agrícola totonaca configura la interacción simbólica y práctica con el territorio.

Capítulo I.- El monte y la territorialidad en las ciencias sociales: Estado de la cuestión y marco teórico.

I.1 Punto de partida: el cerro y el monte

En la comunidad de Santiago Ecatlán, existe una distinción entre el monte (*kalankakuin*) y cerro (*sipi*), no es solo una cuestión terminológica, sino una categorización ecológica y simbólica que refleja un conocimiento situado profundamente enraizado en el entorno. Aunque en textos académicos o narrativas externas estas palabras se usan frecuentemente como sinónimos, dentro de la comunidad tienen diferencias significativas que determinan su interpretación, uso y relación con el territorio. El cerro o *sipi* es una formación que sobresale en el territorio, destaca por su elevación y por estar compuesto predominantemente por asociaciones rocosas. Dentro de la cosmovisión local, no son homogéneos, sino que se dividen en diferentes partes con nombres específicos que reflejan sus características particulares. Por ejemplo, en *xlakansipi* "la cara del cerro" puede referirse a un área donde la punta del cerro es más alta, haciendo una asociación con la posición de la cabeza y su altura. Son considerados elementos visibles desde la distancia, marcadores geográficos que organizan el espacio. Su interior, constituido por peñascos y capas rocosas, se revela en eventos como derrumbes, mostrando la estructura oculta del territorio. En su superficie, puede haber áreas de cultivo, caminos y también zonas densamente arboladas que la comunidad designa como montes. En varias zonas de la Sierra de Puebla, algunos pueblos de gran relevancia y congregación de personas son conocidos como *chuchutsipi*, que significa "cerro de agua". Este término se emplea para referirse a comunidades grandes y de importancia dentro de la región, lo que revela una relación con el concepto de *altépetl* mesoamericano. Un ejemplo de ello es Olintla, una comunidad totonaca en Puebla que surgió tras la desintegración del modelo de organización prehispánica de los *altépetl*, conocido en totonaco como *chuchutsipi*, "cerro de agua" (Tino Antonio, J., 2002 p.39).

En contraste, el monte o *kalankakuin* no tiene una forma definida ni una extensión clara, ya que su delimitación está más relacionada con su cobertura vegetal y su relación con el uso humano del territorio. Es un lugar donde predominan los árboles y otras asociaciones vegetales, y es visto como un espacio en transformación constante, puede encontrarse en

diferentes partes del territorio, desde las barrancas hasta los límites del pueblo, e incluso en cerros en donde áreas de cultivos fueron abandonados. Esta categoría es profundamente flexible y está mediada por la interacción humana: terrenos que fueron cultivados y luego abandonados que se convierten nuevamente en montes, lo que refuerza su carácter dinámico. A diferencia del cerro, que es una entidad geográficamente fija, el monte es percibido como una capa verde cambiante o bien como una montaña poco frecuentada. Esta aclaración es operante en medida que la revisión que se muestra a continuación sobre los estudios del monte y su relación con la territorialidad en ocasiones no presentan esta distinción y ambos elementos se toman como sinónimo, de forma que a continuación si bien se coloca la categoría de cerro es porque así se indica en los textos, pero aluden a elementos que se asemejan con el monte en esta investigación.

1.1.1 El monte en la etnoterritorialidad de las comunidades indígenas

El territorio desde la antropología ha sido abordado como una construcción social impregnada de símbolos, interpretaciones y valorizaciones a partir de las cuales se establecen formas particulares de habitarlo, es decir, se trata de una territorialidad que se refleja en las prácticas y los conocimientos locales. En esta línea, son notables las aportaciones que Alicia Barabas (2003, 2017) ha realizado sobre los estudios de la territorialidad simbólica en comunidades étnicas de Oaxaca, en su obra “Diálogos con el territorio” (2003) propone entender al etnoterritorio:

Enoterritorio 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. (p.156)

Se entienden como territorios habitados históricamente por grupos étnicos, como espacios cargados de significados donde moran entidades protectoras o “Dueños” que residen en puntos claves, como manantiales, cerros y árboles sagrados, los cuales se consideran centros de importancia simbólica. El territorio es configurado no solo en términos físicos, sino como un entramado de significados y relaciones que lo transforman en un espacio simbólico esencial para la identidad y la cosmovisión de sus habitantes, en este punto de vista los pueblos indígenas construyen su territorialidad a través de la significación de lugares

sagrados, las procesiones y peregrinaciones a santuarios. Se suma que estos procesos de apropiación son dinámicos y cambiantes, así la territorialidad, las prácticas de rituales y la mitología se encuentra en movimiento. En contraste con las propuestas mesoamericanas la autora no niega que estos fenómenos y concepciones étnicas pertenezcan a una tradición mesoamericana y persistan o tengan cambios lentos, sin embargo; no se involucra en esa discusión, debido a que su objetivo responde al análisis sincrónico de los significados y los símbolos que delimitan al entoterritorio.

La autora contrasta entre el concepto de territorio y el paisaje, siendo el primero por el que optara como categoría analítica, ya que refiere “a los espacios geográficos culturalmente moldeados, pero no solo los inmediatos a la percepción (paisaje) sino también los de mayor amplitud, que son reconocidos en términos de límites y fronteras” (Barabas, 2003, p. 21). En el planteamiento, además existe una territorialidad local, que es menos amplia en referencia que la global o étnica, es decir que se comparten ciertas características culturales, pero también se tienen percepciones locales que son particulares. Un rasgo distintivo dentro de la territorialidad son las interconexiones que tienen con lo local y global, al interior y al exterior de la una comunidad, esta puede aparecer a través de las significaciones que los actores sociales les atribuyen a determinados lugares (centros), a partir de estos se trazan caminos (redes) y se establecen fronteras comunales (límites), subregionales y étnicas. La amplia experiencia de Alicia Barabas para hablar de etnoterritorialidad de los pueblos indígenas del estado de Oaxaca, que es un ámbito territorial pluriétnico de gran diversidad cultural y de ecosistemas le permite a la autora retomar gran cantidad de datos etnográficos. Se despliega en su propuesta de una territorialidad simbólica sagrada, donde los conocimientos y el uso de rituales de sus ancestrales santuarios por parte de indígenas, promueve la delimitación de sus territorios étnicos.

La autora menciona que las categorías del entendimiento de los pueblos de Oaxaca, es decir la cosmovisión, proporciona un modelo del territorio dentro de las dimensiones: verticales (arriba-medio-abajo, comunicadas entre sí a través del centro) y horizontales (figura geométrica que se organiza en centro y frontera) que proveen un entendimiento de los modos de apropiación, organización y valorización (Barabas, 2017 p.64). Interesa destacar que la autora recupera la visión propia de los grupos indígenas para dar cuenta de las interconexiones que se presentan entre lo local y lo global, además permite observar un

territorio interconectado donde cada una de sus escalas contienen particularidades simbólicas que se proyectan en las entidades territoriales. Se trata de representaciones que se encuentran en íntima relación con los lugares a los que se vincula. Frente a ello, interesa retomar la propuesta para profundizar en los elementos simbólicos que propician la interconexión de este modelo territorial, aspecto que se desarrollan a continuación.

1.1.2 Los guardianes del monte en contextos indígenas

Las concepciones del monte y sus características varían según las regiones y los contextos culturales. En el texto “Los dueños de ámbitos en la narrativa chaco-santiagueña” de José Luis López (1998), se analiza la noción de "dueño" en la cultura santiagueña, particularmente en la provincia de Santiago del Estero, Argentina. En este territorio, el espacio está segmentado en áreas gobernadas y habitadas por seres míticos. En la región del Chaco santiagueño, el "monte" se define como un espacio cubierto por asociaciones vegetativas xerófilas propias del clima seco, diferenciándose del río, el cerro y la llanura. Dentro de esta cosmovisión, el monte está habitado por entidades tutelares como la Madre del Río, la *Sachap-maman* (Madre del Monte) y el *Sachayoj* (Dueño del Monte) (López, 1998, p.53). Estas entidades establecen una organización territorial interconectada entre el bosque y otros espacios como la casa o el rancharío. Su presencia implica un cuidado especial sobre el territorio que protegen, regulando el acceso y la conducta de los humanos. Ingresar sin el respeto adecuado o sin seguir las normas establecidas puede traer consecuencias negativas, como perderse en el monte o sufrir castigos espirituales. Así, estas entidades imponen tabúes de caza y sancionan las transgresiones: “imponen tabúes de caza a los hombres y castiga las infracciones que estos cometen” (López, 1998, p.56). En este sentido, las relaciones entre los seres humanos con el monte están mediadas por normas específicas que emergen del conocimiento histórico del entorno y regulan el comportamiento en este espacio.

En el texto de Enrique Javier Rodríguez Balam “El monte y la cacería: construyendo espacios, transformando prácticas” (2010) estudia dicho vínculo en comunidades mayas de Yucatán, particularmente en las localidades de Xul y Cooperativa, pertenecientes al municipio de Oxkutzcab. En estos contextos, la cacería de venado es una de las principales formas de interacción con el monte que permite identificar medianamente sus particularidades diferenciándose de las zonas del trabajo agrícola cuyas especificidades

resultan conocidas y apropiadas. Es por ello por lo que, para poder ingresar al monte, es necesario poseer ciertos conocimientos sobre su geografía y los riesgos que implica, así como comprender la presencia de sus dueños y respetar sus reglas. No pedir permiso a estos seres puede ocasionar que las personas se pierdan en el bosque o sufran accidentes. El autor destaca que la relación entre los agricultores y el monte está marcada por una dinámica de poder y control. En este contexto, la intervención humana en el paisaje no es neutral, sino que implica un proceso de domesticación del entorno que debe ser regulado bajo una ética específica. Como menciona el autor:

Implica entender la pugna por dominar un territorio con relación a otro (monte en tanto sujeto activo y dinámico) mediante complejos mecanismos de negociación, apropiación y sujeción de un espacio que, en principio, debe entenderse ajeno, debe mirarse desde la no pertenencia (Rodríguez Balam, 2010, p.110).

Esta visión del monte como un espacio de alteridad, con sus propios órdenes y normas, refuerza la idea de que el ser humano debe establecer relaciones de negociación con sus entidades tutelares. La intervención en el entorno –ya sea para la caza, la agricultura o la expansión de asentamientos– está acompañada de una serie de prácticas rituales que plasman una relación específica con su entorno. En este sentido, Elena Lazos Chavero en su texto “Los guardianes de Santa Marta. Los nahuas de Veracruz (México) buscan su retorno. Transformaciones territoriales, transformaciones rituales” (2017), analiza la relación entre la degradación ambiental y la pérdida de estas prácticas de reciprocidad con los dueños del monte. Para los habitantes nahuas de la Sierra de Santa Marta, en Veracruz, el deterioro del entorno se vincula con la remoción del Dios Jaguar, una escultura sagrada del volcán de San Martín Pajapan llevada al Museo Nacional de Antropología en la década de 1960. Para la comunidad, este acto marcó el inicio de la deforestación y el deterioro ambiental de la región.

Para la autora, el restablecimiento de las relaciones rituales con el “Señor del Monte o Dios Jaguar” podría fortalecer los lazos de reciprocidad entre las familias y la naturaleza. Tradicionalmente, antes de transformar bosques en milpas, se realizaban rituales de petición y ofrenda a los dueños del monte, asegurando un equilibrio en la relación entre humanos y naturaleza. Es interesante como la concepción del monte puede referir a espacios montañosos de grandes elevaciones como en este contexto, pero también a formaciones forestales y

vegetativas. De este modo, la reciprocidad no solo garantizaba la continuidad de los recursos naturales, sino que también establecía un modelo ético de comportamiento hacia el entorno. La tensión entre la expansión de la frontera agrícola y el respeto por los Dueños del monte revela una relación compleja, en la que los cambios en el entorno reflejan transformaciones en los vínculos entre humanos y seres tutelares. La degradación ambiental y el avance de la deforestación pueden interpretarse como signos de una ruptura en esta relación, evidenciando la importancia de mantener prácticas de respeto y reciprocidad con el entorno.

Desde una perspectiva situada del Totonacapan veracruzano, José Luis Blanco Rosas, en su trabajo “La muerte de *Quihuikolo*. Territorialidad de tres municipios totonacos del siglo XX” (1996), analiza la territorialidad en los municipios de Chumatlán, Coxquihui y Zozocolco de Hidalgo, en Veracruz, colindantes con el estado de Puebla. Examina cómo los cambios en la tenencia de la tierra han modificado la relación con *Quihuikolo*, el Dueño del monte. La dimensión espacial del monte está ligada al uso de la tierra y a las movilizaciones políticas que han influido en sus transformaciones, especialmente con la implementación de la privatización de la tierra. Antes, el monte era gobernado por *Quihuikolo*:

Quihuikolo no era únicamente el dueño, sino a quien había que solicitar permiso para hacer una milpa o derribar un árbol. Ahora los “hombres de razón” querían convertirse y convertir a los totonacos en *Xmalana*, la deidad dueña de la tierra, al hacerlos propietarios. Los totonacos no querían ser dioses, sino simples mortales que disponen temporalmente de un terreno bajo el permiso de los dioses (p.107).

Los cambios en el uso del suelo y en los modos de habitar el mundo se relacionan con la cosmovisión y las concepciones del territorio. Se plasman diferentes formas de percibir y construir el entorno, de sostener la vida a través de prácticas agrícolas. La expansión de la ganadería y la explotación intensiva de la tierra han afectado las dinámicas de acceso al monte. Ante la evidente degradación ambiental y el despojo territorial por parte de los ladinos, las comunidades establecen una relación directa entre la desaparición del monte y la pérdida del Dueño, quien era concebido como parte indisoluble del espacio que gobierna. La reflexión de las comunidades ante la evidente degradación ambiental bajo dinámicas de despojo y pérdida de la vegetación:

Los ancianos dicen que el Dios del Monte llora porque los ganaderos han derribado los árboles para meter vacas de engorda. Los venados, símbolos del sol, se han ido para siempre y los indígenas ya no comulgan con su carne sagrada, obtenida mediante la caza colectiva ritual de compadres y amigos (p.122).

Las formas comunales y cooperativas, influenciadas por la privatización de la tierra, han transformado las maneras en que las comunidades interactúan con su entorno. La relación con los Dueños del Monte refleja estos cambios, evidenciando cómo la degradación ambiental implica también la “muerte” de una relación sensible, espiritual y material con el territorio. El monte es concebido como un ser vivo, intrínsecamente ligado al tejido forestal y a sus habitantes —como los venados, así como otros animales y plantas—. En este sentido, quiero resaltar la dimensión situada del monte como un territorio animado, que funciona no solo como espacio de vida, sino también como proyección de conocimiento y como eje de relación entre la cosmovisión y el territorio.

En este sentido, es importante resaltar la dimensión situada del monte, un territorio animado que es proyección de conocimiento y de relación entre la cosmovisión y el espacio. La noción de monte y sus gobernantes, como guardianes y señores del entorno, permite entenderlo como un modelo de reciprocidad en el que se destaca la relación ser humano-naturaleza. Asimismo, revela un modelo de ordenamiento territorial con intereses agrícolas, donde la transición entre el monte y los espacios domesticados requiere prácticas de reciprocidad con los Dueños. El monte no es un espacio homogéneo; sus formaciones varían entre áreas boscosas, arbustivas y con vegetación de distintos tipos, donde habitan diversas especies de animales, incluidos los venados. La relación con los Dueños de este entorno está estrechamente vinculada con la conservación de la naturaleza. Romper los pactos de reciprocidad es visto como un factor que contribuye a la degradación ambiental y a la pérdida del equilibrio entre los seres humanos y el monte. Estos análisis enfatizan la relevancia de la conciencia ambiental que tienen los grupos indígenas actuales y que se refleja en las creencias sobre las entidades de la naturaleza, esta característica se encuentra en íntima relación con los sistemas productivos basados en la relación del ser humano con la naturaleza, cualidad que se observa en un cúmulo de conocimientos que en el caso de las comunidades de tradición mesoamericana se han transmitido mediante la agricultura, aspecto que se ha sido destacado en los enfoque mesoamericanos y que se explica a continuación.

1.1.3 Los cerros en la cosmovisión mesoamericana

Los análisis sobre el cerro desde un enfoque mesoamericano resaltan la íntima articulación que tiene su contenido simbólico con la agricultura y los procesos de largo alcance que llegan desde la época prehispánica hasta las comunidades indígenas de hoy en día, aspecto que se observa en la oralidad y en prácticas rituales que dan cuenta del vínculo estrecho que tiene con la tradición mesoamericana destacando la complejidad de las valorizaciones que lo dotan de sentido y especificidad cultural. En esta vertiente se ubican las propuestas de Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2009) al respecto sostienen que en la concepción tradicional de las sociedades mesoamericanas los montes no son cuerpos macizos sino prominencias huecas que cubren un intrincado espacio sagrado que regula la cantidad de agua que han de recibir los seres humanos, ya que estos se consideran los proveedores de aguas y de dones agrícolas. En este marco toman como referente a la cosmovisión entendida como “un hecho histórico complejo, integrado por diversos sistemas ideológicos como un conjunto estructurado y relativamente congruente” (p.22) para dar cuenta de las particularidades culturales vinculadas a la época prehispánica. Este señalamiento permite destacar el papel de la práctica agrícola como base para la interpretación del monte.

Por otro lado, se ubican los análisis de Johanna Broda (2012, 2018) quien apunta que la cosmovisión emerge como una herramienta clave para interpretar los conocimientos que la comunidad ha edificado en relación con su geografía y clima, elementos intrínsecos a la comprensión del entorno, aspecto que se expresa y se reproduce en las prácticas rituales. En su propuesta sobre el paisaje ritual, la autora se centra específicamente en las sociedades prehispánicas destacando que el culto a los cerros en Mesoamérica está profundamente ligado a la observación de la naturaleza y la relación con el entorno. Al respecto menciona que estos eran considerados como contenedores de significaciones vinculados con la agricultura. Esta línea centrada en el paisaje ritual, Broda (2012) subraya cómo los cerros establecen una conexión entre la observación profunda del entorno y el conocimiento acumulado sobre él, pues en estos lugares se reúnen condiciones ambientales específicas y cualidades propias que reflejan una observación detallada de la meteorología, aspecto vital para la producción agrícola.

El cerro, entonces, se convierte en un elemento tangible entre la cosmovisión y la observación sistemática de la naturaleza, desde este punto de vista ambos planteamientos, permiten profundizarlos con los vínculos que se establece entre la cosmovisión agrícola y el monte; sin embargo, para intereses de este estudio y considerando que el monte en la visión totonaca puede referir a un montículo o a un área verde, se coincide con la propuesta de Broda, que al hacer un énfasis en los aspectos pragmáticos de la cosmovisión permite aterrizar en aquellas construcciones simbólicas que se concretan como conocimiento y establece las bases para el desarrollo etnográfico del papel de la agricultura en la construcción de la territorialidad, especialmente del monte en las comunidades indígenas. Frente a este panorama, interesa profundizar en el papel que tienen los conocimientos derivados de las cualidades ecológicas que se proyectan en las formas simbólicas, que construyen a la territorialidad totonaca y que demarcan formas de interacción específicas, aspecto que se expresa en categorías como “los dueños”, fenómeno que también ha sido señalado desde diferentes disciplinas en otros contextos sociales.

1.1.4 El papel de las características ecológicas en la construcción de la territorialidad en diversos contextos

Siguiendo con el argumento, se entiende que en la cosmovisión de los totonacas, el monte, lejos de ser una característica superficial de la topografía, se configura como una construcción sociocultural cuyas particularidades se relacionan con los conocimientos derivados de la relación que se establece en la agricultura entre la naturaleza y el ser humano, dicho de otro modo, el monte es una designación territorial que responde a las particularidades agrícolas de los totonacos, que da cuenta de la significación que se le otorga a espacios específicos considerados como naturales. Este punto coincide con diversos acercamientos que desde otras disciplinas llaman la atención acerca de las cualidades ecológicas, su sistematización y las diferentes formas de apropiación. Este cumulo de estudios en conjunto permiten vislumbrar una vertiente donde sobresale la relación del territorio, sus cualidades físicas y las apropiaciones simbólicas de la cultura.

En este escenario Santamaría (2020) desde el ámbito de las artes en su obra “Un paseo simbólico por el bosque. Aproximación a su dimensión originaria” destaca el papel que tienen los árboles como figuras para conceptualizar los espacios y resalta que las formas de

nombrar y conceptualizar a las zonas arboladas son múltiples y reflejan la diversidad de perspectivas culturales. En occidente, términos como "bosque", "forest" o "wald" refleja las diferentes maneras en que las sociedades se han relacionado con los espacios arbolados a lo largo de la historia. En documentos y textos medievales se empleaban otros como “soto” “nemus” y “monte”, este último se designaba tanto a la montaña como al bosque (2022, p.26). En este marco de relaciones simbólicas y materiales, vinculadas a los árboles viejos o *koloki* dentro de la cosmovisión de Santiago Ecatlán, representan elementos significativos del entorno. En ellos mora el "Señor del monte" o Kiwikgolo, una entidad que establece una conexión espiritual con el territorio. Pues cerca de estos árboles se “escuchan ruidos” de índole espiritual, esta interpretación señala cómo los árboles, más allá de su función ecológica, se convierten en mediadores de significados culturales, dotando al monte de una dimensión señalética y simbólica esencial para las comunidades que lo habitan.

El monte, en este punto, es una asociación vegetativa, donde los árboles y la vegetación forman un ambiente sensitivo por la cantidad de estímulos, se caracteriza por su "latencia", es decir, por la presencia de lo oculto “los árboles que sé que están, pero no conozco” es decir que va más allá de lo físicamente perceptible, de esta forma se coincide con Santamaría (2020) ya que en este espacio no puede entenderse superficialmente ni desde sus límites externos, pues estos solo sugieren lo que se oculta en su interior. Como lo explica “El bosque no puede conocerse a través de preliminares, el bosque implica estar dentro y conlleva la aceptación, desde el primer momento, de su esencia profunda, escondida, inabarcable y multiforme” (p.16). Esta "esencia profunda" se refiere a potencialidad de lo que no se presenta, que se imagina, del sonido de animales, de seres sobrenaturales.

A esta perspectiva se agrega que estos referentes dependen de los escenarios y las bases materiales desde las que cada sociedad se apropia y dota de significado un espacio dado. Agata Agnieszka Konczal (2013) desde la etnografía en su trabajo “Cultural and social meaning of the forest. Reseach with usisng tools of the space anthropology” plantea que los bosques deben entenderse como una producción sociocultural cuya significación varía según las asociaciones y formaciones biológicas que las personas han interpretado. La autora afirma que:

The signification of the forest, as seen by the people, mostly depends on particular culture and its context. It is culture which tells us how to understand them and it is the worldview of the specific community that will be the key to forest in its system of values. [El significado de los bosques, tal y como los ven las personas, depende sobre todo de la cultura y su contexto. Es la cultura quien nos dice cómo entenderlos, y es la cosmovisión de la comunidad específica la que será clave para situar el bosque en su sistema de valores] (p.190).

En este marco se entiende que el análisis del monte desde la cosmovisión propicia al entendimiento de una territorialidad totonaca, resultado de las actividades agrícolas. En este punto de vista, en la lengua totonaca el monte se denomina *Kalankakuin*, que puede aproximarse al significado de "lugar de árboles grandes" esta categorización no solo resalta la presencia de árboles como un rasgo definitorio, sino que también evidencia cómo las formaciones vegetativas y biológicas son interpretadas culturalmente, mismas que se configuran como un sistema y que cumplen con un papel en términos materiales y simbólicos. Esto se ha resaltado en estudios que refieren al papel de los árboles en escenarios específicos, por ejemplo, desde la ingeniería forestal, José Alberto Pardos (2022) en su trabajo "Los árboles: vida, territorio, paisaje, arte y literatura" menciona que los árboles actúan como una "señalética" del territorio, marcando y definiendo el espacio por sus características de tamaño, longevidad e inmovilidad; los árboles adquieren un estatus hegemónico en el bosque, configurándose como símbolos de permanencia y continuidad en el territorio. Estas cualidades no solo son apreciadas desde una perspectiva ecológica, sino que también se interpretan y se les otorgan significados simbólicos. Además, su presencia en los bosques es ante todo diversidad y cohabitación por el "decisivo papel de los bosques en la vida del resto de seres vivos que los habitan, animales y plantas, y, especialmente, en la propia existencia del *Homo sapiens*" (p. 54). Se resalta, la relevancia de los árboles vinculada con la observación y su papel ecológico con su entorno. Este tipo de planteamientos invitan a profundizar la relación que se establece en las representaciones y apropiaciones que construyen a la territorialidad a través del papel ecológico que tiene los elementos que los configuran, así como el vínculo con la base de material de subsistencia.

En este sentido, todos los territorios, como es el caso del monte, tienen elementos potenciales a ser simbolizados que se configuran como vehículos constitutivos de un escenario y determinan su papel en la territorialidad. Asselin y Konczal (2013) en su texto

“Shifting forest perceptions: A comparative case study of forest perceptions in Yukon Canada and the Tuchola forest region of Poland” plantean la idea de que el bosque es un espacio exclusivamente “natural” es una construcción que ignora la influencia de las dinámicas culturales en su configuración, aspecto que limita su complejidad, por ejemplo describen que en el caso de Canadá los bosques son promocionados para el turista como espacios inalterados y prístinos; sin embargo, se explica que son espacios contenedores de narrativas, es así como cada parte del árbol —sus ramas, savia, tronco y morfología general— puede ser dotada de sentido histórico y cultural:

Trees anchor stories through their physical presence, allowing people who contemplate, use or come into contact with them, to think of the future or past in a manner at once grounded and unbounded [De este modo, los árboles anclan historias a través de su presencia física, permitiendo que las personas que los contemplan utilizan o entran en contacto con ellos piensen en el futuro o el pasado de una manera a la vez fundamentada e ilimitada] (p. 19).

Interesa subrayar la importancia de la interacción entre el ser humano con la naturaleza y su papel en la territorialidad, a manera de paréntesis este tipo de planteamientos han invitado a reflexionar sobre la importancia ideológica del concepto “naturaleza”, autores como Paulo Tavares (2024) menciona que es un concepto que, lejos de ser sutil o neutral, está cargado de connotaciones coloniales. En “La naturaleza política de la selva”, aborda cómo en la modernidad ha existido una tendencia a homogeneizar la concepción de la naturaleza, ignorando las dinámicas culturales que la configuran. En su análisis, habla de la conversación con el antropólogo William Baleé sobre los “bosques culturales”, quien, mientras investigaba con los *ka’apor* en la Amazonia oriental, descubrió un tipo de formación forestal que, aunque para los observadores externos parecía “natural” e inalterada, era reconocida por la comunidad como un bosque plantado por sus ancestros. La mirada occidental tiende a categorizar como “naturales” ciertas formaciones forestales que, en realidad, son configuradas culturalmente, como lo es el caso del monte que forma parte de un diseño agrícola que está estructurado en el ciclo de cultivo, como una especie de –en palabras de Baleé– “monte cultural” en donde se marca la presencia de la sociedad y como la agricultura se ha modificado de forma material y simbólica el entorno históricamente habitado.

Esta perspectiva, permite reconocer que las cualidades ecológicas de la naturaleza cumplen un papel específico que es pensado, sistematizado e intelectualizado, siguiendo con los planteamientos de Broda (2018) se trata de una serie de simbolizaciones que contienen un cúmulo de conocimiento, aspecto que se proyecta en las creencias, las representaciones y en la disposición del territorio. En el caso del Totonacapan, el monte y el territorio se ha abordado desde la cosmovisión haciendo un especial hincapié en sus características ecológicas y los conocimientos. En el siguiente apartado se desglosa estudios sobre el monte o el cerro en el modelo territorial de los totonacas y su relación con la cosmovisión.

1.1.5 Estudios sobre los cerros en la territorialidad en Puebla

En el caso de Puebla, Alejandra Gámez (2011) retomando la propuesta de Barabas (2017) en su trabajo titulado “El complejo cerro, símbolo del territorio *ngigua*. Apropriación del espacio en el suroeste de Puebla” hace hincapié en la interacción que se presenta entre el ser humano con el cerro, el cual entiende como un geosímbolo ya que en él se proyectan simbolizaciones a nivel regional. Al respecto precisa: “Son lugares complejos y polifacéticos que marcan, distinguen a los territorios, en ellos se producen mecanismos de interacción, articulación social tanto intra como interétnica” (2011, p. 59). Interesa destacar que en la propuesta de la autora se hace un especial énfasis en las apropiaciones simbólicas del cerro que se articulan con las creencias acerca de entidades territoriales derivadas de las constantes interacciones entre el ser humano y la agricultura. Así se demarca que los vínculos específicos con la naturaleza contienen un corpus de conocimiento que permite profundizar en la importancia de la construcción social del monte, provista de una cosmovisión sustentada en la relación ser humano-naturaleza que se proyectan en las representaciones sobre las entidades que en ellos moran.

Más adelante la autora, siguiendo esta misma línea de investigación, en “Territorialidad simbólica *Ngigua*. Acercamiento Etnográfico a los Enoterritorios Locales del sur de Puebla” (Gámez, 2022) explora el papel fundamental que tiene las representaciones, ideas y creencias en la construcción del etnoterritorio local *Ngigua*. En este caso, el análisis se centra en la dimensión simbólica del territorio, para ello ubica a las comunidades *ngiguas* dentro de una región integrada por diversos grupos sociales que comparten una historia en común y que tiene grandes contrastes económicos y simbólicos.

Respecto a la dimensión geográfica señala que pertenece a la cuenca alta de Papaloapan, en la Sierra Mixteca de Zapotitlán- Tepexi, se trata de un relieve abrupto, de suelos pobres para el trabajo agrícola. Considera el territorio como “un fenómeno multidimensional y multiescalar” (p. 52), lo que amplía su comprensión más allá de su aspecto físico. En su análisis la territorialidad es el resultado de la cosmovisión y la ritualidad, entendiendo que la cosmovisión es “una guía orientadora que coadyuva a la reproducción de la vida social y la regula, involucra las formas de relación y de comportamiento de los seres humanos, las entidades... la naturaleza y el universo.” (Gámez, 2022, p.54).

Es así como se dedica a mostrar la correlación directa entre cosmovisión y etnoterritorio que se percibe en las formas de su ordenamiento. Por consiguiente, en la cosmovisión *ngigua* el territorio se presenta por espacios interrelacionados, entre los que se distinguen los cercanos y los lejanos, a los primeros corresponde: el pueblo, la iglesia, áreas de cultivo. El territorio circundante forma parte de los segundos, junto con los montes, cerros, cuevas, santuarios regionales, entre otros. Siendo los primeros donde está la población y el santo patrón, por el contrario, el circundante es habitado por las entidades de la naturaleza: los dueños. Las representaciones de los dueños cuentan con acompañantes o sirvientes, que pueden asistir con bienes de sustento, que son en su mayoría agua y maíz (Gámez, 2022). El monte en esta propuesta es una dimensión de la naturaleza, representada por los dueños que lo habitan, es un centro nodal extenso y lleno de lugares, como de los manantiales, los rayos, las barrancas, entre otros, priorizando las construcciones simbólicas sin profundizar las características ecológicas que las distinguen.

Siguiendo este tenor en la investigación de Alicia Juárez Becerril (2021) en “Religiosidad popular campesina: de lluvias, cerros y ofrendas”, se explora esta relación íntima entre el paisaje y los especialistas rituales. Las entidades sagradas que habitan los cerros establecen una reciprocidad con las comunidades a través de ofrendas, actuando como intermediarios para que estas entidades acarren “las nubes de agua suficiente para las cosechas y protegerán a las comunidades contra las tempestades y el granizo” (p. 48). Este sistema simbólico y práctico muestra cómo los cerros son un punto estratégico para el desarrollo de las prácticas rituales mismas que se entrelazan con los conocimientos agrícolas de los sujetos por eso se realizan con la finalidad de manipular el clima. La autora, describe cómo los cerros y volcanes, ubicados en el paisaje, son personificados asumiendo

características humanas y deambulando simbólicamente por las comunidades. Esta proyección de humanización les confiere una configuración sensible particular y no se limita a su función como escenarios físicos para los rituales. Al respecto, apunta que los cerros y volcanes: "representan puntos geográficos, símbolos emblemáticos, dadores de lluvias y también guardianes del sustento alimenticio" (p. 50).

En este escenario, se precisan dos formas de análisis que se complementan. Por un lado, el papel del cerro al interior del territorio como geosímbolo y las cualidades que lo identifican, (el caso de la entidades); mientras que por el otro, si bien los ubica en el paisaje, se destacan los conocimientos meteorológicos que se expresan en la ritualidad, así los cerros y por consiguiente el monte, son intelectualizados y territorializados, es decir, se les otorga un lugar en la organización del territorio y se conforman socialmente por representación y conocimientos vinculados a la práctica agrícola como un sistema complejo. Es así como las creencias sobre las entidades, las prácticas y los rituales expresan un cumulo de conocimientos derivados de apropiaciones vinculadas a las cualidades de los cerros y al mismo tiempo, generan modelos de territorialidad, aspecto que en el caso del Totonacapan poco se ha profundizado.

1.1.6 Estudios sobre el monte en la cosmovisión en el Totonacapan Poblano

Las características ecológicas y las formas de habitar el territorio en la región sociocultural y lingüística del Totonacapan han sido exploradas en diversos estudios, que ofrecen aportes significativos para comprender los modelos de territorialidad locales. En estos trabajos, se resalta la singularidad y diferenciación entre los conceptos de monte y cerro, los cuales, aunque a veces se utilizan como sinónimos, poseen distinciones claras en su representación social y simbólica. Entre los totonacas, el modelo del territorio se encuentra una íntima relación con el vínculo entre el ser humano y la naturaleza, que se expresa en la cosmovisión que se proyecta en la creencia sobre los dueños. La relación entre los conocimientos derivados de la observación de la naturaleza se manifiesta en una serie de creencias profundamente arraigadas, que se materializan en figuras y entidades que se asocian al territorio. Estas representaciones no solo personifican el entorno, sino que también reflejan las valoraciones culturales sobre la naturaleza, vinculando el conocimiento con la

subsistencia basada en la agricultura y la continuidad de la vida comunitaria. Los trabajos realizados en el Totonacapan poblano son bastos, coinciden con diferentes intereses, que van desde la religión, cosmovisión, medicina tradicional, usos de la naturaleza y el territorio, referente obligatorio es el trabajo fundacional de Alain Ichon (1973) que, al enfocarse en recuperar el sistema de creencias de los totonacos, menciona de manera tangencial las implicaciones de las representaciones acerca de los Dueños en el territorio, de particular interés se presenta el monte.

1.1.6.1 Primeros acercamientos al monte desde la cosmovisión de los totonacas en Alain Ichon

Existen diferentes estudios en torno a la gran zona que comprende el Totonacapan Poblano, Alain Ichon en “La Religión de los Totonacas de la Sierra” (1973) fue uno de los primeros autores en llamar la atención sobre la importancia de este grupo étnico y sus creencias, por ello en su obra recopila y sistematiza la forma en que los totonacos estructuran sus símbolos al grado de conformar una religión íntimamente ligada a la tradición mesoamericana. Su trabajo sigue siendo fundamental para acercarse a las creencias de este grupo étnico. El autor tenía como objeto describir las prácticas religiosas de los Totonacas de la Sierra, en las comunidades de Mecapalapa, Pantepec, Jalpan, Pápalo y San Pedro Petlacotla. Utilizó el trabajo de campo, entrevistas con los miembros de las comunidades, para aproximarse a la “concepción del mundo” de los Totonacas de la Sierra, se ayudó de narraciones e interpretaciones de la tradición oral con las variaciones de cada población. Señala las dificultades de aproximarse a la noción de cosmología y religión. Encontró que la interpretación simbólica de los órdenes del universo y el mundo, la existencia del ser humano, los números, entidades y divinidades, era vital para comprender su visión del cosmos. La cosmogonía se accede mediante los mitos, porque son ellos los que narran su visión del mundo, el autor menciona que ese “capital mítico” se evapora al no compartirse o quedarse en las personas adultas, la propia transición de totunakú al español pierde espontaneidad.

En aquella investigación Ichon presenta una riqueza de datos etnográficos a través de los que es posible observar la forma en que la relación del ser humano con la naturaleza modela el territorio, aspecto que explica mediante las creencias en los dueños de la naturaleza y que se observa en la disposición y distribución de este. Al respecto menciona, que el

universo, para los totonacas es concebido como un rectángulo, figura que se replica en escalas como la casa y la comunidad, el poblado se presenta como un microcosmos y debe tener sus poderes protectores autorizados, los que son generalmente en número de cuatro, establecidos en los cuatro puntos cardinales del poblado (p.156). En este escenario, el territorio es modelado por los diversos Dioses que pertenecen al sistema de creencias totonacas, cada uno dependiendo de sus capacidades representa un elemento de la naturaleza, aspecto que determina el lugar donde habita y la forma de interacción que se debe de tener. El autor menciona la jerarquía de los Dioses Totonacas, en las que distingue tres categorías de poder, siendo los “Dioses” las Divinidades secundarias y los dueños” (Ichon,1973, p.102). Los Dioses son pocos y son creadores (el Sol, San Juan, los Padres y las Madres), las divinidades secundarias se asocian al orden del mundo, interceden en los ciclos de la vida, los movimientos y las transformaciones (la Luna, Venus, las Estrellas, la Sirena, el Dios de la Tierra, el Dios del Fuego, el Diablo, los Vientos y lo cuatro grandes truenos). Los Dueños representan a un elemento de la naturaleza, son protectores y cuidan, no son creadores, sino propietarios.

Para Ichon el monte tiene un Dueño que es el cuidador de todos los árboles y las partes del territorio no trabajadas, se trata de un aire que puede perder a las personas que se sumerjan en su domino (1973 p. 153). Se observa que a través de la creencia en el dueño del monte, se extienden una serie de interpretaciones que inciden en el comportamiento que el ser humano establece en un determinado lugar del territorio, se trata de un conjunto de valorizaciones que modelan sus características, por eso el monte es un centro del territorio, que se conforma a través de diversos nudos que se establecen mediante relaciones específicas vinculadas con las creencias en el dueño y sus ayudantes en las que se resalta la relación ser humano-naturaleza, donde la transgresión se traduce a males físicos, emocionales y espirituales. Es interesante que también se le relacione junto con la Luna al Señor del monte o *Kiwikgolo* como dueño de los animales y cada animal tiene su patrón que lo cuida de ser cazado en exceso, resaltando la articulación entre los elementos simbólicos y el conocimiento sobre su entorno, al castigar la masacre inútil a través de su aparición en los sueños. Las características de los Dueños son en relación con al entorno que protege, así sus cualidades se establecen a raíz del conocimiento que se tienen respecto a la naturaleza a partir del cual también se demarca una forma de comportamiento precisa que se observa en la regulación

del acceso a ella (Ichon 1973 p. 154-155). Los datos de Ichon permiten destacar la forma en que las creencias se combinan con los conocimientos y modelan el territorio a partir de la presencia de entidades específicas con las que el ser humano tiene una íntima relación, cuya base interpretativa es la naturaleza derivada del trabajo agrícola. En este panorama, en el trabajo de Ichon (1973) se destaca la relación entre lo material y la cosmovisión, donde los aspectos simbólicos se proyectan en comportamientos y prácticas centradas en la relación ser humano-naturaleza que se hacen observables en la disposición y distribución del territorio como es el caso del monte, nos lleva analizar los nudos en los que se conjuntan en las interacciones del ser humano con otras entidades vinculadas a la naturaleza, así los dueños establecen un fundamento de interacción con la naturaleza basado en los conocimientos generados de un devenir agrícola, este aspecto ha sido mencionado como modelo de naturaleza.

1.1.6.2 El monte en el modelo de la naturaleza totonaca

Nicolás Ellison, en su texto “Cambios agro-ecológicos y percepción ambiental en la región totonaca de Huehuetla, Pue. (*Kgoyom*)” (2007) explora las relaciones entre las prácticas agrícolas y la percepción ambiental en la región totonaca de Huehuetla, en la Sierra Norte de Puebla. Desde una perspectiva que articula las dimensiones simbólicas (cosmovisión y percepción ambiental) y productivas (prácticas agrícolas), el autor analiza cómo la apropiación del espacio y las prácticas agrícolas transforman las relaciones con el entorno y las entidades tutelares. Uno de los Dueños es la figura de *Kiwi Kgolo* (palo viejo), el Dueño del Monte a quien los habitantes de Huehuetla reconocen como autoridad cuyo dominio es el monte como ensamble forestal. Por ello, antes de intervenir en este sitio, ya sea para talar árboles o cultivar, es necesario pedirle permiso. En el análisis se destaca la reciprocidad y las prácticas de respeto las cuales se han visto afectadas por las transformaciones económicas y los cambios en el uso del suelo que de ser agrícola pasaron a ser de uso ganadero. Esto permite enfatizar la forma en que la agricultura desprende una diversificación ecológica y territorial.

Ellison (2007) destaca que, hasta hace aproximadamente 40 o 50 años, existía una clara distinción entre el monte, el caserío y los campos de cultivo. El primero constituía un espacio atravesado por las actividades humanas, pero simbólicamente domesticado mediante

prácticas agro-silvestres, como el cultivo de vainilla. Sin embargo, la progresiva desaparición del monte ha transformado esta relación. Actualmente, las zonas de cafetales han ocupado en gran parte las superficies boscosas, lo que ha generado una reconfiguración en la relación simbólica y ecológica con el entorno. En el planteamiento se enfatiza el impacto de las políticas estatales, especialmente el apoyo brindado por el Instituto Mexicano del Café (INMECAFE), que impulsó la expansión de las zonas de cafetales sobre los bosques. A pesar de los beneficios económicos iniciales, la adopción de un modelo de monocultivo intensivo y el uso de insumos químicos, promovido por la “Revolución Verde”, tuvo consecuencias negativas para el equilibrio ecológico. La desaparición casi total del monte y la introducción de un “paquete tecnológico” productivista alteraron las dinámicas simbólicas y materiales de la relación con el entorno. A pesar de estas transformaciones, la figura del cafetal mixto (*kakapen*) ocupa una posición ambigua dentro de la percepción ambiental huehueteca. Aunque es percibido como un espacio cultivado, mantiene una continuidad simbólica y funcional con el monte. En la estrategia de cultivo de sombra, la conservación de ciertas especies arbóreas no solo protege al café de la sobreexposición solar, sino que también permite la producción de abono orgánico a través de la hojarasca y el nitrógeno. El cafetal actúa como un ecosistema híbrido que combina elementos de la selva tropical subcaducifolia y las prácticas agrícolas tradicionales. Interesa subrayar que la forma en que los conocimientos agrícolas basados en el maíz permitieron la incorporación de otros sistemas de cultivo, diversificando y ampliando el papel histórico del monte.

Los únicos espacios que todavía pueden asociarse a la concepción tradicional del monte son las barrancas y las cuevas, últimos reductos de lo “salvaje” y lo peligroso. El autor sostiene que el cambio en la percepción ambiental y en la cosmología no es solo una consecuencia de la transformación ecológica, sino del proceso mediante el cual la economía campesina ha sido subordinada al capitalismo y de las imposiciones ideológicas que acompañan esta transformación. Propuesta que refuerza el vínculo entre el territorio y los sistemas de producción basados en la relación del ser humano-naturaleza, es así como el análisis permite entender cómo las transformaciones productivas y ecológicas inciden directamente en las relaciones simbólicas y el conocimiento sobre el entorno. La figura del Dueño del Monte, como regulador de las prácticas agrícolas y del acceso a los bienes naturales, ha sido desplazada progresivamente por las dinámicas de mercado y las políticas

estatales, lo que ha provocado una ruptura en las formas tradicionales de reciprocidad y respeto hacia el entorno. Esta tensión entre las prácticas agrícolas intensivas y las concepciones rituales del monte refleja un conflicto más amplio entre las dinámicas del capitalismo y las formas tradicionales de habitar y concebir el territorio.

Este escenario vislumbra una naturaleza significativa dotada de cualidades, modelada por los conocimientos a partir de los cuales se dispone del territorio. Al respecto, José Edgar Goana Luna y Sergio Enrique Hernández Loeza en su texto “Acercamiento al modelo de la naturaleza de los Totonacos de Puebla: *Aktsini* y *Kiwiqolo*” (2012). Añaden a las formas de apropiación del territorio dentro del modelo de la naturaleza, que se escenifican en entidades supra-humanas (*Aktsini* y *Kiwiqolo*) presentes en su cosmovisión. El trabajo se inscribe en el estado de Puebla, dentro del Totonacapan, las subregiones que se tomaron en cuenta fueron subregión Totonacapan poblano subhuasteco, poblano medio y occidental. Los autores, parten de las implicaciones que tiene el agua y el monte en la subsistencia humana, que se expresan en conocimientos que exponen las regulaciones de acceso, valoraciones expuestas al tener contacto con su medio natural. La región Totonaca Poblana deja a relucir las expresiones culturales y rituales que las comunidades tienen con la naturaleza, que plasma la relación recíproca que tiene con su entorno, producto del reconocimiento de la correlación con la productividad de la tierra, así como con el sustento humano expresado en el respeto que tienen al cohabitar con seres que moran en el territorio (Gaona & Hernández, 2012).

Los modelos locales de la naturaleza se desenvuelven en un territorio, los autores recuperan el concepto de “etnoterritorio” de Alicia Barabas (2006), para hablar sobre cómo la etnoterritorialidad está habitada por seres humanos, extra-humanos que forman parte de una “geografía sagrada” y plasman al territorio como vivo. En este sentido, a los autores les interesa analizar las relaciones que los seres humanos tienen con las entidades “extrahumanas” que representan un modelo de la naturaleza. Las entidades *Aktsini* y *Kiwiqolo* articulan una interpretación de la “ética del don” que sostiene un modelo de pensamiento sobre su entorno presentes en la cosmovisión totonaca. Se encuentra directamente relacionado con la naturaleza con la que se establecen normas que regulan y valorizan la relación que se entabla con el entorno. Los elementos de la cosmovisión, de una forma integral, llevan el propósito de desglosar la vida social de la comunidad. Sus implicaciones en los conocimientos, la ritualidad y ese “modelo de local de naturaleza”

inciden en los comportamientos que se emprenden en su entorno (Gaona, & Hernández, 2012).

La representación de *Kiwigolo* en el territorio simboliza una conexión profunda entre lugar, entidad y conocimiento ecológico. Según Gaona y Hernández (2012), el término deriva de *kiwi* ("árbol" o "palo") y *kgolu* ("viejo"), describiendo no solo a un árbol anciano, sino también a una entidad espiritual que personifica características naturales y culturales del monte. Esta figura también se conoce como *Masipijna* ("el que anda en las montañas"), lo que refuerza su papel como guardián y habitante de espacios arbolados y de elevaciones en el territorio como cerros o montañas, especialmente aquellos considerados fuera del dominio agrícola.

Kiwigolo no es únicamente una entidad extra- humana, sino también un símbolo de la comprensión ecológica que la comunidad tiene de su entorno. Representa lo que los autores han denominado como "modelos de la naturaleza local", una forma de conocimiento que integra los saberes y la forma de relacionarse con el ambiente. Su naturaleza ambivalente le permite desempeñar un doble papel: puede generar afecciones negativas o positivas dependiendo del tipo de la relación o trato de que se establezca con él. En la interacción con *Kiwigolo*, se le pide permiso antes de acceder a recursos del monte, como árboles maderables u otros productos del campo. Este acto no es solo una práctica ritual, sino también una expresión de respeto hacia las entidades del entorno en el que el ser humano cohabita. Las áreas asociadas a *Kiwigolo* poseen características ecológicas distintivas, distinguiéndose por una rica biodiversidad que contrasta con otras zonas del territorio que han sido intervenidas para actividades agrícolas.

Además de su riqueza biológica, estas áreas cumplen funciones esenciales para el equilibrio ambiental, como la regulación del suelo, el manejo del agua y la estabilización del clima. Por tanto, la figura de *Kiwigolo* es un reflejo del conocimiento ecológico local y su rol en la conservación de los ecosistemas vinculados a la agricultura. Los autores proponen un modelo de la naturaleza etnoecológico, con el cual por medio de una "Ética del don" los actores se relacionan con él. Es cautivante profundizar en ese modelo "ecológico" totonaco para la conformación de un territorio que se construye a partir de la relación ser humano-naturaleza, para aproximarse a lo que desde la visión totonaca se considera monte, en el marco de sus propios referentes que se encuentran en su cosmovisión donde se despliega un

territorio provisto por la experiencia y conocimientos basados en la relación del ser humano con la naturaleza.

Explorando los conocimientos desembocados por la relación con el entorno, el estudio realizado por Víctor Toledo, Benjamín Ortiz y Sergio Medellín, en “Islotes de biodiversidad en un mar de pastizales: Manejo de recursos indígenas en los trópicos húmedos de México” (1999) en el que los autores tienen el objetivo de analizar las estrategias indígenas de sus modelos sustentables dentro de los trópicos húmedos, relacionado con la resistencia cultural, la conservación y sus condiciones económicas en el pueblo totonaco de Papantla llamado Plan Hidalgo. Utilizaron métodos históricos, antropológicos, estadísticos y de las ciencias naturales para profundizar en los cambios de manejo de la tierra que causaron impactos en los bosques tropicales.

Toledo apuntó al estudio etnoecológico que la concibe como “la exploración de cómo es vista la naturaleza por los grupos humanos a través de un marco de creencias, conocimientos y propósitos, y cómo, en términos de sus imágenes, el uso humano, el manejo de la naturaleza apropiada” (1999, p.212). La propuesta suma a los planteamientos sobre la relación entre cosmovisión y el territorio, en este caso específico el autor le denomina etnoecológico al enfoque que permite articular los conocimientos con las creencias sobre la naturaleza que, en la mayoría de los grupos étnicos, como hemos visto, se sintetiza en la creencia en entidades territoriales, dueños suprahumanos y la relación que el ser humano entabla con ellos, entre otros aspectos que dan cuenta de las apropiaciones singulares derivadas de la relación ser humano-naturaleza.

El acercamiento logró profundizar en las vinculaciones entre el corpus (símbolos, valoraciones de la naturaleza) y praxis (rituales, prácticas-acciones). La síntesis de los conocimientos totonacos se presenta en diseños (dibujos) que representan diferentes modelos de la naturaleza que van desde la taxonomía de los seres vivos, las unidades de paisaje (bosque alto, milpa, áreas de cultivo), la etnoedafología (tipos de suelos). La utilización de términos como “sucesión ecológica” para hablar del terreno transformado entre el bosque maduro -*Kalenjkakiwin* y la variedad de usos de las unidades del paisaje como el potrero y maizal. Los autores toman en cuenta los diferentes tipos de usos de la naturaleza, generando “estrategias multiusos” que favorecen acoplándose a los intereses de mercado y a la producción del autoconsumo. El análisis de uso de suelo les permitió profundizar en las

relaciones que la comunidad totonaca tiene con la naturaleza, al prestar atención a las perturbaciones ecosistémicas que las actividades humanas locales tienen al estar insertas en modelos de interés que la “modernización” permea en patrones de manejo destructivos ecológicamente. Frente a este panorama los análisis sobre los totonacos vislumbran un territorio construido a través de una naturaleza apropiada intelectualmente, categorizada y jerarquizada, reflejan una territorialidad que resulta de una relación sistemática entre el ser humano con la naturaleza, en específico, a partir de la práctica agrícola, aspecto que interesa profundizar a partir del entendimiento de una atmosfera cultural que permita comprender su papel en la territorialidad así como las interacciones que se generan en su interior para ello se propone retomar como ejes de análisis la territorialidad y la cosmovisión.

1.2 Territorio como construcción social

El concepto de territorio puede abordarse desde múltiples dimensiones, incluyendo lo geográfico, social, político, económico y cultural. Hearsbert (2017) menciona que estos estudios se pueden compilar en dos grandes vertientes denominado como el “binomio materialismo- idealismo” y el “binomio espacio tiempo”. La pertinencia de su análisis dentro de la antropología se debe a que permite profundizar en cómo una sociedad organiza y otorga significado al espacio, dando cuenta de la forma en que se habita culturalmente. Esto implica comprender las representaciones simbólicas, los modos de habitar, las formas de organización y las valoraciones socioculturales que configuran la relación con el entorno. En resumen, el estudio del territorio permite comprender las dinámicas entre las comunidades y el espacio, revelando las prácticas y significados que definen su identidad y su manera de interactuar con el mundo.

En las ciencias sociales, autores como Giménez (2007) presentan al territorio como un espacio socioculturalmente edificado, al que se le atribuyen valorizaciones, apropiaciones simbólicas e instrumentales, es decir, el proceso de apropiación espacial, que lo convierte en territorio. Además, conjuga aspectos simbólicos e instrumentales dentro del análisis de sociedades concretas. Retomando los planteamientos de los autores, se toma como punto de partida que el territorio o la territorialidad es producto de las relaciones que los grupos humanos tienen con un espacio dado. El espacio, en el enfoque de Giménez (2007) se toma como “preexistente”, como “materia prima del territorio”, como una antesala a las practicas

humanas. Al respecto señala “el espacio tendría entonces una relación de anterioridad con respecto al territorio, se caracterizaría por su valor de uso y podría representarse como un “campo de posibles” o como “nuestra prisión originaria” (p.122).

Se desprende al espacio como un principio relevante en el proceso de apropiación; sin embargo, contiene cualidades que son interpretadas, no es algo inerte, en esta investigación se considera que el espacio posee cualidades que favorecen a una determinada apropiación, es decir, se entiende como “espacio activo” ya que tiene características propias que lo dotan de valorizaciones específicas, esto permite profundizar en las interacciones entre la cultura y la naturaleza. Esta perspectiva coincide con la propuesta de Alicia Barabas (2003) quien sustenta que el espacio “no es inerte sino un principio activo en la construcción del territorio” (p.156). Se trata así de una aproximación basada en las cualidades de una realidad dada, se concentra en una multiplicidad de historias que se nutren de las características propias de la naturaleza, que expresan la relación entre el ser humano con su entorno (biomas, clima, geografía) y modelan a todo el territorio, por lo tanto, la dimensión simbólica invita a pensar en los conocimientos, en las cualidades de los elementos y como estos son interpretados por una sociedad.

Lo anterior se aproxima a lo que autores como Haesbert (2011), denomina territorio simbólico o territorialidad que se ha utilizado, en antropología, para referirse a la esfera simbólico- cultural, el autor apunta que “cuando se habla de territorialidad, se destaca el carácter simbólico” (p.65). Igualmente, Alicia Barabas (2017) conceptualiza al territorio “como un sistema de símbolos, una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio, que sigue pautas y códigos transmitibles culturalmente “(p.56). Este enfoque es operativo debido a que permite vislumbrar al territorio como una constante apropiación simbólica del espacio, resaltando los afectos y valoraciones que se expresan en formas de prácticas y narrativas. Cuando se opta por un análisis simbólico o sobre la territorialidad es relevante considerar componentes valorativos culturales como los conocimientos mismos que se vinculan con la visión del mundo que cada sociedad posee, es decir, el resultado del territorio es diverso, depende de los referentes interpretativos del grupo o sector de la población que se apropie de él. La territorialidad desde el punto de vista de Barabas (2003; 2004; 2017) hace referencia al proceso histórico de articulación entre la naturaleza y sociedad en específicos contextos de interacción.

En este sentido, para el tema de esta investigación, resulta fundamental resaltar cómo la relación con el territorio se delimita y configura a partir de los conocimientos generados por la interacción histórica entre el ser humano y su entorno, que no solo moldea el escenario social, sino que también modela los modos de habitar dentro él. Dicha vinculación se plasma en las formas en que el ser humano entiende, así como organiza y usa el espacio, adaptándose a las particularidades del entorno y, al mismo tiempo, transformándolo. Así, el territorio no es un enclave estático, sino un lugar continuamente reconfigurado por la experiencia, el conocimiento y las prácticas humanas. Barabas (2003) se centran en la relación entre etnoterritorio y la cosmovisión que muestra la forma en que las categorías del pensamiento estructuran un escenario, que se manifiesta culturalmente como el espacio que es, compenetrado por significados que orientan prácticas que promueven la apropiación del territorio a través de puntos interconectados, que esbozan su organización y que se entienden como centros o nodos, redes y mallas o fronteras. Esta disposición se expresa en categorías que se presentan en forma de narrativas y permiten aproximarse a los significados de un lugar. Desde este punto de vista, la territorialidad se presenta en los lugares poderosos que son habitados por “Dueños” los cuales “marcan” al territorio, donde se desempeñan prácticas rituales y se experimentan vinculadas con lo sagrado (Barabas, 2003).

Los Dueños, es decir, las entidades, están concatenando los conocimientos, las experiencias e interacciones que el ser humano entabla con su entorno. Refleja un andamio de como concibe al mundo, replica ese mundo en las prácticas y comportamientos ramificados de un devenir de conocimientos sobre su entorno, mediante la concepción de que la existencia humana se trata de cohabitar con el entorno que es personificado, que es animado e incide; también, en los conocimientos que modelan, el actuar y las restricciones ante él, pues el modo de subsistencia esta interconectado con su entorno. Los Dueños, como entidades que habitan el territorio, articulan los conocimientos, experiencias e interacciones que el ser humano establece con su entorno. La relación que se establece con los Dueños refleja un andamiaje que muestra cómo se concibe el mundo, replicando esta concepción en las prácticas y comportamientos humanos. Este proceso está ramificado en un devenir continuo de saberes sobre el entorno, que configuran tanto las formas de habitar como las restricciones y cuidados frente a él. La existencia humana, en este contexto, se trata de cohabitar con animales y plantas representados como Dueños del entorno que son

personificados y animados. Así, las formas de subsistencia están profundamente interconectadas con el entorno, que se presenta no solo como un recurso, sino como un agente vivo que condiciona y guía las dinámicas de la vida cotidiana.

Este territorio, se encuentra interconectado con otros contextos más amplios, se puede entender como territorio red que permite abordar las formas de conexiones significativas que se extienden sobre él. Por una parte, conectan a redes más amplias como las regionales o globales, pero también se presentan en lo más micro, como en lugares dentro del propio territorio. Cualquiera de los casos, partimos de la multiplicidad de interconexiones globales y locales que intervienen en la configuración del territorio. Estos sitios y marcas poseen delimitaciones simbólicas, que se encuentran relacionados a mitos y ritos que los esbozan de una “figura” o “Dueño” y constituyen una delimitación del espacio. Se trata de lugares entendidos como centros posicionados, organizados territorial y geográficamente a través de señales y símbolos, que se conectan y trazan redes con fronteras que los delimitan (Barabas, 2017).

En el modelo del territorio, se establecen redes de significados que se repliegan y articulan en toda su extensión. Están profundamente articuladas con las figuras de los Dueños, quienes son percibidos como protectores del entorno. Aunque existen particularidades y modos específicos de interactuar con cada Dueño, todos comparten la característica de territorializar el espacio en el que habitan, dotándolos como habitantes de lugares. Su relación con los humanos puede ser ambivalente: si se respetan las normas y los comportamientos adecuados, su presencia es la de protector, ya que de lo contrario será implacable ante las faltas. Esta dualidad refuerza la importancia de las prácticas rituales y de los comportamientos respetuosos hacia el entorno, de lo contrario, puede volverse peligrosa. En la cosmovisión, los Dueños tienen hábitos, custodian y moran en escenarios específicos, como árboles viejos, peñascos, cuevas o ríos.

La palabra “red” dentro del territorio, alude a esas conexiones enmarañadas y presentes en el territorio en dinámicas políticas, económicas, históricas, geográficas y naturales que interactúan para su modelación. Es así como a través de un análisis micro (local) se puede prestar atención a la forma relacional y activa de inmersión de las escalas territoriales en puntos específicos. Se puede presentar en el encuentro entre el monte (bioma forestal) y el territorio, que se entrelazan por una inmersión de múltiples historias, que

implica la relación entre escalas al posicionarlo a la luz de intereses comunales, que se ven penetrados por las dinámicas de la globalización. Por tanto, hay que esclarecer en qué nivel se percibe la construcción del territorio en este trabajo. Así, las categorías escalares se presentan en niveles locales y globales, siendo que para intereses de este análisis nos centraremos en el primer nivel. La dimensión local se entiende como constructos de corto alcance que abarcan el pueblo (comunidad), las áreas de trabajo agrícola: la casa, traspatio, el panteón, áreas de cultivo (maíz, chilar, cafetal) y el monte, que se trata de un área no “trabajada” donde se caza o recolectan alimentos.

La territorialidad en culturas étnicas se puede expresar en la organización de dimensiones verticales y horizontales, misma que permite entender la construcción y apropiación de los territorios locales, junto al territorio comunal del poblado y del monte donde habitan los dueños de la naturaleza. Dentro de la dimensión horizontal se encuentran los centros que son lugares cargados de relevancia simbólica, y a su vez estos se delimitan por medio de fronteras, que a través de umbrales son una transición a otro lugar. Para pasar el umbral de un lugar a otro, son requeridos una serie de ritos de acceso y protección. Estos centros se encuentran conectados por redes (caminos), espirituales o físicas (Barabas, 2017). El territorio local engloba cerros y accidentes geográficos que están en contacto e integración asidua de la comunidad, que para el caso específico de Santiago Ecatlán se puede hablar de territorialidad local, basadas en las interacciones y apropiaciones que la comunidad tiene sobre el poblado, las áreas de cultivo y el monte, las cuales nos enfocamos en las que son realizadas por campesinos, quienes interpretan y conciben su entorno a partir de prácticas y construcciones culturales.

La organización del territorio desarrollada en la comunidad totunakú de Santiago Ecatlán parte de un ordenamiento territorial vertical y horizontal, que permite interpretar como centros algunos lugares como el cerro, la iglesia, los manantiales y el monte, porque en ellos se manifiestan entidades o dueños que son propietarios de ese espacio. Es por ello que las acciones, prácticas e interpretaciones entre los seres humanos y las entidades, permiten interpretar al territorio como un espacio vivo, en que es habitado por seres diferentes al humano, ya sea desde diferentes ámbitos, la vida del ser humano se encuentra relacionada con otros seres, con los que busca entablar formas específicas de comportamientos. El referente espacial del monte se asocia con un lugar con peligros físicamente (animales,

geográficos) y espiritualmente (miedo, perderse, Dueño -*Kiwikgolo*), donde además figura el “don”, saber andar, los conocimientos sobre árboles, plantas, suelo y animales. Todo adquiere significado y sentido gracias a la mixtura de relaciones entre el ser humano y su entorno, que se expresan en “marcas” y huellas que forman parte de la apropiación constante del territorio.

El territorio se plantea, por lo tanto, como un sistema abierto, se trata de una dimensión multiescalar que se asocia a sujetos, grupos, clases sociales, aspectos políticos, económicos, y posibilita hablar de territorios múltiples. Al respecto Heaesbaert (2011) menciona que: “Esta multiplicidad o diversidad territorial en términos de dimensiones sociales, dinámica (ritmos) y escalas tiene como resultado la yuxtaposición o convivencia a la par de tipos de territorios diferentes” (p. 282-283). A partir de las aportaciones de Giménez (2007), Barabas (2003; 2017), permiten entender al territorio de la siguiente forma:

La apropiación y apreciación sociocultural del espacio activo, que se deriva de la relación del ser humano y su entorno en la que se plasma una multiplicidad de historias y conocimientos que forman parte de su visión del mundo, dotándole de sentido al entorno que los rodea, y que incide en las prácticas, afectos, sensibilidades y reflexiones que la comunidad tiene sobre él. Se encuentra organizado por centros (lugares cargados simbólicamente) que están conectados por nodos, redes y mallas.

El monte es interpretado como una apropiación del territorio, resultado de una constante relación entre el ser humano y la naturaleza, a partir de la cual se genera un esquema de representaciones, valores, creencias y conocimientos que depende de las formas de subsistencias y lo dotan de especificidades, que se expresan en la diversidad biológica. El territorio, además, refiere a la multiplicidad de organismos vivos catalogados como naturales (plantas, árboles, hongos) y a sus valorizaciones e interpretaciones como constructos sociales que derivan de la experiencia de la relación ser humano-naturaleza. Puesto que la naturaleza y el ser humano son vistos como un escenario de correlaciones entre ellos, ligada a las prácticas y conocimientos. De esta forma el estudio del territorio aborda las representaciones de una “cultura ambiental” (Castro, 2006), que reflexiona sobre la vida, al estar estrechamente relacionada al sustento a través de la agricultura, que se condensa en la visión del mundo por sociedades étnicas. En este sentido, para la definición de territorio considero relevante el concepto de cosmovisión, ya que, a partir de este se alude a los conocimientos de sociedades agrícolas, un corpus simbólico, mítico de la visión del mundo y el universo, misma que a

través de la relación dialéctica entre la interpretación y la convivencia con la naturaleza refuerza la relación con el entorno natural, enlazado a la construcción del monte en la interpretación que realiza la comunidad de Santiago Ecatlán.

1.2.1 Cosmovisión y observación de la naturaleza

La cosmovisión como concepto analítico posibilita abarcar las formas en las que se coincide el mundo, de experimentarlo, interpretarlo y explicarlo por medio de la interacción constante entre el ser humano y su entorno. Las comunidades indígenas históricamente se han destacado por ser sociedades agrícolas, la cual es una actividad económica vital para la subsistencia en términos materiales y simbólicos. La dependencia de la agricultura basada en el maíz está sujeta a los ciclos climatológicos y a las condiciones ambientales de un área en específico. Este sistema de producción les ha permitido producir alimento y sustento de forma articulada, con la interpretación del mundo en la que se destacan mecanismos de regulación de sus bienes naturales a través de rituales, conocimientos y saberes heredados y adquiridos a través de la experiencia. En este panorama, las interpretaciones que giran alrededor de los bienes naturales se encuentran en íntima relación con los conocimientos que contienen las prácticas agrícolas, como se expresa en el caso de la construcción del territorio de Ecatlán, donde cada segmento es dotado de valorizaciones a partir de la agricultura, por ejemplo: el lugar del monte y del desmonte, que marcan la transición entre un lugar de cultivo y otro donde predomina la naturaleza que se proyecta en las entidades.

El monte, bajo esta óptica, se considera que debe abordarse al interior de un marco interpretativo que dé cuenta de las relaciones que el ser humano entabla con la naturaleza, que modela una forma de pensamiento y organización del territorio. Para lograrlo se enfocará la propuesta desde la cosmovisión que ha sido abarcada por Johanna Broda (2012, 2018), quien ha insistido en la observación de la naturaleza en el México prehispánico, así como en comunidades contemporáneas, como eje primordial para el desarrollo de los conocimientos exactos acerca del entorno natural y el lugar del hombre en relación con el cosmos (p.102). La autora ubica su objeto de estudio en la época prehispánica, utiliza un enfoque interdisciplinario que aborda a las sociedades mesoamericanas, enfatizando la complejidad de la relación del ser humano y la naturaleza en la vida social. Apunta que, gracias a la reproducción de la agricultura, el corpus de conocimiento e interpretaciones de la naturaleza

se encuentran presentes en las sociedades étnicas de corte mesoamericano, hecho que es posible observarlo en la vigencia de los rituales agrícolas (2001b). Al respecto en su texto “Observación de la naturaleza y ciencia en el México Prehispánico: Algunas reflexiones generales y temáticas”, apuntan que:

La Conquista española significó la superposición violenta de dos culturas de derivación histórica independiente. En la tradición indígena, la Conquista produjo una ruptura profunda... Se produjo una ruptura total, y no hubo continuidad entre las ciencias prehispánicas y coloniales en los niveles del Estado y de las clases dominantes. Sólo sobrevivieron a la Conquista los conocimientos indígenas del pueblo campesino, prácticas y calendarios agrícolas (2012, p.103).

La autora propone establecer una historia de la ciencia para la Mesoamérica precolombina, con la colaboración entre la historia, la antropología, la arqueología, la historia de la ciencia, la epigrafía, la astronomía, la geografía, la biología, y otras disciplinas especializadas. Plantea que la observación de la naturaleza contiene una serie de elementos científicos, producto de un sistema basado en hechos observables cuyos resultados pueden ser comparados sistemáticamente, generando un corpus de conocimiento basado en las interacciones del ser humano con el mundo que lo rodea. En este sentido, resalta entender a la observación de la naturaleza como “la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos” (Broda, 1991 p. 462, en 2012 p.18). Más adelante (2018) agrega a la discusión que el mundo real (naturaleza) existe en tanto es percibido e interpretado variando en cada cultura, subrayando que las representaciones no tienen la primacía sobre el mundo real. Acerca de esta idea argumenta:

La existencia del mundo real no es solamente un prejuicio occidental, tal como lo enuncian los perspectivistas. Más bien constituye la base para hacer ciencia, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales. Todos los pueblos y etnias del mundo viven en este mundo real, lo que distingue unos de otros son las interpretaciones que generan las culturas (2018 p.4).

Esta distinción entre naturaleza y cultura también es mencionada por otros autores, por ejemplo: Francisco Castro (2006), expone que el ser humano y su construcción cultural del

mundo no debe ofuscar los mundos de la naturaleza (ambiente) en la cultura, pero tampoco podemos acercarnos ella sin la cultura, pues también existen “realidades materiales” independientes a las interpretaciones simbólicas elaboradas por los seres humanos, como ejemplo, los fenómenos climáticos, ecosistemas, etcétera. Por consiguiente, los aspectos mencionados se enlazan con la idea de un espacio activo donde destacan cualidades específicas sujetas a significaciones, cuyo contenido se articula con un conocimiento preciso. Siguiendo con el argumento de Broda se sostiene que la observación de la naturaleza influye en la construcción de la cosmovisión, mezclándose con elementos míticos y religiosos. Se retoma este planteamiento como punto de partida, para el estudio del monte como centro del territorio con una atmosfera cultural particular, ya que promueve el análisis de las interrelaciones, los conocimientos que se plasman en las interpretaciones y reflexiones sobre los elementos de una realidad dada que orientan el comportamiento del ser humano. Por consiguiente, se parte del concepto de Broda, que propone entenderla como:

La visión estructurada, en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre (2001a p. 16-17).

La cosmovisión es una visión estructurada sobre el entorno (naturaleza) y el universo ofreciendo así todo un sistema de valorizaciones sobre usos, apropiaciones y reflexiones sobre el mundo circundante; sirve de andamio para explicar las múltiples formas que tiene el ser humano para orientar sus comportamientos y sus interrelaciones. El planteamiento de Broda (2001a) al mencionar una visión estructurada, abarca la organización de una realidad a través de la cual se posicionan los diferentes elementos que configuran al universo, involucra la relación del ser humano con el medio ambiente y el cosmos. En este caso, en el monte, lo anterior se encuentra presente, se observa fundamentalmente en las concepciones que aluden a creencias en seres poderosos y que concatenan el conocimiento que se tiene sobre los diversos elementos que lo constituyen.

En este orden de ideas, la autora invita a profundizar en diversas aristas que germinan de la cosmovisión, sugiere explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza y llama la atención para profundizar en los conceptos que contienen una serie de elementos científicos basados en la observación exacta de la naturaleza

y en la aplicación de una metodología y elaboración lógica deliberada (2018, p.4). En general, se entiende que el conocimiento producto de la observación de la naturaleza, refiere a formas de intelectualizar al entorno y se mantiene al interior de la visión del mundo, sistematiza las valorizaciones, organiza los sentidos, orienta formas de interacción y algunos son evaluados en la práctica. Es decir, existe una correspondencia entre la observación de la naturaleza y la construcción del territorio. En síntesis, se trata de un conjunto de interpretaciones que no solo se queda en un ámbito abstracto, sino que también construye una realidad que abarca todo el cosmos.

Además, la cosmovisión, siguiendo a López Austin (2015 p.33) se entrelaza con actos mentales, pensamientos, recuerdos, creencias y razonamiento, teñidos al mismo tiempo en mayor o menor grado de imágenes, emociones o intenciones. Así, se entiende que las valorizaciones se permean de elementos sensibles como la experiencia del miedo, las afecciones, entre otras sensaciones a través de las cuales se les otorga cualidades a los espacios. Las propuestas revisadas, permiten resaltar la relación entre conocimientos exactos de la naturaleza tejidos con elementos simbólicos que se le otorgan y sensibilidades derivadas de la experiencia. Aspecto que se concreta en la interacción del ser humano con el entorno, por ejemplo, a un árbol viejo, los habitantes lo relacionan con *Kiwikgolo* el Dueño de los árboles, no se debe cortar porque beneficia al suelo agrícola, en caso de que se tenga que talar se realiza una ofrenda ritual como un intercambio. Así se sintetiza, que la cosmovisión entrelaza aspectos que remiten a conocimientos específicos con elementos simbólicos. La cosmovisión, continuando con el autor, puede entenderse como un sistema colectivo que refleja la manera en que una sociedad interpreta y da sentido a su realidad. Su especificidad depende del contexto cultural e histórico en el que se desarrolla, estableciendo una relación dialógica entre lo material y lo simbólico. Esta interacción no solo otorga una base interpretativa para comprender el mundo, sino que también se construye de manera constante a partir de las experiencias individuales y colectivas. Es decir, la cosmovisión ofrece un modelo interpretativo cuyo propósito es otorgar sentido al caos y modelar la realidad.

Continuando con López Austin (2008), en una de sus primeras propuestas sobre la cosmovisión en su obra “Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas”, confiere que la cosmovisión está compuesta por una ideología en lugar de actos mentales, interesa precisar que refiere a el conjunto de representaciones, ideas y creencias

que abarcan desde los actos más simples de entendimiento hasta los valores más elaborados que rigen la conducta de un grupo social. Al mismo tiempo estas ideologías están compuestas por un sistema ideológico que no opera de forma aislada, sino que se caracteriza por estar articulado en un conjunto delimitado de elementos ideológicos que se expresan en formas de acción específicas sobre un universo particular (2008, p.16). Desde esta perspectiva, a la cosmovisión, el autor concibe, como un: "conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí de manera relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social en un momento histórico pretende aprehender el universo (López Austin, 2008, p.20). Esto implica que las experiencias y los sentidos individuales, aunque parecen únicos, están profundamente arraigados en una base cultural y forman parte del pensamiento colectivo, generalmente anónimo, que da estructura y coherencia al sistema de creencias y prácticas de una comunidad.

La construcción de la cosmovisión, desde este punto de vista, está intrínsecamente vinculada a las relaciones que una sociedad establece con su entorno. Estas relaciones, a su vez, generan vehículos de expresión diversos que pueden incluir mitos, rituales, narrativas orales y prácticas cotidianas. De esta manera, la cosmovisión no solo refleja el entendimiento colectivo del mundo, sino que también lo moldea, asegurando su continuidad a través de la transmisión cultural y la experiencia vivida. En este sentido la cosmovisión se esboza como un sistema interpretativo colectivo que articula lo simbólico y lo material para otorgar sentido a la existencia y orientar la interacción con el entorno. Su dinamismo y carácter colectivo permiten que este sistema se adapte y reconfigure según las experiencias y contextos históricos de cada sociedad.

Las concepciones y características del pensamiento y la cultura mesoamericanos, tal como las aborda Catharine Good Eshelman (2015) en su texto "Mesoamérica vista desde la etnografía. Reflexiones críticas y propuestas", parten del reconocimiento de las particularidades culturales de la región. Desde esta perspectiva, las culturas mesoamericanas conceptualizan el "mundo natural" como un ser vivo, con el cual establecen relaciones de intercambio y formas de dependencia mutua entre el ámbito social y humano. Good (2015) habla cómo la concepción del trabajo está profundamente vinculada a la idea de "fuerza", entendida como una energía vital que circula y conecta a los humanos, sus comunidades, el mundo natural y una constelación de seres sobrenaturales. Esta visión se manifiesta en las

formas tradicionales de trabajo en la comunidad, donde herramientas como el machete, el azadón y las manos, movilizadas por la fuerza vital del cuerpo, con la sangre como combustible y el corazón como motor, son valoradas por “dañar menos la tierra”. En contraste, la introducción de tecnologías como las chapeadoras, los químicos y los herbicidas “mata yerba” ha transformado los modos de relación con el entorno. Estas prácticas no solo alteran las dinámicas del trabajo, sino que como mencionan las personas de la comunidad, afectan la fertilidad del suelo, resultando en una “tierra cansada”, es decir, menos productiva. La notable experiencia, influenciada de las actividades agrícolas, la recolección, caza, el uso y apropiación del entorno que les rodea, la reproducción social, los cambios sociopolíticos, económicos, los intereses de mercado, el azote de cambios climáticos (huracanes, sequías) promueve que la cosmovisión no sea estática. La cosmovisión, por ende, se expresa y se reproduce en las narraciones de sucesos sobresalientes, que representan transformaciones y continuidades. También a través de las prácticas, fundamentalmente los rituales los cuales se entienden como una práctica social que concatena a la cosmovisión, conjuga creencias y acción, en los que se pueden involucrar a los diferentes miembros de la comunidad.

Remitirnos a explorar a la cosmovisión sobre los elementos de la naturaleza que permite aproximarse al torrente de relaciones del monte para la vida social de Santiago Ecatlán. En ella se contemplan los conocimientos atmosféricos de la zona, que envuelven a una conceptualización etnoecológica, los saberes cinéticos de moverse por este espacio, las sensibilidades necesarias para no salir herido al sumergirse en su atmósfera, reconociendo que se trata de dominio impredecible, habitado por seres vivientes como la flora y la fauna que son simbolizados y valorizados. La relación con el entorno natural intima con su conceptualización del sentido social y cultural de monte, está conformada por el corpus de conocimientos dirigidos en proveer una buena producción agrícola. Para ello, asimila entender los significados simbólicos que le atribuyen a la flora y fauna que habitan el territorio, que permitan enlazar con las creencias, emociones, sensibilidades, usos socioeconómicos, espirituales y culturales que tienen con el monte de Santiago Ecatlán. Partiendo de los apartes de Broda (2012; 2018), López Austin (2015), Good (2015), entiendo por el término de cosmovisión:

La estructuración que los miembros de una comunidad hacen del entorno y el cosmos en el que habitan, se trata de una mixtura de relaciones entre el ser humano y su realidad dotándola de valorizaciones, representaciones, ideas y creencias que les atribuyen a sus experiencias que tienen con el mundo.

Ofreciendo un tipo de vaciado de la vida, que modela y orienta los andares de los individuos, en los que se proyecta la reflexión, sentires, conocimientos contruidos a través de la experiencia compartida. La cosmovisión no es estática, más bien es fluida y creativa, relacionada a las situaciones que inciden en la vida misma.

1.2.2 El monte como atmosfera cultural

El monte como una construcción cultural que tiene un papel en la territorialidad es más que una simple colección de árboles, este se configura mediante asociaciones vegetativas, es decir para hablar de "lo que hay en el monte" implica ir más allá de la "hegemonía del árbol". En este punto de vista, el monte es en medida de la correlación que se establece entre los árboles con las orquídeas, las plantas, los bejucos, los animales y los insectos, todos interconectados. La aproximación de entender las interconexiones que se establecen entre los elementos que componen al monte como un ensamblaje se encuentra en el trabajo de Elaine Gan y Anna Tsing (2018). En su texto "How Things hold: A diagram of coordination in a Santoyama Forest", las autoras conceptualizan el bosque como un "conjunto más que humano" que cobra vida a partir de adaptaciones tanto evolutivas como históricas entre especies:

The forest comes to life as a more-than- human assamblage that emerges through coordinations established by evolutionary and historical accommodations to life cycles, seasonal rhythms, and activity patterns [El bosque cobra vida como un conjunto más que humano que surge a través de coordinaciones establecidas por adaptaciones evolutivas e históricas a los ciclos vitales, los ritmos estacionales y los parones de actividad] (Gan & Tsing 2018, p.102).

Este enfoque permite comprender al monte como una red de temporalidades entrelazadas donde convergen personas, plantas, animales y elementos climáticos, formando una serie de interdependencias. Lo anterior se proyecta en explicaciones sobre sus propiedades para la agricultura, al respecto se desarrolla como los árboles, sus hojas y sus ramificaciones crean un clima húmedo donde pueden prosperar hongos y bejucos de utilidad, con ello se destaca la correspondencia entre el monte lejano y el suelo agrícola que es fértil, ya que el desmonte es parte fundamental en la forma de subsistencia. Se destaca que el monte (*Kalankakuin*) se configura como un ensamblaje dinámico de relaciones que se representan en seres que cohabitan y se afectan mutuamente, por ejemplo, las serpientes viejas o entidades como el Señor del monte.

El monte entonces se concibe como una habitación compartida por diversos organismos vivos que generan escenarios específicos. En la cosmovisión local se explica que el ser humano no es el único: los animales tienen sus propias casas y el monte, en sí mismo, es la morada de *Kiwikgolo*. El ser humano suele intervenir en este espacio que no es su hábitat en ritmos temporales específicos, la incidencia se demarca a través de la agricultura con la intención de propiciar la fertilidad. El monte, de esta manera, es un lugar que conecta a los humanos con el entorno y con sus cohabitantes visibles e invisibles, de forma que se constituye como un ambiente sostenido por las relaciones con otros y se configura como un espacio de coexistencia gracias a las prácticas agrícolas que esbozan una relación entre habitantes —humanos, animales, plantas, hongos, suelos y entidades espirituales— cuya interacción define y redefine continuamente el territorio. Así, el ser humano, aunque transitorio, participa activamente en la configuración del monte a través de sus prácticas agrícolas y sus creencias, al tiempo que es moldeado por él. Cada ser contribuye a un ensamblaje complejo que entrelaza conocimientos, prácticas y relaciones, por lo tanto, comprender al monte implica profundizar en las concepciones que se derivan de las interacciones que lo definen.

En este sentido el territorio, propiamente el monte, proyecta una serie de vínculos que se establecen a través de la forma que se percibe, se interpreta y se valoriza a la naturaleza y evidencia una serie de conocimientos relacionados con su entorno que se expresan en las diversas narrativas y prácticas, semejante a una atmósfera. Concepto que siguiendo la propuesta de Emanuele Coccia en su libro "La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura" (2017) se entiende como

esa mixtura radical que hace coexistir todo en el mismo lugar sin sacrificar formas ni sustancias...comprendido como un espacio donde la vida de cada uno está mezclada con la vida de otros...Su forma y su existencia son inseparables de las formas de vida que alberga y hace posible (p. 63).

Continuando con el argumento, esta atmósfera es "ese fluido que todo lo envuelve, todo lo penetra y que es penetrado por todo, donde tenemos los colores, las formas, los olores y los sabores del mundo" (p. 58). Es, en resumen, una inmersión en la esencia del mundo, donde

todo está interconectado. Este concepto ofrece una perspectiva que permite comprender el papel que tiene la agricultura en la interpretación de otros organismos vivos resaltando la participación de las partes imbricadas. Se retoma, en específico el concepto de atmósfera como punto de partida para comprender al monte —o *Kalankakuin*— como un escenario culturalmente interpretado, cuya fluidez refleja las relaciones entre el ser humano y su entorno. Se añade la palabra cultural, enfatizando las interpretaciones humanas sobre la naturaleza, resaltando que forma parte de un escenario de subsistencia que permite al ser humano estar en el mundo, es decir que se compone de interacciones devenidas de la agricultura. Se parte de que todo territorio tiene una atmosfera cultural compuesto por una fluidez de relaciones que los organizan.

El monte, como atmósfera, se experimenta a través de una inmersión sensorial que transforma tanto al entorno como al sujeto que interactúa con él. Es la inmersión en un espacio donde los árboles se ensamblan con las lianas, las hojas caídas forman hojarascas, la tierra húmeda emana de sus profundidades y las ramificaciones de los árboles impide que la luz penetre. Es el hogar de animales y plantas que no habitan en el pueblo, un espacio cargado de significados, relaciones y sensaciones, donde se entremezclan lo conocido y la posibilidad de lo desconocido. Los olores, los sonidos, las texturas, todo lo sensorial se entreteje en esta experiencia. Desde el momento en que se entra en el monte, se es invadido por él y, a la vez, una inmersión.

Esta experiencia de inmersión se relaciona con la idea de "mixtura" que propone Emanuele Coccia. En el monte, la "mixtura" se expresa en la forma en que el ser humano se relaciona con su entorno y la interpreta, pero también el entorno influye en el ser humano. El autor señala que esta mixtura implica "una complicidad y una intimidad mucho más profunda que las producidas por la contigüidad física" (p.60). Esta complicidad se manifiesta en las complejas asociaciones entre las plantas, los árboles, los animales y los seres humanos, por ejemplo, cómo el monte al ser un espacio habitado por árboles dentro del conocimiento se reconoce que modifica el entorno, un proceso que toma tiempo. El monte es la conjunción histórica de relaciones que hace que la tierra sea más fértil a partir de una acción de compenetración recíproca entre el entorno y el sujeto, el cuerpo y el espacio, así como la vida y el medio, el monte se configura como un espacio dinámico e interconectado.

En este sentido, los efectos de percibir al monte como centro de un territorio con una atmosfera cultural propia, donde los grupos humanos se envuelven y revuelven con lo contenido en él, plasmamos que el monte es un centro que se define por sus relaciones fluidas, que existe y es penetrado por las representaciones que la comunidad expresa en creencias, en formas de comportamiento y practicas rituales (acciones que dejan ver esa relación). En síntesis, el monte como atmosfera cultural *se puede interpretar como una forma de territorialidad, donde confluyen un complejo fluido de relaciones, que es necesario precisar mediante procesos en los cuales se establecen tales vínculos, que conectan al ser humano como parte de una naturaleza donde todo lo que deviene es el resultado de una inmersión en el espacio y se presenta como una condensación de conocimiento vinculado a la agricultura.* Frente a este panorama a continuación se presenta el escenario donde se desenvuelven los habitantes de Santiago Ecatlán con la intención de profundizar en los elementos materiales y observables que propician la construcción del monte como una atmosfera cultural.

Capítulo II.-Contexto etnográfico de Santiago Ecatlán.

Este capítulo tiene como objetivo principal analizar el contexto etnográfico de Santiago Ecatlán, una comunidad totonaca en la Sierra Norte de Puebla, para comprender cómo la actividad agrícola influye en la construcción simbólica del monte. En primer lugar, se presenta una descripción general de la comunidad, incluyendo su ubicación geográfica, historia y características socioculturales. A continuación, se analiza la influencia de la actividad agrícola en la organización social y territorial de Santiago Ecatlán. Se examinan datos demográficos y patrones de asentamiento de la población para comprender su relación con el territorio. Finalmente, se profundiza en las actividades agrícolas que se llevan a cabo en la comunidad, con énfasis en los conocimientos y prácticas que configuran el monte como un escenario interpretado.



Foto 2. Poblado de Santiago Ecatlán. Manuel David Bautista Domínguez, 2023.

II. 1 Características ecológicas de Santiago Ecatlán

El monte no es solo un entorno físico, sino también un reflejo de la compleja relación entre la sociedad y la naturaleza, con profundas implicaciones económicas, históricas y culturales. Santiago Ecatlán, ubicado a 627 metros sobre el nivel del mar, está rodeado de áreas de vegetación arbolada conocidas como monte. Estas zonas, no destinadas a la agricultura, desempeñan un papel esencial en la conservación del suelo y en la regulación del clima. (Pardos, 2020). El monte (*kalankakuin*) de Santiago Ecatlán es una extensa área arbolada ubicada en la Sierra Norte de Puebla, en el municipio de Jonotla. Este espacio se caracteriza por un clima cálido y húmedo, una topografía rocosa y una diversidad de especies vegetales que en conjunto crean un ecosistema diverso en organismos vivos. El clima es un factor determinante, estrechamente relacionado con el suelo y ambos se correlacionan con el tipo de vegetación (Arborea). De hecho, el tipo de zona arbolada contribuye a clasificar diferentes zonas climáticas (Pardos, 2020). En este caso, el monte de Santiago Ecatlán corresponde a una selva perennifolia, también conocida como bosque tropical perennifolio. Se clasifica como una selva mediana, ya que la altura de su vegetación oscila entre los 15 y 30 metros. Aunque ciertas especies pierden sus hojas durante el año, entre el 50% y 75%, se trata de una selva subperennifolia debido a la continuidad de su follaje durante las diferentes temporalidades del año. Santiago Ecatlán se encuentra en una región de selvas medianas subperennifolias, caracterizadas por árboles que rara vez superan los 30 metros de altura (Pennington y Sarukhán, 2005).

Este tipo de comunidad vegetal es una de las más exuberantes del país, destacando por su alta biodiversidad de flora, fauna y hongos. En este entorno abundan las lianas, plantas epífitas y palmas, cuya presencia se asocia con los climas cálidos y húmedos (Conabio, s.f.). Entre las especies arbóreas más comunes se encuentran el cedro rojo (*Cedrela odorata*), el jobo (*Spondias mombin*) y el carboncillo (*Acaciella angustissima*), *matankan* (*diphysa robinoides*), mientras que otras especies de menor tamaño, como el jonote (*Heliocarpus appendiculatus*), y palo de nube (*Croton draco*). Sobre estos árboles crecen diversas orquídeas, helechos, musgos y líquenes, que forman parte de un sistema natural complejo y biodiverso. El monte de Santiago Ecatlán sirve también como hábitat y refugio para una variada fauna. Entre los mamíferos que habitan esta selva se encuentran el tigrillo, el coyote, el mapache y el tejón. También hay una notable variedad de serpientes, tlacuaches y

coactuzas o tuzas reales. Además, este ecosistema alberga una gran diversidad de anfibios e insectos, incluyendo escarabajos y mariposas, que completan la cadena ecológica de la región. La vegetación de selva húmeda en Santiago Ecatlán es exuberante, con una amplia gama de especies arbóreas, lianas, epífitas y palmas, todas ellas adaptadas a las condiciones cálidas y húmedas que caracterizan a esta zona.

II.2 Santiago Ecatlán: La población

Santiago Ecatlán es un pueblo totonaco situado en la cabecera municipal de Jonotla, en la Sierra Norte de Puebla. Limita con diversas comunidades: al este con San Miguel Tzinacapan, al oeste con Tuzamapan de Galeana, al norte con Tetelilla y al sur con Jonotla. Se encuentra a una altitud de 627 metros sobre el nivel del mar, forma parte de una vasta y diversa región sociocultural conocida como la Región Totonaca de la Vertiente del Golfo o popularmente como el Totonacapan, sobre las características de esta zona, Manlio Barbosa Cano (2012), señala que es de gran importancia bio-cultural debido al profundo conocimiento que sus habitantes tienen sobre el entorno natural. Destaca por la articulación de diversos agroecosistemas y una topografía con declives que configuran un clima templado-cálido muy húmedo, ideal para el cultivo de café y pimienta, entre otros. En algunas zonas, de acuerdo con los distintos niveles de altitud, existen microclimas donde varía la temperatura, lo que permite una diversificación en la producción agrícola (Masferrer, 2017). Esta diversidad climática favorece tanto la producción de cultivos de temporal, como el maíz (*kakuxin*), el cacahuete, el chilar (*kapinin*) y la flor de muerto (*cempaxúchitl*), también al cultivo perenne del café. Este último destaca por ser un agroecosistema clave en la economía de la comunidad, con un sistema productivo diversificado entre la población de Santiago Ecatlán.

El pueblo toma su nombre del patrón de la comunidad: Santiago Apóstol, quien, según numerosas narrativas se considera uno de los fundadores. En la tradición oral se comenta que originalmente iba a ser San Felipe el patrón, pero a él no le gustó el lugar y por eso se fue. Posteriormente, llegó el Santo Santiago Apóstol que es percibido como el protector del poblado y en términos agrícolas se relaciona con el manejo de los aires y los relámpagos (habitantes de Santiago Ecatlán, 2023). Según el último censo de Población y Vivienda del INEGI en 2020, la comunidad cuenta con una población de 722 habitantes, compuesta por 374 mujeres y 348 hombres, muchos de los cuales aún conservan tierras cultivables, del cual

el 40 por ciento es hablante de la lengua indígena. La agricultura sigue siendo una parte fundamental de la economía local, con cultivos como maíz, café, chilar y pimienta. Respecto a los servicios la comunidad, cuenta con los básicos como luz eléctrica, agua potable y drenaje, aunque estos están disponibles principalmente en el centro de la comunidad, ya que en la periferia no tienen la misma calidad. Sobre los servicios complementarios, el acceso a Internet y la red de telefonía también están disponibles, aunque puede ser complicado en ciertas áreas donde el acceso es limitado. El transporte público, como las rutas Ecatlán, llega al centro y conecta con otras localidades como Zoquiapan, Xochitlan y Jonotla; la movilidad después de las 10 pm puede ser complicada, ya que no hay servicio de taxis en la comunidad. En términos de salud, hay un pequeño centro de salud donde prestan su servicio enfermeros y doctores que atienden malestares de diferente índole.

II.3 Organización político-social. Las familias

Santiago Ecatlán se encuentra organizado políticamente mediante cargos civiles. Entre los más importantes se encuentra el cargo de presidente Auxiliar, durante el año 2022 se encontraba Judith Bautista como presidenta. Los cargos son de elección pública, en los que participan los pobladores de la comunidad y tiene una duración de tres años, al igual que los cargos de elecciones del municipio poblano. Los integrantes se registran mediante plantillas individuales que representan a pobladores independientes que aspiran al cargo de la junta auxiliar y mediante votaciones democráticas se elige al representante para ocupar los cargos. El proceso de campaña se hace por medio de carteles, anuncios en la radio y visitas a las casas de algunas familias para tratar de estrechar lazos. Se inscriben las plantillas con imágenes que representa a algún partido político. En el proceso anterior de elecciones fue frecuente ver partidos como: Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido Acción Nacional (PAN), Partido Verde (PV) y Morena.

Las familias representan organizaciones sociales de mucha relevancia en la comunidad, se trata de parentescos extensos que se encuentran conformados por bisabuelos, abuelos, padres, hijos, tíos y primos. Las vinculaciones son más amplias que las consanguíneas, por ejemplo, las relaciones de compadrazgo. Con los compadres se entablan relaciones de ayuda mutua, con los que se comparte comida y se generan fuertes lazos. En el pueblo, existe la “costumbre” de decirle Tata o nana, a las personas de la tercera edad, aunque

no sean de tu familia, así sucede también con vecinos a las que se les dice tío o tía, por respeto. Es algo que en su mayoría se sigue reproduciendo entre las personas adultas; los jóvenes e infantes ya no tienen estas prácticas. Las familias entablan relaciones sociales con otras familias, se generan redes, los miembros se organizan para el trabajo, cuidado y para la subsistencia, tanto es así, que se apoyan durante las tensiones económicas y sociales.

Los integrantes de los grupos domésticos adquieren roles específicos de acuerdo con de la edad, el género, la condición social y económica. Las personas adultas mayores colaboran con recursos económicos y cuidan del hogar, ellos son los encargados principales de transmitir los valores sociales a los niños, auxilian en las actividades agrícolas a partir de sus posibilidades económicas y físicas; algunos continúan trabajando mientras que otros se dedican a comerciar y las ganancias se invierten en la siembra. Los hombres adultos se responsabilizan de proveer a la familia de insumos para la subsistencia y tienen diferentes tipos de trabajo, en términos agrícolas, son los que se encargan de toda la producción. Las mujeres adultas se dedican al cuidado y las labores domésticas, por ejemplo, el cuidado de los hijos, cocinar, mantener limpio el hogar, algunas complementan los ingresos con negocios como estéticas, se involucran en las actividades agrícolas de diferente manera, pueden trabajar en el cafetal, el chilar y el maíz; también existen casos en el que son propietarias de terrenos y los rentan o contratan a personas para su trabajo, igualmente desarrollan una actividad denominada como “ir a dejar taco”, la cual consiste en preparar el almuerzo y dejarlo en el lugar de la actividad agrícola, incluso, algunas de ellas se quedan a ayudar a los hombres que están en el campo. Los infantes, comúnmente se dedican a la escuela, acostumbran a sumar esfuerzo a las actividades de las personas adultas que los rodean, en lo que refiere a la agricultura estos se involucran desde temprana edad, aproximadamente a los tres años. Actualmente, existe un desinterés por parte de los jóvenes y niños para continuar sembrando, sumado a que el ejercicio profesional ha crecido en las últimas décadas, de forma que la agricultura se ha visto desplazada; sin embargo, la organización de la familia continúa girando en torno a la agricultura, incluso aquellos que no se dedican directamente al campo, tienen una noción sobre el trabajo agrícola.

II.4 Vivienda

Las casas en su mayoría están construidas de block y concreto, pero aún existen casas que tienen techo de tejas, conservando su estructura de madera, con paredes de piedra. La producción agrícola ha influenciado la arquitectura de la comunidad, en la mayoría de las casas hay un solar, ubicado en las azoteas, donde tienden el café, cacahuates, chiltepín, vainilla, y canela. Algunas de las casas tienen animales de corral, como pollos y cerdos, pero es cada vez más común que el espacio se vaya estrechando entre casas, dificultando, la cría de estos animales. El uso de plantas, arbustos o árboles se va desplazado cada vez más al territorio circundante (ranchos) que son espacios de sustento, donde hay una diversidad de plantas con usos comestibles, materiales, medicinales y ornamentales, por ejemplo: orquídeas, romero, ruda, entre otras.

La agricultura en Santiago Ecatlán no solo es una actividad económica, sino que también permea la vida social y cultural de la comunidad, influyendo en la organización del espacio doméstico, las actividades cotidianas y los roles familiares. Por un lado, la agricultura ha influido en la organización del espacio doméstico, especialmente en la cocina. En el pasado, cuando la producción de maíz era mayor, era común almacenar los granos en costales dentro de la cocina y contar con un fogón de leña para la elaboración de tortillas y la preparación de alimentos. Actualmente, es más común que las casas tengan estufas de gas y cada vez son menos las personas que hacen tortillas a mano. Sin embargo, la preferencia por el nixtamal y la tortilla hecha a mano persiste como un símbolo de identidad cultural. La disminución de la elaboración de tortillas a mano refleja la incorporación de nuevas tecnologías y la influencia de la vida urbana.

II.5 Actividades económicas

El desempeño de actividades económicas centradas en el campo ya no es tan estable como lo fue en generaciones anteriores. Se ha producido una diversificación en las actividades económicas, en contraste con una época en la que la mayoría de la población se dedicaba al trabajo agrícola y el comercio era poco común. Actualmente, llevar a cabo una actividad agrícola presenta diversos retos, tanto en términos de ganancias económicas como en el trabajo requerido, los cambios en la estructura familiar y las condiciones ecológicas. Además, los cambios socioeconómicos, como las fluctuaciones en los precios del café, la pimienta y

el cacahuate, también afectan la viabilidad económica de la agricultura en la comunidad. A continuación, se presenta las principales actividades económicas que sustentan a la comunidad.

II.5.1 Trabajo remunerado y comercio



Foto 3. Regresando del trabajo. Albañil regresando de su jornada de trabajo. Manuel David Bautista Domínguez, 2025.

En el contexto actual, la educación y los trabajos profesionales, como los desempeñados en fábricas o como especialistas, han influido en la forma en que se gestiona la herencia en las comunidades. Aquellos que cuentan con una actividad remunerada fuera de la agricultura, muchas veces reciben terrenos como herencia familiar. Sin embargo, la agricultura se convierte en una actividad secundaria para estas personas. En algunos casos, invierten en la siembra de café, dando trabajo a la gente de la comunidad, mientras que, en otras ocasiones, los terrenos permanecen abandonados por años o son trabajados por las familias solo en determinadas circunstancias. Existe también la percepción de que "tener terrenos es un símbolo de riqueza", aunque en muchos casos estos no se trabajan activamente, sino que se

compran y se dejan sin uso. Los jóvenes, por su parte, muestran cada vez menos interés en trabajar en el campo, dado que como actividad económica remunerada no genera grandes ganancias. Esto es especialmente cierto para aquellos que poseen pequeñas extensiones de tierra, como media hectárea o una hectárea, donde los costos de mano de obra superan los beneficios. Para que la agricultura sea rentable, las familias deben participar colectivamente en el trabajo, creando estrategias para maximizar la productividad.

En la actualidad, los servicios básicos y las necesidades han aumentado, desde el uso de zapatos y ropa, hasta el acceso a internet. Las dinámicas tecnológicas han generado nuevas necesidades, y la posesión de bienes materiales se ha vuelto más relevante. Sin embargo, algunos ancianos que aún se dedican al campo subrayan la importancia del maíz y otros cultivos tradicionales. Para ellos, el maíz es fundamental, especialmente en las temporadas donde no abunda, ya que quienes lo cultivan siempre tendrán alimento, reduciendo la dependencia del dinero. Estos cultivos suelen incluir quelites, chiles y otros alimentos básicos que aseguran la subsistencia.

La diversificación de profesiones y actividades en la comunidad es cada vez más evidente, con un aumento en el número de abogados, ingenieros, maestros y personal médico. Este cambio también ha impactado la producción de café. Antes, entre las plantas de café, no se sembraban otros cultivos como chiles. Sin embargo, hoy en día, las familias que aún trabajan sus tierras de manera tradicional integran otros cultivos como chiles, quelites y árboles frutales en sus cafetales, aprovechando que el terreno no solo es para la producción de café, sino también para obtener insumos y alimentos necesarios para el sustento diario. No obstante, para las familias más pequeñas que no cuentan con suficiente mano de obra, mantener un sistema policultivo se vuelve insostenible, y muchas optan por el monocultivo, dedicándose exclusivamente al café. Por otro lado, para quienes la agricultura es una actividad secundaria, los policultivos siguen siendo una opción viable. La diversificación del café también ha sido promovida por programas gubernamentales y organizaciones como Tosepan, que buscan fomentar prácticas agrícolas más sostenibles y diversificadas.

La comercialización del café en la comunidad se realiza principalmente a nivel local, donde los productores tienen varias opciones para vender su producto. Uno de los métodos comunes es vender el café a los comerciantes que practican la actividad conocida como "ranchiar", la cual implica la venta en las rancherías de diversas comunidades de

Tuzamampan, Zacapoaxtla, Cuetzalan, Jonotla y Zaragoza. Además del café, se comercializan otros productos locales como cacahuates, chiltepín, quelites, miel y tabaco. Otra opción es vender el café a cooperativas, como la cooperativa Tosepan, que se especializa en la venta de café orgánico. También pueden venderlo a centros de acopio y a particulares en Zacapoaxtla, quienes evalúan la calidad del café considerando parámetros como la humedad, la mancha y el rendimiento, lo que afecta el precio final del producto. Sin embargo, los caficultores a menudo se ven afectados por los cuestionamientos sobre la calidad de su café, lo que puede influir en el precio que reciben. Algunos comercializadores prefieren comprar café seco en la comunidad, lo que puede resultar en un precio menos afectado en comparación con los centros de acopio. Aunque estos últimos suelen pagar mejor el kilo de café, para muchos productores resulta difícil cumplir con los estándares de calidad requeridos, especialmente teniendo en cuenta los costos adicionales de transporte hasta los centros de acopio. A pesar de la incertidumbre sobre los precios, el café sigue siendo una importante fuente de ingresos en la comunidad, ya que los comerciantes generan empleo al contratar personas para ayudar en la venta del producto. Esta percepción del café como una actividad productiva tiene un impacto significativo en las personas adultas de entre 30 y 50 años, que crecieron dependiendo del café como principal fuente de recursos. Muchos de ellos trabajan en ciudades como la Puebla, México o incluso en el extranjero como Estados Unidos, ellos envían dinero a sus familias para invertir en la producción de café en la comunidad. Esta actividad agrícola se considera un modo de vida arraigado en la comunidad, y la mayoría de los habitantes están familiarizados con los procesos de producción del café y comprenden su impacto en la vida diaria.

II.5.1.1 La caza

En contraste con la agricultura, la práctica de la caza es menos común en la actualidad. Algunas personas la asocian con tiempos de pobreza y hambruna, considerándola una actividad vinculada a la escasez de recursos. La percepción del monte, donde se lleva a cabo esta actividad, está influenciada tanto por los cambios en la sociedad como por las experiencias individuales de quienes lo frecuentan, ya sean campesinos o cazadores, cada uno con su perspectiva particular. La caza tradicionalmente se realizaba para obtener carne de animales de monte, ya sea para consumo directo o como parte de la medicina tradicional.

Sin embargo, también se reconoce que la carne de caza tiene un sabor distinto al de la carne de consumo habitual, lo que la hace especial para aquellos que la aprecian. En la comunidad, se perciben diferentes actitudes hacia la caza, que están influenciadas por el conocimiento y la experiencia acumulada de ir al monte, así como por las habilidades necesarias para practicarla. Es importante distinguir entre la caza como actividad de consumo y la matanza “sin sentido” de animales, que a menudo se realiza mediante el uso de veneno para proteger los cultivos de maíz y chile. Este método es cuestionado por algunos cazadores, ya que, aunque elimina al animal, no se puede consumir por el ser humano. Por lo tanto, la caza implica no solo la muerte del animal, sino también su consumo posterior.

La práctica de la caza tiene profundas raíces históricas, siendo una fuente importante de carne en épocas pasadas, cuando era difícil obtener otras fuentes de proteína animal. Practicada en temporadas de “tristeza” a causa de no tener una subsistencia alimentaria necesaria para alimentar a toda una familia. Los conocimientos y habilidades relacionados con la caza han cambiado con el tiempo, y algunos cazadores cuestionan las prácticas tradicionales, optando por métodos respetuosos con el entorno. La caza a lo “charro” que implicaba cazar sin respetar las temporalidades de reproducción de los animales, este tipo de prácticas dejó una huella en la eliminación de especies, pues al abrir, por ejemplo, a los armadillos se podría encontrar a los “hijos” en su vientre. Este tipo de prácticas condujo a la reducción considerable de animales de monte al no permitir su reproducción.

La caza es una actividad que ha experimentado cambios significativos a lo largo del tiempo, reflejando tanto transformaciones sociales como ambientales. El cambio de temperatura a influido en el cambio de hábitat de animales de monte como la “cuactuza⁶” que era asociada a climas más cálidos y ahora es cada vez más común encontrarla en algunos ranchos de la comunidad. Los cazadores contemporáneos se esfuerzan por adaptarse a estos cambios, compartiendo conocimientos y experiencias para garantizar la sostenibilidad de esta práctica.

⁶ También conocido como Tepezcuintle se trata del roedor más grande del trópico mexicano, su patrón de manchas blancas en los flancos “permite utilizarlos como una huella digital que ayuda a reconocer a cada individuo” (García, E & Santos, A. 2021, p.14)

II.5.2 Agricultura y el ciclo de la tierra

En la comunidad, se llevan a cabo dos tipos de cultivos: uno de carácter temporal, que incluye el frijol, chile, cacahuete y flor de muerto, con dos cosechas de maíz al año y otro perenne, que es el café. La mayoría se usa para el consumo doméstico y en menor medida para su venta, principalmente el café y el cacahuete. La extensión de los terrenos no pasa la media hectárea, en los terrenos de uso temporal, algunas familias rotan los cultivos para aprovechar mejor los recursos y mantener la fertilidad del suelo. La situación en la comunidad varía según si las familias poseen terrenos propios o deben alquilarlos para la producción agrícola. Esta distinción influye en la disponibilidad de recursos y en la gestión de los cultivos en la comunidad. En este sentido, se observa una reconfiguración en el acceso al territorio privado, donde algunas familias han adquirido terrenos con el tiempo, mientras que otras han tenido que venderlos debido a cuestiones socioeconómicas. La agricultura en general se encuentra inversa en un ciclo vinculado con las características de la tierra que comienza con el desmonte, actividad que concatena una serie de conocimientos que a continuación se desarrolla.

Una característica determinante en la elección del cultivo es el tipo de suelo y la altitud de la región. En Santiago Ecatlán, existen diversas condiciones de suelo y altura, lo que define qué tipo de cultivo se va a sembrar en cada área. Otro elemento que influye es el tipo de clima, el cual en las últimas décadas se ha modificado reorganizando con ello la calendarización agrícola. El cambio climático se manifiesta en diversos fenómenos que inciden directamente en la agricultura, como el cambio de las temporadas de lluvias adelantándose o retrasándose, extendiendo las temporadas de calor y frío, llegando a temperaturas extremas, y propiciando fenómenos como huracanes de alta intensidad y fuertes vientos. Esto, sumado al desgaste del suelo, hace que la agricultura en la comunidad dependa cada vez más del uso de fertilizantes y pesticidas para subsistir. Todo ello ha tenido un fuerte impacto en la producción agrícola que involucra a todos los productos (maíz, café, chile, cacahuete y flor de muerto) de esta manera las temporalidades del cultivo se han ido ajustando. En un esfuerzo por mitigar los efectos cada vez más comunes como las tormentas y aires, intentando predecir el clima a través de su conocimiento sobre el entorno y sus variedades, los campesinos realizan un calendario que se va adaptando, por ejemplo en décadas anteriores el maíz se sembraba a principios de noviembre, en la contemporaneidad,

algunos campesinos optan por sembrarlo a finales de noviembre o principios de diciembre, estos ajustes derivan de la forma en que se han preparado históricamente para la siembra y de la observación de la naturaleza.

En lo que refiere a la producción de café en la región, por ejemplo, en la comunidad vecina de Tetelilla ahora es menos común encontrar cultivos de este tipo debido al aumento de temperatura, lo que ha reducido considerablemente la producción o incluso ha hecho que se detenga por completo. Por el contrario, en comunidades como Jonotla, que se encuentran a mayor altitud, aún se observa producción de café debido a que las condiciones climáticas son más favorables. Además, en comunidades donde antes no se producía, como Tenextepéc, ahora están incursionando su cultivo, lo que sugiere un conocimiento basado en la observación de la naturaleza esto se explica como "el café viene caminando" que hace referencia a la transición en la producción del café, desde comunidades como Tetelilla, pasando por Santiago Ecatlán, hasta llegar a Jonotla. Esta observación de los cambios en la producción del café sirve como indicador claro del cambio climático que está afectando la región. Este aspecto, cabe mencionar, también incide en todo el ecosistema ya que, igualmente se describe que algunos animales cambian de la zona que habitan.

El desmonte es un proceso de transformación del espacio que implica la aplicación de conocimientos y técnicas agrícolas para convertir un área natural en un terreno apto para el cultivo. En primer lugar, el desmonte implica la implementación de diversas técnicas agrícolas, como la tala de árboles, la quema de vegetación y la remoción de piedras. Durante este proceso, se seleccionan y modifican las características del terreno para favorecer la habitabilidad del cultivo. Acoplar el suelo para la agricultura significa apropiarse del espacio y dotarlo de características de habitabilidad para las plantas.

II.5.2.1 El desmonte

El proceso de desmonte conlleva una serie de transformaciones que van más allá de la simple eliminación vegetativa. Implica un proceso de agregación y segregación de relaciones específicas entre el entorno. En el ámbito agrícola, el desmonte se convierte en una práctica necesaria para adecuar el entorno a las especificidades del cultivo. Monte y desmonte suceden como parte de agregación o integración de los intereses que los grupos humanos impregnan al entorno. Esta práctica altera las relaciones entre las plantas, el suelo y el clima,

transformando el sustrato del monte, tan valorado por su fertilidad, en un terreno apto para el cultivo de plantas como el maíz y el café. Es el traspaso de las habitaciones creadas en el tiempo entre plantas y animales expuestos en el suelo, marca la presencia de la fertilidad dando garante al cultivo. Se explica que es el proceso de crecimiento de las plantas en el monte el que contribuye a la generación de un entorno rico en residuos orgánicos, como hojas y árboles muertos, que se convierten en un valioso abono para los cultivos. De esta manera, el desmonte no solo modifica la apariencia del entorno, sino que también altera las dinámicas ecológicas y agrícolas.

La conversión entre monte a área de cultivo presenta ciertos riesgos, ya que el espesor del monte y la densidad de la vegetación pueden obstaculizar la visibilidad y dificultar la percepción de lo que se encuentra en su interior, este peligro amerita precaución. Además, se trata de un espacio vinculado con peligros espirituales y físicos en el que también habitan animales y plantas que pueden llegar a representar un peligro, por eso al emprender el trabajo del desmonte, existe la posibilidad de encontrarse con serpientes y enfermarse del susto, por esta razón algunas personas optan por llevar tabaco consigo y encenderlo como una forma de prevención o bien curarse del susto, sumado a ello siempre es necesario llevar un machete y las herramientas necesarias guardando precaución.

El desmonte es una actividad que se desarrolla en grupo, es un trabajo que además de peligroso, es difícil y pesado que requiere la inversión de un esfuerzo físico considerable, para que se pueda llevar a cabo es necesario que se involucren más de dos personas, para diversificar las áreas de trabajo. El proceso de desmonte y limpieza de un área para la agricultura implica varias etapas. En primer lugar, se realiza el chapeado, que consiste en cortar y remover la vegetación alta y la yerba que cubre el terreno. Luego, se procede a cortar y derribar los árboles, podándolos para dejar el área limpia y despejada. Este trabajo resulta agotador, por lo que las personas se turnan para realizar diferentes tareas. Mientras unos se encargan de podar los árboles, otros recolectan la leña y barañas⁷.

Una vez que se han recolectado las barañas y se han secado adecuadamente, se procede a iniciar la quema controlada. Sin embargo, es crucial tener en cuenta ciertas precauciones para evitar accidentes y daños al entorno. En áreas con pendiente o ladera, es

⁷ Fragmentos de ramas secas que se encuentran en el suelo.

importante comenzar la quema desde la parte más alta del terreno y dejar que el fuego se propague gradualmente hacia abajo. Esto se hace para evitar que el fuego se vuelva incontrolable y termine quemando todo el monte. Si se inicia la quema desde la parte inferior, el fuego puede propagarse rápidamente y causar daños significativos. Por lo tanto, es fundamental seguir este procedimiento para garantizar una quema segura y controlada:

Si está un poco plano, debes empezar del centro para que se vaya esparciendo. Porque quemar es bien peligroso. Cuando la lumbre, hace un pequeño ciclón, se lleva las hojitas y esas hojas queman el monte (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

En este orden de ideas, dejar de trabajar la tierra implica la regeneración del monte, esto puede suceder por procesos sociales migratorios y los retos de la dinámica agrícola, por ejemplo: el cambio climático o rentabilidad económica. Es así como las áreas de cultivo o el rancho puede transformarse gradualmente en monte, este fenómeno se manifiesta a través de procesos regenerativos vegetativos que afectan a los árboles, las plantas y la estructura del terreno, que tiende a enmarañarse sin la intervención humana, en este marco la transición de rancho a un monte es un proceso de larga duración. A medida que la vegetación se regenera y se expande de manera natural, el entorno comienza a modificarse transformando las formas de habitar el territorio. El desmonte se presenta como un proceso de transformación del entorno por la acción humana, con el fin de asegurar la supervivencia y el desarrollo de determinadas especies vegetales o agrícolas, este proceso implica la remoción o selección de la vegetación existente en un área determinada, con el propósito de habilitar el terreno para el cultivo o la reproducción de ciertas especies de interés humano. Se trata, en esencia, de una estrategia de adaptación y modificación del entorno natural para satisfacer las necesidades de subsistencia de las comunidades humanas.

II.5.2.2 Agricultura del Maíz

La presencia del maíz en la comunidad es crucial para el consumo cotidiano, sin embargo, el uso de la tierra para este cultivo, aproximadamente desde la década de 1970, ha experimentado cambios significativos debido a la falta de rentabilidad económica, sumando que el fenómeno de la migración ha contribuido a un desplazamiento sustancial, lo que ha

disminuido su presencia en la comunidad. El proceso de siembra del maíz se lleva a cabo durante los meses de diciembre, enero y febrero, incluye varias etapas como barbecho, chapear, sembrar, limpiar y terrar. A medida que el maíz crece y se desarrolla, se va preparando para la cosecha, doblando las cañas para secarlas y luego almacenarlas tras aproximadamente 20 días.

Aunque la producción de maíz está destinada principalmente al consumo humano también se utiliza para alimentar a los animales de corral, como gallinas, cerdos y patos, cada vez son menos las familias que se dedican a este cultivo. La migración de los hijos en busca de oportunidades educativas o laborales en las ciudades ha contribuido a esta disminución. Además, muchos jóvenes ya no muestran interés por trabajar la tierra, optando por estudiar en universidades fuera de la comunidad y, posteriormente, buscar oportunidades en otras regiones. Esta tendencia ha llevado a una reducción en el número de personas que cultivan maíz. Aquellos jóvenes que deciden quedarse y trabajar en el campo a menudo se enfrentan a limitaciones, como la disponibilidad de terrenos familiares o la baja rentabilidad económica de la cosecha de maíz en comparación con otros cultivos más lucrativos.



Foto 4. Preparando la comida con tortilla a mano. Manuel David Bautista Domínguez 2025.

El maíz ocupa un lugar central en la alimentación de la comunidad de Santiago Ecatlán. La tortilla hecha a mano se percibe con un sabor diferente y más "llenador" en comparación con la tortilla de máquina, siendo aún la opción preferida para muchas familias. En algunas de ellas, se sigue moliendo el maíz, y se menciona que "el maíz es una forma de vida", lo que refleja la importancia que tiene en la vida cotidiana de la comunidad. Es un alimento fundamental presente en la mayoría de las comidas, ya sea en forma de tortilla, masa, atole o tamales. Aunque la producción de maíz sigue siendo relevante en la memoria de la comunidad, muchos jóvenes recuerdan que sus familias solían cultivarlo. Sin embargo, se percibe un declive en la fertilidad de la tierra y en el rendimiento del cultivo. La diferencia entre la producción obtenida en el pasado y la actual se refleja en la cantidad de maíz almacenado en las casas, que ha disminuido considerablemente con el tiempo. Anteriormente, la gente prefería sembrar maíz que comprarlo, ya que era una actividad de autoconsumo rentable. Sin embargo, factores como el aumento de salarios para los trabajadores, el encarecimiento de los insumos agrícolas y el empobrecimiento de la tierra han afectado esta práctica.

Actualmente, se enfrenta un conflicto en la actividad del cultivo de maíz entre los padres y sus hijos, quienes cuestionan la rentabilidad de la actividad. Además, se presentan complejidades que afectan el cultivo, como la presencia de animales que perturban su crecimiento, los cambios ecológicos, la falta de rentabilidad económica, migración, la diversificación económica en la comunidad. A pesar de estos desafíos, algunas familias que aún se dedican al cultivo de maíz lo hacen por el sabor superior que ofrece en comparación con el maíz comprado en las tiendas. Estas familias valoran especialmente el proceso de moler a mano para su propio consumo, lo que añade un valor cultural y gastronómico a su práctica agrícola. A pesar del evidente desplazamiento del cultivo del maíz, su carga simbólica sigue siendo profunda y vigente sobre todo en su consumo, que se vincula con el ciclo de vida, se comenta que ningún alimento puede sustituir las virtudes que otorga esta gramínea ya que es la que posibilita la fuerza vital, al respecto se explica "cuando los abuelitos o la gente ya no comen tortilla es porque se acerca el momento de su muerte". Su presencia se mantiene en rituales relacionados con la alimentación. Sin embargo, las condiciones actuales del clima y del suelo, influenciadas por el cambio climático, dificultan su cultivo. En contraste, el café se enfrenta a estas condiciones con estrategias que buscan su

viabilidad económica, lo que lleva a considerar otros cultivos potencialmente rentables, como los cítricos, especialmente el limón.

II.5.2.3 Caficultura

La diversificación del café en la comunidad tiene una tendencia dinámica, este producto tiene una importancia histórica que lo posicionó como una significativa actividad económica. Se ha visto afectada por la caída del precio de este cultivo, los cambios ecológicos y la migración. Sin embargo, para una parte de la población más adulta, el café sigue siendo una posibilidad de inversión, que resuena en personas que ya no viven en la comunidad. Existe una tendencia a la posibilidad de la transición agrícola por otros cultivos, hay intentos por experimentar con otras posibilidades con las que se pueda afrontar los cambios y dudas sobre la producción cafetalera, por ejemplo, el lichi. En los cafetales se ven múltiples relaciones agroecológicas, se necesitan árboles de sombra, para que sus hojas ayuden a la formación del suelo fértil. Entre los cafetales hay una diversidad vegetal, destinada a productos de autoconsumo, como medicinales.

La producción de café ha sido históricamente una actividad crucial en la comunidad, con una temporada de corte bien definida que solía iniciar en septiembre y era rentable gracias a las condiciones climáticas favorables. Además de ser un sustento económico para muchos, el café generaba empleo y atrajo a trabajadores de diferentes lugares de las rancherías de Cuetzalan, Huehuetla, Zozocolco de Hidalgo y Jonotla, para ayudar en las buenas cosechas. Sin embargo, de acuerdo con los pobladores, a finales de los años 80, una helada devastadora afectó significativamente la producción y la economía local, lo que motivó a muchas personas a buscar empleo en otras ciudades.

Aunque el precio del café ya no era tan rentable en las décadas siguientes, el programa gubernamental INMECAFE⁸ intentó revitalizar la producción cafetalera ofreciendo precios de garantía, es decir, a todos les pagaban lo mismo, había un precio fijo sin importar la calidad, al respecto se narra: “la calidad del café en ese tiempo era muy mala porque los procesos era rudimentarios, el café se sacaba a secar en los asoleaderos de tierra, al juntarlo

⁸ Instituto Mexicano del Café

quedaban rastros de tierra y así se iba, ahora ya hay más técnicas de cuidado y es mejor” (Caficultor de Santiago Ecatlán, 2023).

Lo anterior impulsó el interés por retomar el cultivo. La manera de comercializar el café también evolucionó, pasando de venderlo en pergamino⁹ a procesarlo y venderlo molido, lo que permitió a los productores controlar más la cadena de comercialización y obtener mejores precios. La llegada de plagas como la roya y la broca supuso un desafío adicional para los caficultores, que se vieron obligados a buscar variedades más resistentes y a participar en talleres y cursos gubernamentales para combatir estas enfermedades. Las variedades tradicionales, como el café criollo y garnica, fueron reemplazadas por variedades más resistentes, como la costa rica y el colombiano, aunque algunos señalan que no tienen el mismo sabor concentrado y aromático que el café criollo.

En cuanto al cultivo, las nuevas variedades de café como el colombiano, la costa rica y el azteca requieren menos sombra que las tradicionales, concretamente el criollo. Al introducirse las semillas inicialmente fue un cambio interesante al no requerir sombra, pero posteriormente fue necesaria de la reintroducción de sombra debido al cambio climático y al exceso de sol durante la recolección, razón por la cual difícilmente les gusta trabajarlo. Además, la producción actual de café suele depender del uso de químicos, fertilizantes y pesticidas para obtener buenos rendimientos, aunque algunos caficultores mencionan que es difícil obtener una buena producción sin su uso.

Las fases de producción de café consisten en que después de aproximadamente tres años de haber cultivado las plantas, comenzarán a dar su primera producción, gracias a los cuidados y la atención que se le brinda durante este periodo. El proceso de producción del café involucra varias etapas que son: la maduración del café en tonalidad rojiza conocida como cereza, después sigue el corte y la recolección. Posteriormente, aquellas familias que cuentan con los mecanismos realizan el despulpado, enseguida se selecciona la semilla que no se encuentre “vana”, es decir que no esté vacía. A continuación, se lava, se le quitan las capas externas hasta que tenga una tonalidad café; este proceso se conoce como pergamino. Luego se pone a secar, y finalmente se tuesta. Es importante destacar que el café puede venderse desde que está en forma de cereza, no es necesario molerlo para obtener recursos

⁹ Se le llama pergamino a la etapa de cuando se extrae la semilla de la cereza

económicos, aunque es mejor remunerado si se encuentra tostado. Las temporadas de corte de café se realizan en dos fechas, principalmente en octubre, noviembre y diciembre, cuando hay una mayor producción. Durante la cosecha, se requiere mano de obra, y es común que hombres, mujeres o incluso familias extensas se involucren en esta labor. El proceso de despulpado es crucial para eliminar la cáscara del café, dejándolo en su estado de pergamino. Posteriormente, el café se almacena si no se ha vendido por completo.

El cultivo del café demanda trabajadores remunerados para llevar a cabo diversas tareas, como la cosecha, siembra, chapeo y aplicación de abono. En ocasiones, cuando el terreno es extenso, resulta indispensable contar con ayuda adicional. La diversificación de cultivos en una familia, que puede incluir café, maíz, chile, cacahuete, entre otros, incrementa la necesidad de contar con trabajadores para avanzar con las labores agrícolas. El chapeo se lleva a cabo a veces hasta dos veces al año, especialmente cuando las plantas son jóvenes y requieren de un cuidado constante. A medida que los cafetos crecen, la frecuencia del chapeo disminuye. Para garantizar una buena producción, el café necesita ser fertilizado y protegido contra plagas. Algunas de las más comunes son los llamados "ojos de gallo" y la "broca", las cuales pueden ser controladas mediante la fumigación con pesticidas adecuados.

Los cafetales de Santiago Ecatlán se caracterizan por su rica diversidad ecológica, donde el café convive con una variedad de especies que cumplen funciones importantes en el ecosistema y en la producción agrícola. Por un lado, los cafetales albergan una gran variedad de especies, como árboles frutales (naranja, lima, limón), árboles maderables (cedro, carboncillo, *matankan*, *susunat*, *asan*) y el chalahuite (árbol de *kalam*). Estas especies proporcionan sombra al café, regulando la temperatura y la humedad del suelo. El chalahuite, por ejemplo, no solo proporciona sombra, sino que también enriquece el suelo con sus hojas al caer, actuando como un fertilizante natural.

Por otro lado, los agricultores poseen un profundo conocimiento del ecosistema del cafetal. Utilizan especies que brindan sombra y generan abono al caer sus hojas, creando un sistema de producción sostenible. Este conocimiento tradicional se refleja en la división, las formas y la organización del trabajo agrícola. La diversidad de especies en los cafetales también contribuye a la seguridad alimentaria de la comunidad, ya que proporciona frutos y quelites para el consumo familiar. El trabajo agrícola, es una práctica que conlleva conocimientos y experiencias acumuladas a lo largo del tiempo, convertidas en un legado

colectivo que configura no solo la relación con la tierra, sino también entre la misma población, aspecto que da cuenta de las formas de habitar y comprender el territorio. Característica que, se expresa en formas específicas de actuar y organizar la vida cotidiana y las condiciones económicas, socioculturales y políticas que influyen de forma directa en el trabajo agrícola.

II.5.2.4 Trabajo agrícola-*Taskujut*

A través del trabajo agrícola, las comunidades construyen un sistema complejo de prácticas y saberes que son al mismo tiempo producto y reflejo de su historia y cultura. Estos conocimientos no solo permiten la supervivencia material, sino que también forman la base de una cosmovisión, de un habitar que transforma el territorio en un espacio compartido y vivido, enraizado y proyectado hacia un devenir. La organización del trabajo agrícola en la comunidad refleja una división de roles de género que asigna tareas específicas y establece distinciones en términos de esfuerzo físico y compensación económica. Las labores que requieren un esfuerzo físico mayor, consideradas como "trabajo de hombres", están generalmente asociadas con una mayor remuneración, lo que subraya una estructura laboral jerarquizada diferenciada entre hombres y mujeres.

El salario por día en los hombres es alrededor de \$250 pesos diarios, mientras que las mujeres que trabajan en el campo reciben aproximadamente \$150 pesos. Antes, se concebía que una mujer necesitaba a un hombre para trabajar en el campo, con comentarios como "*Ka puskat akit*" (¿Yo, ¿cómo lo voy a hacer, si solo soy una mujer?). Los hombres también utilizaban la frase "*Ka puskat xa*" (solo es una mujer) de forma despectiva, subrayando una condición de dependencia y vínculo con un hombre. Sin embargo, en la actualidad, muchas mujeres administran y trabajan en el campo de manera independiente. Sin embargo, esta división no es rígida, existen circunstancias, especialmente relacionadas con vínculos de parentesco o "necesidad", que llevan a mujeres a participar en labores tradicionalmente asignadas a los hombres, como la siembra y otras actividades "pesadas". Estas contribuciones femeninas no solo desafían las concepciones tradicionales de género en el trabajo agrícola, sino que también revelan la complejidad y la interdependencia que caracterizan a las prácticas laborales dentro de la comunidad.

En la comunidad, el trabajo agrícola organiza el trabajo familiar y comunitario, en la que participan tanto hombres como mujeres de diferentes edades, aunque con roles diferenciados dependiendo de las particularidades del cultivo. En el caso del maíz, comúnmente el hombre se encarga de las actividades del campo, mientras que la mujer se relaciona más con el área doméstica, por ejemplo, el desgrane o llevar comida; al momento de la cosecha se involucra a todos los miembros de la familia, incluso al parentesco extenso. Las labores centrales del café, como la poda, abonado, limpieza de los cafetales y cuidado de los árboles, están principalmente a cargo de los hombres. Este trabajo minucioso y continuo asegura la productividad del cultivo y requiere un conocimiento profundo del ciclo agrícola del café, el cual se transmite y adapta con el tiempo. Las mujeres, por su parte, desempeñan un rol destacado en el corte, una labor crítica en la época de cosecha, donde se paga a los cortadores por kilo, introduciendo un sistema de pago que varía según la productividad individual. Además de recolectar, algunas mujeres tienen la responsabilidad de llevar comida al campo, para sus familias, como puede ser la pareja o hijas e hijos. Durante la estancia en el campo, las mujeres se encargan de las necesidades de combustible del hogar y se dedican a la búsqueda de la leña. El cultivo del chile es otra actividad agrícola importante en la comunidad, y también presenta una división de tareas. Los hombres se encargan de preparar el terreno mediante el desmonte y la quema, mientras que las mujeres son a menudo contratadas para realizar el desyerbe en los chilares. El desmonte puede implicar talar árboles que es una actividad realizada por hombres. El método de siembra "al boleó", que consiste en esparcir las semillas sin un patrón fijo, caracteriza este cultivo y refleja prácticas tradicionales que conviven con el manejo organizado de otras plantaciones.

En el trabajo agrícola, se destaca una forma de reciprocidad y sustentabilidad económica comunal conocida como "mano vuelta" (*lamakgatlaja*), que se da cuando alguien invita a un amigo o persona de confianza a trabajar en alguna actividad, como el chapeo o la siembra, sin recibir necesariamente un pago monetario. En lugar de dinero, se pide ayuda, y la duración de esta asistencia puede variar según la actividad, el esfuerzo requerido o la extensión del terreno. Este tipo de trabajo funciona como una deuda que se paga con trabajo: cuando le toca a la otra persona que ayudó, se espera que corresponda con su ayuda en el momento que lo solicite. Esta reciprocidad no necesariamente se limita al cultivo, sino que puede extenderse a otras actividades, como tejar casas, ayudar en la construcción o bien al

interior del sistema de cargos cuando se tiene que cumplir en alguna actividad, principalmente en los convivios. Esta práctica ha ido reproduciéndose y adóptense con el paso tiempo, en algunas ocasiones las personas consiguen trabajo remunerado por "estajo o tarea" y si alguien le debe un día de trabajo, puede requerir su colaboración y la persona que lo convocó es la que recibe la remuneración de la persona que regresó el favor. En estos casos, el que consiguió el trabajo recibe el pago remunerado, mientras que el que ayuda salda su deuda. Esta práctica se aplica en todas las actividades agrícolas, como el trabajo del café, cacahuete, chilar, maíz o la siembra de flor de muertos, desde el desmonte.

En Santiago Ecatlán, las prácticas tradicionales de trabajo agrícola, como el sistema de "mano vuelta", se ven transformadas por la creciente necesidad de dinero en un contexto de economía monetaria. El sistema de "mano vuelta" refleja una relación histórica de intercambio, especialmente en un contexto donde "antes no se ocupaba mucho dinero". Esta forma de reciprocidad se basa en la ayuda mutua entre conocidos y familiares para la realización de tareas agrícolas. Sin embargo, esta práctica se ve cada vez más limitada a los círculos de confianza, ya que hay personas que no se involucran si no hay un compromiso previo o una remuneración económica. Por otro lado, en la agricultura también se presentan dos formas de trabajo: por "estajo o tarea" y por día. El trabajo por estajo se refiere a cuando el pago se determina por la cantidad de trabajo completado, sin importar el tiempo que tome. El trabajo por día implica recibir la paga al final de la jornada laboral, independientemente de cuánto se avance en la tarea. Estas dos formas de trabajo reflejan la transición hacia una economía monetaria, donde el tiempo y el esfuerzo se traducen en un valor monetario. En este contexto, la obtención de dinero se ha vuelto crucial para adquirir bienes y servicios. Como menciona un habitante de la localidad:

Por ejemplo, si voy a comprar mi lavadora y trabajo como se trabajaba antes (haciendo referencia al *lamakgatlaja*), pues nunca la voy a poder comprar porque no hay dinero, no puedo cambiarlo por cosas. Si se enferma mi esposa, ¿de dónde agarro dinero?... Ya la gente empieza más a trabajar por dinero (Habitante de Santiago Ecatlán, 2023).

Hoy en día, la mayoría de los trabajos agrícolas se realizan por dinero, debido a las necesidades contemporáneas, como el acceso a servicios básicos como internet, agua o electricidad. Al respecto se explica que antes no ocupaban tantas monedas refiriendo a que

las necesidades de subsistencia básica se resolvían fundamentalmente desde la “mano vuelta”, en contraste actualmente se observa la incorporación e incremento del trabajo remunerado y el comercio. No obstante, las actividades agrícolas son contenedores de complejos corpus de conocimiento que pese a dinámicas que amenazan su desplazamiento continúa teniendo una gran vigencia aspecto a que se proyecta en la territorialidad.

II.6 El territorio agrícola

En el pueblo de Santiago Ecatlán, las zonas climáticas diferenciadas desempeñan un papel crucial en la organización del territorio y en las prácticas agrícolas. El territorio se divide principalmente en dos regiones: una zona alta y una zona baja. La zona alta se encuentra hacia la parte colindante con Jonotla, caracterizada por un clima más frío y una vegetación menos densa. Por otro lado, la zona baja comienza en un rancho ubicado debajo de la iglesia de Santiago Apóstol, los ranchos conocidos en totonaco como *Kun* o *Stiputamát*, donde el clima es más cálido, la vegetación es más abundante, y predominan los árboles y la materia orgánica. Esto influye en la organización territorial, el acceso y el trabajo agrícola, que cada cultivo tiene.

II.6.1 El chilar- *Kapinin*

Esta diferenciación climática incide y es vital en la producción agrícola, por ello los conocimientos sobre el entorno son expresados en las organizaciones temporales del territorio adaptando los cultivos al entorno específico. Un ejemplo claro es la práctica agrícola conocida como *kapinin* (chilar), que refleja cómo la población aprovecha las características particulares de cada zona para diversificar sus cultivos y garantizar la sostenibilidad de su producción. Esta relación entre clima, suelo y agricultura subraya la interdependencia entre las dinámicas humanas y naturales en Santiago Ecatlán.

La zona alta tiene una relación geográfica relacionada al clima cálido con un rancho de referencia llamado *Lakapu* ubicada en la parte alta de la comunidad. En este cultivo se produce el quelite (*kaka*), quintonile, el papaloquelite, tomate criollo, el chiltepín y chile verde. A partir de marzo hasta mayo se aprecia cómo mucha gente se dirige a la parte alta

del territorio a trabajar el chilar, se explica que durante esta temporalidad la zona se encuentra apta para realizar este cultivo, puesto que en esta temporada le pega el sol todas las tardes de forma directa, destacando por su clima cálido valiéndose de la observación de la naturaleza como recurso para las actividades cíclicas de subsistencia. Lo primero que se obtiene del chilar es el papaloquelite, después el jitomate, el chile verde y al último el chiltepín, se siembra en la misma fecha, pero va creciendo diferente de acuerdo con sus propios ciclos de desarrollo. El cultivo de jitomate amerita un cuidado específico, algunas personas llevan pinzas para podar sutilmente y evitar que no se rompa la guía por lo que se extremen precauciones, ya que el manejo no adecuado puede secar todo el cultivo. Cuando hace calor el jitomate adquiere el color rojo, resultado del proceso de maduración: en contraste cuando empieza a bajar la temperatura afecta este proceso. Si se encuentra aún de color verde, pero en una etapa de maduración, se corta en ese estado porque en el tiempo de lluvia corre el riesgo de “tronarse”, en estos casos la verdura se madura fuera de la raíz colocándola en el sol. Como el jitomate se encuentra sobre el suelo en temporada de lluvias, la tierra se humedece, al tener contacto prolongado con la cosecha puede hacer que se eche a perder. Es en este escenario que existen estrategias para conservarlo y madurarlo aun cuando no está en su punto para ser cortado, es necesario que se vaya “moviendo”, comentan los agricultores, se cambia de lugar para que la tierra húmeda no repercuta de forma negativa. Si se encuentra en la parte de abajo, se mueve a un costado y así sucesivamente se va rotando para que no se eche a perder. Son conocimientos que se van formulando a partir de la relación ser humano-naturaleza, hay ocasiones que nacen de coyunturas específicas como el cambio climático y de observación de la relación entre la planta, el clima y el suelo que se desarrollan en la acumulación de experiencias individuales como comunitarias.

Después de producir el jitomate, se puede cosechar el chile verde y chiltepín, aunque a veces coincide. El trabajo en el chilar amerita una atención constante durante todo el ciclo de crecimiento, las dinámicas de cuidado comprenden desde la atención al clima, al suelo y los animales del monte como: la tuza, el tejón y algunas aves o lagartijas que pueden afectar la cosecha. Al concluir la producción del chilar (el chiltepín y el chile verde) algunos frutos se dejan en su sitio y ya no se cortan. El último corte es para la obtención de semilla, para ello se dejan madurar en la mata del árbol, también se puede obtener la semilla después de

cortar y secar los chiles. Entre ambas opciones, lo que se recomienda es dejar que madure en la mata “para que se arrecie”.

En contraste en la zona baja, la que inscribe desde el rancho llamado kun se empieza a sembrar el chilar en la temporada de septiembre, en las partes de abajo se encuentra el río, que, por medio de la evaporación propicia la humedad que beneficia al crecimiento de las plantas. En esta zona hay más tierra negra (*mastam*), altamente valorada para la agricultura ya que es un abono en descomposición. Abunda en la zona baja en contraste con la zona alta, donde se comenta que empezó a escasear por diferentes factores como el uso de fertilizantes, la deforestación, la apertura de caminos, al cambio de las técnicas agrícolas como el desplazamiento de la práctica de chapear y su sustitución por el “mata hierbas” que deteriora el suelo.

Por lo anterior, la zona baja es más propensa a la fertilidad, una de sus características es que es de difícil acceso, los caminos son más agostos y el trayecto es más largo, además hay más presencia de manantiales y riachuelos que se generan en la época de lluvias, también en esta zona se encuentran árboles grandes, mucha vegetación que dan sombra y no produce mucha yerba. En la zona alta las personas pueden llevar lo necesario como agua y utensilios, utilizando el auto o en el “ruta” que facilita el acceso.

II.6.2 Lo que hay en el Maizal - *kalankakuxi*



Foto 5. Maíz criollo. Manuel David Bautista Domínguez, 2023.

El cultivo de maíz es un proceso que comienza con la preparación del terreno, a menudo iniciado con el desmonte de la vegetación existente. Este paso inicial es crucial, ya que prepara el escenario para el cultivo futuro. Respecto al clima, el cultivo del maíz ha cambiado su temporada de cultivo debido al cambio climático, cada ciclo presenta variaciones, por lo que es común escuchar la frase: “el clima está muy perdido” (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022) actualmente se siembra a inicios de diciembre.

La gente adelanta la siembra para que, si en el mes de mayo llueve o hace aire, el maizal ya este grande y no sea tumbado con tanta facilidad. Pero, también, algunos terminando Todos Santos ya empiezan a sembrar el maíz. Antes se sembraba por enero o a mediados de diciembre. Los conocimientos son reformulados en tiempos de crisis, de cambios, los devenires de la práctica agrícola presentan muchos retos. Sembrar maíz implica cambiar el territorio, entre noviembre y diciembre, los ranchos se empiezan a limpiar.

En mayo actualmente se sueltan aires fuertes que pueden tumbar la cosecha. Si se sembró en noviembre o diciembre, para mayo ya son 5 meses, temporalidad que permite a la planta contar con una altura de un metro-metro y medio. Si viene el aire ya no es tan fácil de derrumbar, y se corre menos riesgo de perder la cosecha; por el contrario, si se siembra tarde, el aire se lleva toda la cosecha. Cuando esto sucede, “dan ganas de hasta llorar” al ver perdida la producción. El trabajo, el esfuerzo, la mano de obra, “se pierde”. Aunque hay temporales que, por huracanes o tempestades, puede arrasar con las cosechas; con anterioridad no era frecuente que los huracanes impactaran de formas tan directas a la comunidad.

El suelo, es fundamental para la buena cosecha y la selección de un buen suelo es necesario. Sin embargo, la distribución y el acceso a las tierras puede dificultarlo. No en todas las áreas se siembra maíz. Sin embargo, encontrar y acceder a tierras aptas para el cultivo puede ser un desafío, ya que no todas las áreas son adecuadas para el cultivo de maíz. La compleja interacción entre la planta de maíz, el suelo y el clima es esencial para el desarrollo óptimo de la cosecha, y la distribución desigual de tierras puede dificultar este proceso en algunas regiones. El maíz se da muy poco en la zona alta, se da bien con la ayuda del fertilizante, sin embargo, se menciona que su calidad no es comprada con la de un maizal donde abunda tierra fértil. Como sembrar en la zona baja que es más fértil y productiva, las comunidades vecinas de Ayotsinapa, San Miguel Tzinacapan, Almolon, y Xaltepec vienen a

rentar terrenos, para hacer el maizal. Considerando que es una buena distancia, la zona baja es valorada por su calidad de tierra, el maíz se da mejor y más grande.

En la comunidad, se reconoce que actualmente la buena producción agrícola depende en gran medida del uso de productos químicos, ya que se percibe que "la tierra está cansada". Esta percepción refleja la concepción de la tierra como un ser vivo que trabaja. Se compara la situación de la tierra con la del cuerpo humano: "al igual que los seres humanos necesitan descansar para mantener su salud y productividad, la tierra también requiere periodos de descanso" (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022). Sin embargo, esta pausa no siempre es posible, especialmente cuando la necesidad de cosechar maíz para la alimentación es urgente y el acceso a la tierra de cultivo es limitado. En tales circunstancias, algunos miembros de la comunidad se ven obligados a alquilar tierras para poder cultivar.

El descanso, como una práctica a veces no se puede llevar a cabo. La diversificación de cultivo es complicada si no se cuenta con las condiciones de acceso a un terreno, cuando se renta, se privilegia el acceso al momento. Teniendo en cuenta que un período de cuatro años en el que se deja de trabajar la tierra, permitiendo que árboles, plantas y animales contribuyan a la regeneración del suelo y de la materia orgánica. Este enfoque refleja una comprensión más holística de la agricultura, que reconoce la importancia de los ciclos naturales, de lo que implica tener buena cosecha.

La planta de maíz es algo que debe cuidarse, en la que ser humano no es el único que interviene. Pero en el caso del ser humano, él debe protegerle de la mala yerba y de ciertos animales que perjudiquen su crecimiento. El trabajo agrícola, se percibe como una forma de cuidado que lleva a una buena producción. La forma de trabajo es importante, con la implementación de "químicos" la forma de trabajo ha cambiado. Con el uso de chapeadoras y otros pesticidas que mencionan que dañan la tierra.

La relación entre el ser humano y la planta de maíz va más allá de una mera intervención; implica un cuidado mutuo. Si bien la planta de maíz se ve afectada por diversos factores, como la presencia de malas hierbas (no se come), es el ser humano quien asume el papel de protector. El trabajo agrícola se percibe como una forma de cuidado que influye directamente en la calidad y cantidad de la producción. Sin embargo, esta percepción ha cambiado con el tiempo, especialmente con la introducción de productos químicos y nuevas prácticas agrícolas. Desplaza o combina el uso de chapeadoras y "químicos" ha transformado

la forma en que se realiza el trabajo en el campo, que daña y cansa a la tierra. Esta dicotomía entre la necesidad de proteger las plantas y el impacto potencial de los químicos en el medio ambiente plantea desafíos importantes para la agricultura.

Al contrario, el trabajo agrícola realizado de manera tradicional, que conlleva trabajar a mano, con machete y azadón, así como la “fuerza” y el “esfuerzo” humanos aplicados directamente a la tierra se consideran más beneficiosos para el medio ambiente que la acción mecánica de las máquinas. A pesar de esto, el intercambio de fuerzas y el trabajo manual requiere un esfuerzo físico considerable que conlleva a un agotamiento más rápido de las fuerzas laborales disponibles.

Además, con el paso del tiempo, la disponibilidad de mano de obra dispuesta o capaz de trabajar de esta manera está disminuyendo, lo que plantea desafíos adicionales para la agricultura tradicional. Esta dicotomía entre los métodos agrícolas tradicionales y modernos refleja las complejidades y contradicciones inherentes al proceso de cambio en el campo, que implica cambios en las relaciones que se tiene con el entorno.

II.6.3 Lo que hay en el cafetal

En el caso del cafetal, se dispone de ciertas características que tienen la intención de beneficiar la producción del café. Se trata de la incidencia del ser humano en las asociaciones vegetativas para generar un entorno específico. Para ello se necesita la interrelación con otras especies que ayuden al café. El cafetal surge como un producto de diseño social, históricamente cambiante, ya que, la presencia del humano ha modificado su entorno. Este lugar se trata de una emergencia de historias que se enroscan. Consiste en una vinculación histórica, en la que los modos de trabajo tienen que ver con la modificación del entorno. En este apartado hablaremos de la relación histórica de los modos de producción que han intervenido con las correlaciones que suceden al cafetal. Los cambios sociales han incidido en los procesos de cambio de larga duración, surge como un modelo por el cual notar la compleja bifurcación entre discontinuidades, continuidades y los encuentros a través del entorno. Que tejen historias enraizadas, livianas e interconectadas. La observación del entorno, la quietud y el ritmo son los conectores de esas historias.

La particularidad del cafetal radica en ser una expresión de diseño cultural, una organización de la vegetación desde la agricultura como subsistencia. El café, como cultivo introducido, se inserta en una red de relaciones complejas que trascienden lo meramente

agrícola. Este cultivo fue impulsado por dinámicas gubernamentales y privadas que buscaron su reproducción y producción, configurando un sistema que amalgama conocimientos, prácticas y experiencias acumuladas a lo largo del tiempo. Las marcas de este diseño se pueden presenciar en los árboles y las plantas que son seleccionadas desde una interpretación sociocultural y económica. La tierra de monte y su temporalidad, junto con la observación minuciosa de los ciclos naturales, configuran un entorno que no es solo productivo, sino también histórico y cultural. Los cafetales pueden leerse como proyecciones, archivos de modos de habitar el entorno, así como las formas en que las familias organizan y disponen de estos espacios. En algunos cafetales, el café convive con otras plantas que aportan valor, tanto en términos de apreciación cultural como de utilidad productiva. Esta combinación refleja un diseño espacial donde el café es el eje, pero comparte protagonismo con especies que enriquecen la diversidad del lugar y la experiencia cotidiana de quienes lo trabajan. Cuando los ranchos se convierten en monte, no es el mismo monte que alguna vez fue desmontado. Permanecen las marcas de la presencia humana, vestigios de un diseño previo que, aunque absorbido por el entorno, continúa siendo perceptible. Estas huellas pueden manifestarse en la disposición de ciertos árboles, en la persistencia de plantas asociadas al cultivo, o incluso en los claros donde alguna vez se realizaron actividades agrícolas.

La organización ecológica del cafetal, la multiplicidad de relaciones entre plantas, suelo y clima crean un hábitat específico, en el caso del cafetal, esas relaciones han cambiado. En el cafetal insertado dentro de un territorio, diferenciado por las zonas climáticas ubicadas en el territorio en la zona alta, denominada *lakapu*, es una zona más fría. En esta zona el café empieza a madurar más tarde, desde mediados de diciembre a enero es la cosecha buena. En la zona baja, de clima más cálido, desde mediados de octubre la gente puede ir a rebuscar café. Existe una variabilidad climática en la comunidad. Se genera una calendarización de producción de acuerdo con el clima entre lo que se puede producir en la zona baja y la zona alta de la comunidad. El movimiento de gente está relacionado con las etapas de producción de café, mediados por la climatización y las formas en las que el café se da en la comunidad. Se buscan estrategias y se genera conocimiento, por ejemplo, se busca el mes de acuerdo con los cambios del clima y con la zona en la que se encuentre.

Existen cafetales donde el principal interés en la producción de café, estas asociaciones y disposiciones vegetativas son menos diversas que las que tienen en mente

otras producciones. Por un lado, se encuentran los cafetales que, en vista de intereses económicos, implica una selección primaria del café, la diversidad ecológica de plantas y árboles es menor. Pues solo implica un aprovechamiento relacionado a la producción de café. Los mecanismos, uso de “químicos” y otras tecnologías de trabajo, implican otras relaciones entre planta y suelo. En contraste, en la comunidad, donde los cafetales representan un apoyo económico, existe de por medio un apoyo familiar para su producción. Las personas mayores se oponen al uso excesivo de “químicos”, optan por una mixtura entre trabajo tradicional, puesto que ahora es imposible no usar químicos para la subsistencia del café, sobre todo por las plagas. Este espacio, representa un ambiente que no solo beneficia el crecimiento del café sino incluye, un valor alimenticio, en este escenario crecen quelites y plantas comestibles.

Las incidencias económicas respecto al café tienen que ver con su organización que impacta en la diversidad vegetativa que hay, habla de cómo el espacio es concebido y los modos de trabajar. En contraste, los cafetales cuyos usos económicos se diversifican, el cafetal es también da cabida a otras plantas como chiltepín, variedad de quelites, flores ornamentales, orquídeas colocadas entre los árboles, como la orquídea conocida como espíritu *xanat* colocada entre las bifurcaciones de algunos árboles o arbustos. Una variedad de cítricos como mandarinas, naranjas, vainilla, un dosel arbóreo diverso. Existe una organización y disposición del entorno, un quehacer expresivo que se trastoca el entorno. En estos cafetales, el uso de “químicos” o mata yerba es menor, parte de lo producido ahí es para autoconsumo, pero también son vendidos.

Los cafetales, un ensamblaje de asociaciones vegetativas que los esbozan, son expresiones tangibles de la interacción entre lo económico, lo social y lo cultural. Estos espacios productivos son diseñados y gestionados por las familias o personas que habitan un entorno determinado, configurándose como resultado de decisiones que reflejan su contexto histórico, las relaciones con la tierra y proyecciones de vida. En este sentido, los cafetales no solo son unidades económicas destinadas a la producción de café, sino que también encarnan formas específicas de entender y habitar el territorio. La selección de las especies vegetales que acompañan al café, como árboles de sombra, plantas o cultivos asociados, responde a un conocimiento local y producción histórica. Son diseños que responden a un marco cultural que incorpora valores, tradiciones y prácticas agrícolas y sus divergencias adaptadas a los retos contemporáneos, como el cambio climático o las fluctuaciones en los mercados globales

del café. Asimismo, estas asociaciones vegetativas no son homogéneas; su composición y manejo varían según las posibilidades económicas y las estrategias familiares. Algunos cafetales pueden estar orientados hacia una producción intensiva, mientras que otros privilegian un manejo agroecológico que busca preservar la biodiversidad de sus cafetales donde habitan plantas comestibles y recursos. Este rango de estrategias refleja las decisiones culturales y económicas que moldean estos sistemas, mostrando cómo los cafetales como diseños agrícolas de acuerdo con los intereses de las familias.

II.6.3.1 Transiciones arbóreas y vegetales

El cultivo del café se distingue de otras áreas de cultivo por la presencia de árboles que desempeñan un papel ecológico. Estos árboles no solo forman parte del entorno, sino que crean un ambiente específico dentro del cafetal. El manejo de los árboles dentro del cafetal es esencial. Por ejemplo, las copas de los árboles deben ser podadas para permitir la entrada de luz, ya que los claros que se forman ayudan a crear condiciones favorables para el crecimiento del café. Esta práctica refleja una relación íntima y dinámica entre el ser humano y su entorno, evidenciada en las transiciones vegetativas que tienen lugar dentro del cafetal. Ejemplo de ellos, son los árboles, que cumplen la intención de modificar el entorno, y proporcionar sombra al café. Entre ellos está el Kalam o chalahuite un árbol de crecimiento rápido, su cambio de follaje colabora con la formación de hojarasca que beneficia al cultivo. La hojarasca también ayuda a evitar el crecimiento de maleza. Este árbol es de los más visibles en los cafetales. Si bien muchos de los árboles cumplen con la intención de generar un ambiente, son sus copas las que cambian la sensación térmica que pasa al exterior. Algunos de ellos tienen otras intenciones, de acuerdo con los conocimientos sobre los árboles, cada uno posee características, que el ser humano ha conocido durante mucho tiempo.

Nos referimos por transiciones arbóreas y vegetales a la movilización, selección y desplazamiento de ciertas especies debido a cambios en las necesidades y prácticas humanas. Por ejemplo, algunas especies de árboles que antes eran comunes en los cafetales, como el *matankan*, han dejado de ser vistas en algunos cafetales. Este árbol, conocido por su madera dura y longevidad, se utilizaba antiguamente en la construcción de casas de madera, especialmente para pilares y clavos. Su lento crecimiento, combinado con el cambio en los materiales y técnicas de construcción, ha reducido su presencia en los cafetales. En este

contexto, el cafetal no es solo un espacio de producción agrícola, sino también un lugar de transformación, memoria ecológica y cultural, donde las decisiones humanas han modelado la vegetación y las relaciones con el territorio. Los árboles maderables que son valorados por su uso ornamental son el cedro (*puxnankiw*) y el carboncillo (*kabsnankiw*), por sus características moldeables, olor, textura de madera, son apreciados como madera. En el caso del cedro, sus características se valoran como madera para muebles de calidad, por su aroma, color, sus vetas rosadas y su maleabilidad. Sin embargo, su durabilidad al exterior es baja, ya que puede apolillarse. Se hacen ventanas, muebles, mesas y cunas. Por su parte el carboncillo es bueno para tablas y vigas, puesto que ayudan mucho sus características moldeables y fuertes. Los árboles de interés comestible son aquellos cuyos frutos o partes de ellos son aprovechados como alimento, ya sea para consumo directo, uso culinario o beneficio económico.

Entre estos árboles, se encuentran variedades de cítricos como limones, naranjas, limas y mandarinas, cuyos productos son utilizados como alimento en los hogares. La presencia y transición de estos árboles comestibles pueden reflejar cambios significativos en las dinámicas agrícolas y en los hábitos alimenticios de una comunidad. Un ejemplo de esto es el zapote negro, un árbol que anteriormente podía encontrarse en algunos cafetales. Su fruto, es comestible y se puede utilizar en la preparación de diversos platillos, como el tamal de zapote. Sin embargo, el consumo de este fruto ha disminuido en muchos cafetales, y ya no se permite que estos árboles crezcan en esos espacios, lo que indica un cambio en los usos del suelo y en las preferencias alimenticias de la comunidad. La selección arbórea que observamos en la actualidad refleja cambios significativos en los patrones de consumo, los intereses agrícolas y las transiciones en la diversidad de los policultivos. Esta selección no solo es un reflejo de las preferencias alimenticias de la comunidad, sino también de la divergencia de las prácticas agrícolas y de los intereses económicos en juego.

Cada árbol cultivado representa una historia vinculada a lo cultural, que puede estar relacionada con tradiciones culinarias, prácticas agrícolas y cambios de uso de la tierra. Esta diversidad arbórea en los campos agrícolas habla de la interconexión de múltiples historias y experiencias, que se entrelazan para formar un paisaje agrícola rico y diverso. La agricultura, como práctica en constante divergencia, está sujeta a cambios y transiciones. Estos cambios pueden estar impulsados por una variedad de factores, como el cambio climático, las

demandas del mercado, los avances tecnológicos y las preferencias cambiantes de los consumidores. En este sentido, la selección arbórea es un indicador importante de cómo la agricultura y los intereses agrícolas están en constante transición y adaptación a las condiciones cambiantes del entorno.

Las transiciones vegetales, como la que representa la relación entre la flor *stakuxanat*¹⁰ y el café en el cafetal es un ejemplo de la movilización de intereses, los conocimientos sobre la fisionomía de la planta, la observación de sus características, la amplia experiencia con la interacción con plantas durante la prácticas agrícolas, son un ensamblaje de conocimientos. Las transiciones vegetales en los cafetales ilustran cómo las dinámicas agrícolas movilizan intereses y conocimientos. Esta planta, cuyo manejo se sustenta en la observación de habitar en el territorio y en la experiencia acumulada a lo largo de prácticas agrícolas, encarna un ensamblaje de conocimientos que se expresa en el diseño del entorno. Su correlación con el cafetal se estructura en sus características botánicas, su tallo ligero y flexible, que se quiebra fácilmente, facilitando el “chapeo”, por lo que no es necesario un esfuerzo físico considerable. Su propagación es seleccionada por la actividad humana, al proliferar esta planta mengua el crecimiento de malezas, y su presencia contribuye a controlar de manera natural el crecimiento de las malas hierbas.

Sin embargo, los modos de trabajo agrícola han cambiado con el tiempo. La *stakuxanat*, que antes abundaba en los cafetales y formaba parte integral de ellos, ha sido desplazada en gran medida debido al uso frecuente de herbicidas químicos, como el “mata yerba”. Estos productos arrasan de manera homogénea con todas las plantas, alterando drásticamente la diversidad del cafetal. Son parte de ahora un recuerdo, parte de un archivo histórico que evidencia la relación entre el ser humano y las plantas en un contexto de transformación agrícola. Este cambio refleja las divergencias en las prácticas agrícolas, pasando del uso manual y selectivo del trabajo a métodos más abruptos y uniformes. La dispersión de esta flor se ha movilizó a otros lugares del territorio, pero existe ese vínculo con el cafetal dentro de la memoria. Cómo lo explica Don Belisario al explicar las razones del porque esta flor se podía encontrar en el cafetal:

¹⁰ *Stakuxanat* es el nombre de una flor que no cuenta con una palabra semejante en español que sirva de referencia.

La *stakuxanat*, esa plantita tenía mucho jugo, tenía mucho abono, no dejaba crecer otra planta, eso había antes pero mucho, también para limpiar el cafetal era muy fácil, esa planta no se enterraba mucho, lo jalas y ahí está, ahorita ya no hay, uno que otro. Te sentabas debajo del cafetal, parejito y no costaba chapear, llegas agarras y lo jalas... ahorita ya no hay variedad de plantas por lo mismo del herbicida que se tira, el mismo herbicida va acabando cuando va saliendo otra planta por eso se acabó el *stakuxanat*. Es una planta que tiene una flor como rosita, rojo y blanco (Habitante de Santiago Ecatlán, 2023).



Foto 6. *Stakuxanat* ubicada en un traspatio. Nótese el color de la flor que resalta en el entorno.

Manuel David Bautista Domínguez, 2024.

La presencia de esta flor reconocida por sus tonalidades blancas, moradas y rosa claro, solía ser parte del paisaje cotidiano debajo de los cafetales. Estas flores, que parecían surgir de manera natural, en realidad eran parte de un diseño del entorno cuidadosamente influenciado por la intervención humana. Don Belisario evoca esa intervención cuando dice que: “*Se acabó, la acabamos*”, dice al referirse a la transición progresiva de esta planta en los cafetales. Estos cambios se pueden materializar en el entorno, se puede ver esta flor en caminos, a las orillas donde no se trabaja, ya no es tan común verse, existe una dispersión dentro del territorio y la organización del espacio.

Los ejemplos de esta interacción son renuentes y escasos, pero esenciales para comprender cómo los cafetales son diseñados por las familias y miembros de la comunidad, reflejando una diversidad de especies que habitan en ellos. Estas especies pueden interpretarse como marcas históricas que registran las relaciones humanas con su entorno. Desde las flores ornamentales, las plantas comestibles, los árboles, hasta la propia tierra de monte, cada elemento revela una historia de convivencia, manejo y transformación del entorno.

II.7 Salud y la medicina tradicional

En lo que inscribe en el proceso de salud-enfermedad, se hace uso de la medicina alópata, doméstica y tradicional. En lo que concierne a la medicina alópata, la comunidad cuenta con consultorios médicos particulares, una clínica de salud, así como, médicos particulares en la cabecera municipal de Jonotla. Por otro lado, en Huehuetla, Zacapoaxtla y Cuetzalan hay hospitales que por lo regular atienden a las personas enfermas de gravedad. Los malestares que con frecuencia afectan a los pobladores son: problemas respiratorios, infecciones estomacales, entre otras. Estos pueden ser atendidos en la clínica de salud por un médico, un médico pasante y enfermeros. Se les puede proporcionar un medicamento indicado siempre y cuando se encuentre disponible. En situaciones graves las personas pueden acudir a los hospitales de Huehuetla, Zacapoaxtla o Cuetzalan.

Existen padecimientos que responden a la forma en la que culturalmente se entiende al cuerpo humano y sus funciones, como es el caso del susto, el mal de ojo, empacho, entre otros. Incluso, existen remedios colectivos que se utilizan como una forma de prevención para tener una buena salud, en estos juegan un papel importante los productos agrícolas y del huerto, fundamentalmente el maíz, por ejemplo: el agua de nixtamal que toca las manos de una mujer embarazada se considera medicinal porque previene de males físicos. La medicina tradicional, en general trata diversas enfermedades que se explican a partir de la forma particular en que se percibe al cuerpo humano, algunas destacan porque su origen se vincula con la noción del territorio de la comunidad. En este sentido, antes de profundizar en la relación entre el ser humano con la naturaleza y su incidencia en la construcción de la territorialidad, a continuación, se presentan las particularidades de la cosmovisión acerca del cuerpo humano.

II.8 El cuerpo humano en la cosmovisión de los totonacas de Ecatlán

En la cosmovisión de los totonacas el cuerpo humano es clave para comprender el entorno, funcionando como una proyección de la realidad externa: la forma en que los humanos habitan y perciben su entorno, refleja las interacciones con las entidades y el territorio. En un proceso que figura de manera recíproca, donde los seres que se vinculan con espacios determinados inciden en el ser humano y funcionan para orientar las actividades a modo que si no se cumple con las regulaciones, estas pueden llegar a afectar a los individuos. Así, las

entidades no solo son guardianes del espacio, sino que también tienen características similares a las humanas: poseen “casa”, un lugar y tienen una dimensión física y otra espiritual. Al igual que nosotros, al ingresar a una casa ajena, se debe pedir permiso, mostrando que hay un reconocimiento de las fuerzas y la presencia de estas entidades en el territorio.

En la cosmovisión de la comunidad, el cuerpo humano se percibe como un microcosmos lleno de significados y simbolismos. De acuerdo con López Austin (2004), se identifican centros anímicos en el cuerpo humano, áreas donde se concentran fuerzas vitales que impulsan los procesos básicos para mantenerlo vivo y en movimiento. Estos centros anímicos son fundamentales para el funcionamiento cotidiano del organismo, permitiéndole llevar a cabo sus actividades diarias y vitales de manera efectiva. Su importancia trasciende lo puramente físico, ya que se consideran puntos de conexión entre el cuerpo, el espíritu y el cosmos, reflejando la interconexión entre el individuo y su entorno.

En esta aproximación, buscamos destacar y explorar las concepciones del cuerpo humano, el cual se considera que está compuesto tanto por una dimensión física- material-biológica, como por un aspecto espiritual, ambos están interrelacionados. Lo que afecta o perturba al cuerpo tiene repercusiones en el plano espiritual y emocional, lo que a su vez influye en el comportamiento de las personas. Dentro de estas concepciones, se identificaron dos ubicaciones específicas de los centros anímicos: el espíritu (*xakuxta*) y el “anima”, el primero se ubica en la cabeza y el segundo en el corazón, de forma que estas entidades anímicas se les atribuye la función del pensamiento y de la vida a través del corazón.

El concepto de “anima” se asocia con el corazón como un centro vital que influye en la vitalidad y la fuerza del cuerpo, a esta parte del cuerpo se le atribuyen las emociones. Es el lugar donde reside la fuerza impulsora detrás de nuestras acciones y los sentimientos. Esta entidad es la que recibe las influencias del entorno, se percibe en los estados de ánimo que se reflejan en el rostro y en la tonalidad de cuerpo debido a que los pulsos se pueden hacer más fuertes o débiles. Cuando la emoción se ve alterada, puede manifestarse en el cuerpo como malestar o enfermedad. El corazón desempeña un papel crucial en la distribución de la sangre por todo el cuerpo, llevando consigo la fuerza vital.

La concepción del espíritu o *takuxta*: las características de entidad anímica, es que se encuentra localizada en la cabeza, relacionada con la conciencia, los “dones” u habilidades

que comparte con un ser animal o vegetal, pero también con el “destino” que se otorga al nacer. Su origen está estrechamente vinculado a la observación histórica de los astros, particularmente con las estrellas o *staku*, las cuales se relacionan con el destino del ser humano, presenta una mixtura que la relaciona con las creencias en el zodiaco. Se cree que cada individuo está acompañado por una estrella al nacer, esta se asocia con ciertas características y habilidades que influirán en su vida. Dependiendo del mes en que se nace, se establecen vínculos con determinadas cualidades que permanecerán a lo largo de la existencia. Estas cualidades pueden incluir preferencias, habilidades o incluso la posibilidad de enfrentar ciertos desafíos, por ejemplo: existen personas que son ágiles para nadar y se explica que se debe a su *takuxta*. Es importante destacar que estos "dones" no necesariamente son positivos o negativos, sino que son ambivalentes, es decir depende de la forma de vida y de los gustos de cada uno, tal es el caso de aquellos que nacieron con un don para curar y no les interesa ejercerlo. En esta perspectiva, la estrella se vincula con el destino que refiere a una predisposición, pero no a un mandato dogmático. Lo anterior se explica de la siguiente manera:

Lo siguiente no es inamovible, pero modificar el destino, la estrella con una serie de peticiones a “Dios” para que intervenga, es necesario la intervención de un especialista para que intervenga, haga peticiones. Es algo que se puede cambiar y también influye las decisiones que la persona toma: “el *kistaku* (mi estrella), es lo que estaba cuando tu naciste, que si es el *matakun* (*estrella de la mañana*), o el *tanchipxni* (*constelación no identificada*) ...*matunkun* si fue lo que salió en el amanecer cuando tu naces. Pues todo depende de la hora en la que hayas nacido y la persona que te haya dicho, pues se va a saber si fue con el *matunkun*... *tanchipxni* es como una bola de fuego, tiene como dos agarrotes (unidad de medida, cada garrote mide dos metros)... otro conjunto de estrellas *pokixstapu* es como la mitad de grande que el que el *tanchipxni*...esas estrellas definen como va ser tu vida, si tu vida va ser corta o va ser larga... se puede cambiar esa situación solo que debes pedir todo el tiempo, que te cuiden, que estes bien...se puede cambiar pero hay que estar pendientes...también pueden definir si vas a ser borracho, si te va dejar la pareja... se pueden consultar en el zodiaco...eso ya está escrito, nada más vas a ver (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

En la cosmovisión de la comunidad, además de la estrella principal, se cree que cada persona está acompañada por 11 esencias sutiles del mismo *takuxta* que puede salir y quedar atrapado o atorado, lo que puede causar enfermedad, pero no la muerte. Sin embargo, si el espíritu principal, es decir el *takuxta*, se extravía es probable que la persona fallezca. Además, se cree

que la estrella está vinculada con *takuxta* (otro yo), ya sea animal o vegetal, compartiendo características físicas y habilidades, por ejemplo: las personas inteligentes se vinculan con animales que tienen estas mismas características, la identificación específica del animal o planta asociada se determina a menudo a través de sueños y requiere la intervención de un especialista ritual:

Posiblemente si me voy a encontrar con su *takuxta*, pero lo voy a saber o me lo voy a encontrar en sueños. Lo llegaría saber por medio de sueños y ya te lo comunicaría... El *takuxta* es el animalito que te acompaña. Es eso que está contigo... Por ejemplo, ahorita que me viniste a ver, vino contigo, está aquí, solo que no lo vemos... Por ejemplo si yo estuviera enferma, me vinieran a visitar como ahora, pues yo me sentiría contenta, porque esos acompañantes o *takuxta*, alegrarían mi espíritu, son los que nos cuidan, nos acompañan cuando estamos solos (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

En la concepción totonaca del cuerpo humano, todos poseemos un *takuxta*, cuyo nombre está compuesto por *ta*, que significa “igual a”, y *kuxta*, que significa “mosca”. Este centro anímico se encuentra en la cabeza y está relacionado con el pensamiento, representando la parte sutil del espíritu. Puede salir del cuerpo en situaciones como los sueños o cuando se experimentan emociones intensas, como el miedo. Se manifiesta como una mosca verde, diferente a las conocidas como las moscas de panteón, que visitan los altares durante el Día de Muertos para encontrarse con sus seres queridos ya fallecidos:

El *takuxta* es nuestro “igual” en forma de mosca verde, y se presenta en el rancho cuando, al hablar de una persona fallecida, se avista una mosca verde; se cree que es la persona fallecida recordada, que ha venido a “andar” entre los vivos (Habitante de Santiago Ecatlán, 2023).

Las entidades anímicas están siempre interconectadas, de esta concepción surge la idea de la fuerza que se manifiesta en la capacidad humana para regular las emociones en momentos críticos y saber cómo actuar para protegerse. En español, a la articulación de ambas entidades anímicas se le conoce como espíritu y al equilibrio y su vitalidad se expresa con la palabra “fuerte”, que no necesariamente responde a un aspecto físico, más bien a la energía vital. Existen personas que son más susceptibles a perderlas por eso se les conoce como personas de espíritu débil propensas a enfermedades. Las personas con espíritus fuertes pueden enfrentar situaciones difíciles y peligros físico-espirituales, independientemente de su constitución física.

Hay personas fuertes, las personas fuertes son aquellas que pueden escaparse rápidamente, una persona débil pues no se escapa rápido, lo agarran, se muere joven, aunque también hay personas débiles, por ejemplo, los niños, cuyos papás los cuidan. Buscan las formas para cuidarlos para que no estén solos, para que no les pase nada...los cuidan sus papás cuando van al campo, cuando van a salir lejos, piden por ellos, dicen que los cuiden, que nos le pase nada...Ese es el trabajo de los mayores, bueno cuando no están enfermos... por eso es importante cuidar a los hijos porque ellos te van a cuidar, porque llega uno a la edad en la que te vuelves otra vez como si fueras un niño chiquito (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

La fortaleza espiritual regula el acceso a espacios cargados de simbolismos peligrosos que podrían causar temor o enfermedad. El espíritu humano experimenta cambios a lo largo de la vida, puede incrementar o disminuir su fuerza según los ciclos vitales, a medida que el cuerpo envejece y la fuerza física disminuye, también lo hace el espíritu, por eso no es seguro que los ancianos y los niños se desplacen solos a espacios como el rancho, ya que son más vulnerables a influencias externas, como el miedo o a las entidades territoriales, debido a su menor capacidad de resistencia espiritual. No obstante, las personas con espíritus fuertes tienen cierto control sobre sí mismas, incluso en situaciones de debilidad. Otro indicativo de la fuerza es el trabajo agrícola a medida que disminuyen las actividades laborales, también lo hace la capacidad de enfrentar estos peligros, por eso los adultos maduros tienen mayor fortaleza espiritual, se explica que ellos se mueven en el territorio de manera más ágil y libre pues tienen más posibilidades de acceder a espacios peligrosos.

Recapitulando, los espacios están regulados según su grado de peligrosidad, y las personas con espíritu fuerte tienen la capacidad de acceder a más lugares en comparación con aquellos que tienen una espiritualidad más débil. Muchas mujeres trabajan en los ranchos junto con hombres, lo que demuestra que la fortaleza espiritual no está limitada por el género. Más bien, se basa en ciertas características individuales, pero no es absoluta. Hay hombres que no tienen un espíritu débil y que demuestran una gran fortaleza espiritual, independientemente de su tamaño o apariencia física. Estas personas no se asustan fácilmente y saben cómo enfrentar los desafíos que se les presentan, se describe una abuelita de la comunidad:

Como yo, ya casi no voy al campo, ya nada más estoy aquí en la casa...no, ya estoy vieja pero no soy de espíritu débil...yo puedo volar (en sueños), puedo cruzar, también puedo nadar... yo aunque nada

más sea una mujer, se nadar...yo aprendí a nadar...lo que pasa es que un día me caí al agua y ya estando en el agua tuve que aprender a nadar, me estaba bañando en el río, me caí en el agua porque me dio miedo, porque en ese rato que yo me estaba bañando, llegaron dos personas, entonces me quise esconder, me senté en una piedra...pero yo creo que estaba resbalosa por el jabón, me resbale y caí al agua...nada más sentí que mi cabeza salía y quise salir pero al agarrar las piedras, tenían un montón de lama y no podía yo salir, estaba resbaloso, entonces dije como voy a salir, me voy a morir de frío, entonces me acorde como le hacían los que nadaban, como movían las manos y los pies y así empecé a hacerle y empecé a nadar, empecé a nadar a nadar, hasta que salí. Entonces nadé, salí del agua, me puse mi ropa...no me paso nada, me iba a morir, pero no me paso nada... porque cuando salí del agua, siempre llevo mi tabaco, tome un poco de agua del río, luego fume mi tabaco para que no me pasaré nada...ese es el fuerte, yo se nadar y yo sueño mucho, que cruzo el río, que paso de una piedra a otra, eso me hace ser de espíritu fuerte. De tanto que sueño, sueño cosas horribles, pero también sueño lo que va a pasar (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

En la cosmovisión totonaca, el *takuxta*, o espíritu sutil, es una noción fundamental que refleja la conexión entre los seres humanos y su doble animal o vegetal. Este espíritu es etéreo, invisible a simple vista, pero profundamente ligado al individuo. Se considera que este doble acompaña a la persona a lo largo de su vida y está intrínsecamente conectado con su bienestar físico y espiritual. Si el *takuxta* es lastimado o atrapado, la persona puede sufrir enfermedades como el susto, un malestar espiritual que puede resultar fatal si no es tratado.

En este capítulo, se presentó una descripción general de la comunidad de Santiago Ecatlán, destacando cómo la agricultura estructura la organización social y territorial. Se mostró cómo la concepción del cuerpo humano puede influir en la forma en que las personas interactúan con su entorno, especialmente en lugares considerados "pesados" o de peligrosidad físico-espiritual. La forma en que la agricultura modela el territorio y la concepción del cuerpo humano influyen directamente en la construcción simbólica del monte, ya que determinan las prácticas, las narrativas y las creencias que se tejen alrededor de este espacio. Lo cual proporciona las bases para profundizar en los significados y valorizaciones de la territorialidad.

Capítulo III.- La cosmovisión agrícola en la territorialidad de Santiago Ecatlán.

En la cotidianidad de los campesinos de la comunidad de Santiago Ecatlán, la agricultura está profundamente entrelazada con las dinámicas del entorno natural. La práctica agrícola en esta región es móvil y dependiente del temporal, lo que significa que el ciclo productivo del maíz, café, chilares y flores está vinculado a los ritmos de la naturaleza. Estas actividades no solo aseguran la subsistencia alimentaria y económica, sino que también reflejan un vasto conocimiento acumulado a través de la observación y atención constante al entorno. En esta comunidad, la naturaleza no se percibe como algo externo o ajeno, sino como una cohabitación junto con los humanos en un microcosmos compartido.

En la propuesta de Alicia Barabas (2017), existe una “cosmovisión sociomorfa” y se refiere a que la naturaleza y la sociedad están emparentadas, que son semejantes. Siguiendo a la autora, en la cosmovisión implica que la sociedad y la naturaleza no están diferenciadas, ambas contraídas por el conocimiento, las formas de habitar y la relación que se tiene con la naturaleza. Tanto la sociedad y la naturaleza son concebidas en varios órdenes del territorio, así en los espacios del inframundo y el celeste existe una jerarquía, controlado por autoridades, el mundo de abajo es imaginado como el mundo terrestre, es decir hay correspondencia entre los espacios visibles y las representaciones de aquellos que no son observables, siguiendo a la autora en el territorio existen espacios cargados de profundos simbolismos vinculados con entidades protectoras conocidas como Dueños (2017, p.158). En esta perspectiva, se observa que la noción de entidades protectoras o Dueños expresa la profunda relación entre la naturaleza y el ser humano que permite dotar de especificidades a espacios, de forma que, es esta interacción la que modela al territorio, así, profundizar en las relaciones entre el ser humano y la naturaleza conlleva al entendimiento de la habitabilidad territorial a partir de la noción de entidades que se presentan estos lugares especiales.

En la cosmovisión de la comunidad, el ser humano cohabita con entidades suprahumanas relacionadas con la naturaleza, estas se caracterizan por tener capacidades mayores a las del ser humano y por su vínculo con los elementos de la naturaleza, por ejemplo: el mar, el agua, los árboles, el monte, entre otros. En las concepciones, estas entidades pueden otorgar y quitar los bienes al ser humano, por ello las creencias acerca de

su presencia en el territorio orientan el comportamiento de los habitantes y lo modelan. En síntesis, estas entidades pueden entrar en interferencias con el ser humano, en una relación de cooperación, ayuda y petición. Al mismo tiempo pueden actuar a la inversa, existe una regulación de acuerdo con la interacción que el ser humano entable con estas entidades, estas figuran superiores a los humanos, pero a su vez comparten semejanzas como el trabajo, el hambre, los sentimientos e incluso cobran apariencia humana.

Las concepciones de la cosmovisión son necesarias para exponer las explicaciones que el ser humano da al entorno. Para los campesinos de Santiago Ecatlán, el territorio es habitado en este modelo de pensamiento, la sociedad interactúa constantemente con la naturaleza. Las relaciones entre humanos y su entorno se entrelazan profundamente, de manera que, así como los seres humanos tienen un patrón o protector, como Santiago Apóstol, en el monte también habitan entidades que cuidan y protegen zonas específicas del territorio, como el Dueño del Monte. Estas entidades, vistas como “dueños” o “reyes”, desempeñan un papel protector sobre el entorno y refuerzan la idea de que el territorio está vivo y dotado de significados espirituales y simbólicos. En este punto de vista la territorialidad indígena es una proyección de la forma en que se estructura al mundo, en el que se incluyen espacios no inmediatos y lejanos, por ejemplo: el mar y el universo. Las interpretaciones y valorizaciones surgen de la manera en que históricamente se ha observado a la naturaleza.

Los campesinos de Santiago Ecatlán buscan entender lo que enuncia la naturaleza a través de la agricultura, ellos conocen e interpretan al territorio, las características del entorno, el suelo, la vegetación, los animales, los hongos, los sonidos, las tonalidades de colores, las temperaturas, etc. Se trata de un *corpus* de conocimiento que se ha adquirido mediante la observación de los procesos naturales y que se articulan con creencias. Este modelo de pensamiento subraya la coexistencia y la relación de respeto entre los humanos y su entorno, consciente con los Dueños del territorio, quienes, a su vez, moldean las formas en que los humanos habitan y se relacionan con la naturaleza, de forma que organizan al territorio y a sus ecosistemas.

A continuación, se describirá la cosmovisión que poseen y comparten los habitantes de Santiago Ecatlán sobre el propio ser humano, esta articulada con las formas en que se organiza y se comporta con el territorio. Esta cosmovisión incluye la presencia de seres

sobrenaturales con los que el ser humano cohabita e interactúa para sostener su modo de vida. En esta cosmovisión, la relación con el entorno es esencial para la subsistencia, ya que el ser humano no puede subsistir sin relacionarse con la naturaleza y los seres que la habitan.

III.1 Modelo de territorialidad de Santiago Ecatlán

III.1.1 El límite simbólico. Los huesos como protectores

El territorio interconectado permite la identificación de los diversos espacios que conforman la territorialidad, cada uno posee características propias que los particularizan, en este marco, las fronteras son un punto inicial para entender su estructuración y la interconexión que une a los diferentes espacios. La delimitación territorial de la comunidad de Santiago Ecatlán está marcada de forma física por cerros, lugares, barrancas y ranchos; simbólicamente, por los cuatro puntos cardinales marcados con huesos enterrados cuya ubicación se desconoce, como señala Ichon (1972) el poblado es concebido como un microcosmos, protegido por estas fronteras que no solo separan físicamente el territorio de otros pueblos, sino que también cumplen una función de protección de los habitantes de forma que contribuyen a que los conflictos lleguen de forma atenuante, a comparación de otros pueblos que se les reconoce por ser comunidades más conflictivas. En las narrativas locales, esta protección se representa mediante imágenes simbólicas, como cuatro cabezas de perros o huesos enterrados en los puntos cardinales que delimitan el poblado. Son considerados amuletos protectores que refuerzan la conexión entre el espacio físico y la delimitación del territorio. Una narrativa compartida por una habitante de la comunidad ilustra la demarcación de esta frontera:

Mi abuela me contó que cuando el pueblo se fundó, los fundadores hicieron una especie de ritual, en el que en los alrededores del pueblo enterraron huesos... pero no sé si eran huesos de humano o de animales... Se enterraron a la orilla de todo el pueblo. Se supone que es como una especie, no sé si llamarlo amuleto, o de protección, en la que decían que todo lo que estuviera dentro de este círculo de huesos iba a estar protegido de alguna forma (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024).

Los límites del territorio no son meramente geográficos, sino también simbólicos, y su configuración tiene un propósito dual: ordenar el espacio y establecer una conexión con fuerzas protectoras que aseguran el bienestar de la comunidad. Por otro lado, dentro de esta configuración territorial, se identifican los centros importantes, y uno de los que más destaca

es la iglesia, que se convierte en un centro desde el cual se realiza la apropiación simbólica de otros lugares significativos dentro del territorio.

III.1.2 *Sikula*-La iglesia



Foto 7. Iglesia de Santiago apóstol. Manuel David Bautista Domínguez, 2022.

La iglesia es un lugar cargado de muchos simbolismos concebido como sagrado y centro que aloja a Santiago Apóstol. La relación entre la población y la iglesia es compleja y está marcada por una identidad distintiva que diferencia a la comunidad de otros pueblos. Existe un fuerte sentido de orgullo entre los miembros de la comunidad al reconocer los dones, poderes y habilidades atribuidos al santo patrón. Este centro es un espacio de encuentros y organización social, contribuye a fortalecer los lazos sociales y culturales dentro del grupo, generando un sentido de pertenencia y cohesión comunitaria en torno a la figura del santo.

Las apariciones de los santos dejan huella de su presencia y eligen el lugar donde se fundará el pueblo. En la comunidad se menciona que el Santo fundador fue San Felipe de Jesús, antes de que se edificara la iglesia existía una capilla en su honor y se marchó porque en la comunidad querían hacer su iglesia en un lugar donde pasaba mucha gente y al santo no le pareció, este sitio es conocido como “cuatro caminos” debido a que es un punto donde pasaban los arrieros y se conectaban las veredas razón por la cual siempre había mucho ruido. Sobre la presencia de este primer patrono, aún se conserva en la memoria que algunos pobladores más adultos se les reconocía como “felipeños”. No son muy claras las circunstancias de la transición del patrón de la comunidad.

El entorno físico donde se encuentra edificada la iglesia es una cavidad donde recurrentemente hay corrientes de aire, incluso por ser Santiago Apóstol el patrón de la iglesia se vincula con el viento y se dice que "maneja el aire", además, se relaciona con la lluvia debido a que se explica que el aire trae la lluvia. Es notable que, incluso en días de calma, la ubicación de la iglesia se caracteriza por la presencia constante de corrientes de aire. A diferencia de otras partes del territorio, el área circundante a la iglesia siempre parece estar impregnada de ese clima airoso. Este fenómeno atmosférico, presente en el atrio de la iglesia, se percibe como una característica distintiva de este lugar, destacando la conexión simbólica entre Santiago Apóstol y el elemento del aire en esta comunidad: “El patrón, dijeron que fuera el señor Santiago Apóstol, porque es el que maneja el aire y como aquí hace mucho aire, por es el patrón” (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024).

La relación simbólica entre el aire y Santiago Apóstol se profundiza al considerar que el 25 de julio, día en que se celebra al patrón de la comunidad, coincide con un fenómeno atmosférico particular. Durante el mes de junio y julio, se observa una notable presencia de vientos fuertes y relámpagos, este fenómeno meteorológico, que parece estar vinculado con la festividad de Santiago Apóstol, refuerza la conexión entre el santo y la agricultura en la cosmovisión de la comunidad, se menciona: “Porque el patrón es el hijo de los truenos, ese señor Santiago es el que maneja los aires... Santiago es milagroso si tú crees en él, te saca de apuros...” (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024). La iglesia dentro del modelo territorial interconectado es uno de los centros más representativos, se reconoce como el corazón del pueblo, tiene relación con la agricultura por el sitio donde se encuentra y porque la fecha en que se celebra se esperan las lluvias que contribuyen a la maduración de la cosecha.

III.1.3 El cerro

Se trata de una elevación prominente en el territorio, compuesta por imponentes rocas que emergen del suelo. Estas formaciones rocosas no solo son elementos geográficos, sino que también están impregnadas de narrativas culturales que les otorgan un profundo significado. El cerro representa la manifestación física de una elevación rocosa, que se erige en el entorno, se perciben como lugares de conexión entre lo terrestre y lo celeste, representando una zona liminal o de transición. En la comunidad existen diferentes tipos de cerros con características específicas cada uno, se trata de un conjunto de cualidades a partir de las cuales se apropian

y se les otorga significados que los dotan de una identidad, un ejemplo es el cerro Quemado (*Aklhutayin*), su nombre tiene muchas interpretaciones, algunas de ellas lo relacionan con que dentro de él hay un “volcán”, pues en una cavidad ubicada en la zona baja se emite un aire fresco que se asocia con vapor y se explica como “respiradero de la tierra” al introducir la mano en esta cavidad, se siente un soplo húmedo, lo que algunos describen como la experiencia al abrir el "refri".

La extensión de los cerros puede llegar a ser muy amplia, estos se conforman por diversos lugares que se distinguen según sus características, aspecto que funciona para la ubicación, la movilidad y el desplazamiento. Estos sitios pueden llegar a apropiarse tomando como eje al cuerpo humano, por ejemplo: “cómo hacemos referencia a nosotros, somos el centro. En la parte del cerro, como esta en la parte de arriba, se llama *akpunsipi*, hace referencia a la cabeza, así le llaman acá. Porque es la cabeza del cerro, la parte del cerro” lo mismo sucede con otros lugares hay un sitio que se le denomina *kaistin* que remite a la espinilla y otro *stiputam* que se traduce como la espalda del cerro y se describe “como lo último, lo lejos, tiene forma de lomo agachado.”

En la cosmovisión los cerros también se asocian con riquezas y con la abundancia, en otras narrativas sobre el cerro Quemado se apunta que en su interior hay agua, se sabe por el vapor que emerge de los orificios. Al anochecer parece que se ilumina, algunas personas han experimentado que en ocasiones la luz se logra colar por las rendijas hasta sus casas, se menciona que existe un tesoro dentro de este cerro. El cerro es un lugar encantado, el 24 de junio, día de San Juan Bautista aumenta el resplandor del tesoro y con ello la posibilidad de encontrarlo, desde este punto de vista las concepciones del cerro aluden a la fertilidad y la abundancia que tiene.

III.1.4 *Slinkit* la oquedad del agua: los manantiales

En la comunidad, uno de los lugares significativos es conocido como *Slinkit*, un sitio donde el agua brota de una oquedad en el suelo y simboliza una conexión entre el mundo subterráneo y el terrestre, proporcionando un recurso vital para la población. *Slinkit*, situado en las afueras del poblado, es un centro que juega un papel fundamental por su vínculo con el líquido vital. Antes de que el agua fuera entubada, los manantiales eran fuentes vitales de

acceso al agua para las actividades diarias. La comunidad acudía a ellos para recolectar agua en cántaros, ya que era esencial para su vida cotidiana.

En la actualidad, aunque ya existen otras formas de acceso al agua como comprar el garrafón, el *slinkit* sigue siendo una fuente importante de agua para la comunidad, las personas, especialmente aquellas que trabajan en el rancho, acuden allí para llenar sus botellas de plásticos de agua. Se dice que el agua tiene un sabor diferente y fresco, y que hidrata de manera más efectiva, lo que permite a las personas reanudar sus actividades laborales. Este efecto se atribuye a la frescura del agua, que se mantiene gracias a las rocas que la rodean y a la humedad del entorno. Además, en el área del *slinkit* se pueden encontrar diferentes formas de vida, como lombrices de tierra, camarones de río y algunas pequeñas serpientes. En estos lugares se requiere tener un comportamiento regulado, ya que cualquier perturbación puede tener consecuencias tanto físicas como espirituales. Por ejemplo, jugar con el agua se considera peligroso, ya que se cree que puede provocar la aparición de "ronchas" o "granos" en la piel. Lo anterior refleja los conocimientos y los cuidados que se despliegan en un área específica del territorio, aspecto que media la interacción que el ser humano tiene con este recurso vital.

III.1.5 Los ranchos



Foto 8. Ranchos. Obsérvese los diferentes ritmos de producción. Manuel David Bautista Domínguez, 2022.

Dentro del maizal y el cafetal o área de cultivo se relaciona con entidades poderosas que pueden llegar a causar algún daño, lo anterior debido a que, para el trabajo agrícola, es necesario el desmonte, acción que implica la movilidad de flora y fauna. Este espacio se relaciona con animales poderosos, y árboles que contribuyeron a su fertilidad. Entre los cafetales hay arboles viejos en los que se escucha al Dueño del Monte, asimismo se perciben risas, sonidos asociados a los duendes y también expresiones visuales de ellos, representados como personas pequeñas con facciones longevas y arrugadas, con ojos rojos; ver a estas entidades es una señal de mal agüero. La presencia de árboles viejos en los ranchos representa su vínculo con el monte.

Por otro lado, estos centros de cultivo son importantes porque en ellos se refleja la relación con la naturaleza y los conocimientos específicos del entorno. Por ejemplo, el uso de piedras para construir terrazas y el manejo del agua para el riego son fundamentales para el mantenimiento de los cultivos. Además, estos sitios están relacionados con creencias en entidades cuyas características reflejan un profundo conocimiento del entorno. Estas entidades se explican a través de la concepción de su constitución, un proceso denominado *tapalajni* que se describe a continuación.

III.2 Los Dueños del territorio y el *tapalajni*

En la cosmovisión de los totonacas el *tapalajni* hace alusión a la transformación y está presente en diversos fenómenos, utilizándose para explicar sucesos, pero todos con la idea de una amalgama de fusiones y conjunciones entre seres o elementos. Se refiere a la capacidad de ser otra cosa, de presentarse como algo distinto y, al mismo tiempo, seguir siendo el mismo ser. La expresión *tapalajni* se usa, por ejemplo, para describir casos en los que un hombre se transforma en “alguien más” aunque esa otra identidad sigue ligada a él. En este sentido, el *tapalajni* describe no solo un cambio externo, sino un estado en el que surge, otra parte del ser un “igual a ti” que emerge en ciertos momentos, por ejemplo, se explica que “es como cuando un hombre que tiene familia, de repente, se le alocan las hormonas y tiene sus queveres con otros hombres” (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024).

El proceso de transformación o de ser otro que es parte de nosotros se conoce como *tapalajni*, que describe el cambio de forma/esencia. Como se explica en la comunidad: “Mi mamá dice que es como cuando alguien muere y luego lo ven en forma de animal, algo así,

como si cambiara de forma o reencarnara” (Habitante se Santiago Ecatlán, 2024). El fenómeno del *tapalajni* involucra a todos los seres vivos, en la cosmovisión totonaca todo organismo vivo tiene un espíritu o *takuxta*, y a través del *tapalajni* tiene la capacidad de proyectarse en otras formas incluida la humana, por eso el cerro o el manantial pueden ser vistos como personas con características que los singularizan y se les conoce como Dueños. Es así como la idea de los Dueños entre los totonacas concatena a las significaciones de la naturaleza y representa las valorizaciones que se le da un determinado espacio.

El concepto de Dueño para los totonacos puede llegar a tener diferentes formas lingüísticas. Por ejemplo: en la variante de Ozelonacaxtla se dice *xmalana*’, que en español se traduce como el “dueño de”, pero no en el sentido de propiedad, sino de protector o quien cuida (Hernández Comunicación personal 2025). Esta cualidad de protección o guardián que tienen las entidades son compartidas en la cosmovisión con los habitantes de Ecatlán. En contraste, en la comunidad para referir a los Dueños se puede hacer uso de diferentes recursos, uno de ellos es a través del nombre de la entidad, en el caso del cerro es *Masipijna*; en la situación específica del Santo Patrón Santiago, que es considerado el cuidador de los habitantes se hace uso de la palabra *puxku* que también se traduce como patrón, entendiendo que los miembros del pueblo son como sus hijos. Otra forma, es utilizando la expresión *Xmalana*, es una característica de los elementos que se encuentran custodiando, verbigracia *Xmalanasipi* que se traduce como “el Dueño del Cerro”. El concepto de *Xmalana* en general hace referencia a “quien te da la vida” por ello al agregar algún elemento relativo a su propiedad remite a la forma en que desde la cosmovisión estos son dotados de vida. Continuando con el caso de *Xmalanasipi*, de forma literal se traduce como “el que da la vida al cerro”, este mismo concepto se ocupa al momento de hablar sobre Dios, cabe mencionar que, para este último caso, no se agrega ninguna palabra ya que se entiende en el contexto de las conversaciones que se refieren a Dios. Pese a esta coincidencia, los habitantes explican que el Dueño se distingue de Dios porque el primero alude a la protección, mientras que el segundo a la creación y en la jerarquía Dios tiene más poder porque él creó todo. Este fenómeno también es mencionado por Ichon (1973, p.102) quien hace una triple diferencia entre el Dios principal, el secundario y los Dueños, aspecto que permite resaltar una visión del mundo compartida y la continuidad de las creencias en los Dueños.

Los dueños están compuestos por dos partes: una parte sutil, imperceptible a simple vista y otra pesada, visible y perceptible. Estas entidades tienen una naturaleza dual: una parte material y pesada y otra de carácter sutil. El cerro, por ejemplo, representa la parte material, con sus rocas y elevaciones, mientras que el espíritu sutil del cerro (*takuxta sipi*) conocido en totonaco como *masipijna*, es el protector del cerro, su Dueño. El fenómeno del *tapalajni* ocurre cuando estas entidades territoriales se transforman en diferentes formas humanas, como la figura de un charro, una mujer con vestimenta tradicional muy estética, o un hombre adulto vestido con calzón de manta, entre otras. Estas manifestaciones polimórficas también suceden con las entidades del agua, especialmente en los manantiales, donde el proceso de transformación se conoce como *luwatpalajni*. En conclusión, el fenómeno de *tapalajni* puede entenderse como un tipo de posesión o influencia que implica un cambio de forma y una mezcla de esencias sutiles y pesadas. Este dominio lo ejercen tanto los seres humanos como las entidades territoriales (los Dueños del cerro, del agua, del monte), pero también se manifiesta en fenómenos de la vida cotidiana, como en la agricultura, donde el maíz experimenta mutaciones y fusiones entre sus variedades, como el maíz blanco y morado.

A continuación, se desarrollan las características de los Dueños, entidades sobrenaturales en la cosmovisión totonaca, y cómo estas características orientan la conducta humana. Los Dueños se caracterizan por su fuerza espiritual, su capacidad de cambiar de forma y su dominio sobre los elementos de la naturaleza. Pueden aparecer como animales, personas o fenómenos naturales, y su presencia suele estar asociada a lugares de relevancia social y cultural. La capacidad de cambiar de forma es una manifestación de la fuerza espiritual de los Dueños, y su presencia en el entorno es interpretado como figuras de respeto por parte de los seres humanos. Por lo tanto, los seres humanos deben mostrar respeto hacia los Dueños, evitando comportamientos que puedan ofenderles, es decir, comportarse de manera irrespetuosa en sus dominios. Un comportamiento respetuoso puede traer beneficios, como la protección, mientras que la irrespetuosa puede provocar peligros físico/espirituales

III.2.1 Santiago Apóstol: “guardar respeto”



Foto 9. Santiago apóstol con su cambio de ropa. Manuel David Bautista Domínguez, 2024.

La relación entre los miembros de la comunidad y su santo patrón, Santiago Apóstol, así como la creencia en guardar respeto, configuran un sistema de valores y prácticas que influyen profundamente en su comportamiento y en la organización de su vida social. Esta creencia actúa como un regulador de comportamientos y moldea la estructura y organización del tiempo de trabajo, así como los modos de estar en el territorio. La fiesta en honor a Santiago Apóstol, celebrada el 25 de julio, es un claro ejemplo de cómo estas creencias se manifiestan en la vida cotidiana. Durante esta festividad, “los creyentes” no van a trabajar como muestra de respeto y devoción. Las celebraciones inician con los novenarios, esto consiste en realizar rezos durante los nueve días previos a la bajada de Santiago de Galicia. Este acto, que se lleva a cabo el 22 de julio, se trata de un momento de gran importancia para la comunidad.

El cambio de vestimenta del santo ocurre tradicionalmente el 22 de julio, pero puede adelantarse o posponerse si ese día coincide con martes o viernes, fechas consideradas de mal agüero para dicha actividad. En esos casos, el cambio de ropa se lleva a cabo el 21 o el 23 de julio. El ritual del cambio de vestuario se realiza con sumo cuidado y bajo estrictas normas de respeto. La imagen del santo es tratada como una proyección humana, pues se enuncia: “es como si fueran hombres y mujeres”, cuidando el pudor asociado al cuerpo

humano desnudo. Solo un grupo determinado de personas —los mayordomos, los padrinos de vestimenta y algunos familiares cercanos— tienen permitido participar en este proceso, mientras que el resto de la comunidad permanece fuera. Durante el acto, las puertas de la iglesia se cierran y, al comenzar se lanzan cohetes para marcar el inicio del ritual.

Sin embargo, durante el cambio de vestuario, por ejemplo, se espera que todos los involucrados actúen con mucho cuidado y respeto. La comunidad cree que cualquier falta —ya sea realizar de "mala gana", con descuido o sin la disposición anímica adecuada que amerita el contexto— puede desencadenar consecuencias colectivas negativas. Como se explica: “el patrono te castiga con aire, con agua, como que de repente empieza a llover a tronar, ser aire, como si fuera un castigo a todo el pueblo” (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024), afectando a toda la comunidad.

Las personas más “creyentes” comienzan a guardar reposo varios días antes del 25 de julio, día en que se celebra la feria en honor a Santiago Apóstol. Desde el novenario del santo, la mayoría deja de trabajar, y hacia el 23 de julio —día de la misa— ya se ha generalizado la suspensión de actividades laborales. En muchos casos, este cese inicia desde el 18 o el 20 de julio, cuando la comunidad comienza a organizarse para adornar las calles principales del pueblo. Las vialidades se reparten entre los vecinos, quienes colaboran en su adorno como parte de los preparativos festivos. Trabajar durante estos días se percibe como un “peligro¹¹” pues implica exponerse a situaciones de vulnerabilidad física/espiritual. Al abstenerse del trabajo, las personas buscan “esperar con bienestar de salud” la llegada de la fiesta, en un gesto de disposición y apertura hacia la protección del santo. Esta forma de respeto también se expresa en la lengua totonaca a través de la palabra *kintlatikan*, una manera reverente de referirse a “nuestro padre”, que refleja el reconocimiento del santo como protector y cuidador de la comunidad.

En esta espera de la fiesta, la gente ya no va al campo, en ocasiones algunas personas van al comercio unos días, o trabajan de medios día, para darle respeto a la llegada de la feria, esto se hace por la potencialidad de sufrir, por ejemplo, alguna caída, corte o encuentros con víboras que puedan causar algún mal, todo ello desprendido del trabajo agrícola. Así “guardar

¹¹ Con “peligro” se refiere a la potencialidad de afectaciones al cuerpo-espíritu. Algunos de los peligros resultantes de las actividades agrícolas como puede ser cortarse con el machete, sufrir caídas durante el trabajo o asustarse. Se refiere a la potencialidad de salir afectado física-espiritualmente.

respeto” es una expresión, una precaución para que la gente reciba la feria, como cada año bien, sin ninguna lesión, sin ninguna enfermedad. Esto también se proyecta en otros trabajos como el comercio, en donde se sale de la comunidad para vender productos, se guarda el respeto también, como lo menciona con una experiencia sobre el guardar:

Hace unos años no respetaba la creencia, él no le daba ese respeto, él (jefe) se ponía a trabajar y se iba, le empecé a platicar sobre el respeto. Él me contesto que para él era un día normal...yo le empecé a platicar y hace este año me dijo- como ves si guardamos respeto- le empezó a entrar esa idea, uno va a trabajar y Dios no lo quiere pasa un accidente pues ya no se va a pasar bien la feria (Habitante de Santiago Ecatlán,2024).

No guardar el respeto debido durante los días previos a la feria implica correr ciertos riesgos: se cree que quien no respeta estas fechas puede verse afectado por peligros inesperados y no disfrutar plenamente de la celebración. El respeto actúa, en este sentido, como una forma de resguardo arraigado. Tomarse esos días de descanso es considerado lo más adecuado para atravesar con bienestar el tiempo de la fiesta. Se trata de una celebración significativa que ocurre solo una vez al año y cuya espera se vive en familia, con profundo respeto. La feria patronal de Santiago Apóstol es un acontecimiento importante al que se aplica esta costumbre, pero esta lógica también se extiende a otras mayordomías de menor escala, como las dedicadas a San Felipe, la Virgen de los Dolores, la Virgen de la Asunción o el Corpus Christi. Particularmente, el Corpus Christi, celebrado el 19 de junio, es una fecha que también se considera sagrada. Representado como un sol, este día se percibe como “más largo de lo habitual”, debido a la importancia que se le atribuye. Durante esta jornada, el cuerpo del Señor sale en procesión para bendecir las calles, las esquinas y las cosechas, acompañado por la danza ritual de los Santiagueros. Por esa razón, muchas personas reducen su jornada laboral y solo trabajan medio día, para luego volver a casa y participar en el ambiente de respeto y devoción que la fecha exige.

III.2.2 *Takanin* en relación entre el ser humano y la naturaleza

El concepto de *takaknin* deviene del totonaco se trata de prácticas que se articulan con la relación entre los seres humanos, las entidades espirituales y el entorno natural. *Takaknin* se deriva de las palabras *ta* (que se hizo o realizó) y *kaknin* (que alude a postrarse, arrojarse al

suelo en señal de respeto, veneración o sumisión ante alguien poderoso). Este concepto encapsula un respeto profundo hacia una persona, entidad, ser o esencia considerada digna de reverencia. Se manifiesta en múltiples dimensiones de la vida totonaca. Se expresa hacia figuras de autoridad y respetadas como padres, padrinos, abuelos o miembros de la comunidad con roles significativos, pero también, hacia Dios, como máximo referente de veneración. Sin embargo, el respeto en el pensamiento totonaco no se limita a las relaciones humanas; se extiende a la interacción con el entorno y las entidades que lo habitan.

Este respeto se traduce en prácticas de ayuda mutua, solidaridad y cumplimiento de roles dentro de las festividades, ceremonias religiosas y responsabilidades familiares. Pero también, en un profundo reconocimiento hacia el poder, autoridad y presencia de las entidades que cohabitan el territorio. En el ámbito del entorno natural, el respeto implica un cuidado hacia la tierra, las plantas, los animales y los elementos del territorio, como los ríos, montañas y árboles viejos (*kolokiw*). Estos elementos no son considerados meras existencias utilitarias, sino que poseen sensibilidades similares a las humanas: trabajan, poseen agencia, pueden causar afecciones a las personas o buenos tratos dependiendo de la relación que el ser humano entable con ellas, son reconocidas como poderosas, se cansan y requieren interacción y correlación con otros para que la vida pueda proseguir.

Lo que habita el entorno, por lo tanto, no son objetos inertes, sino fuerzas y entidades espirituales con las que se deben mantener relaciones de ayuda y cooperación. Este respeto se materializa en rituales específicos, como las ofrendas a *Kiwikgolo*, el Dueño del Monte, al derribar un árbol viejo practica que relatan algunos abuelos. La forma de relacionarse con estas entidades conlleva una forma específica de hablar y de comportamiento, a menudo expresada como "secretos" que son saberes especializados que dictan cómo dirigirse a estas entidades, pedir su favor o cooperación. Aunque se sabe que estas formas existen, no siempre son plenamente conocidas, y su transmisión suele estar limitada a ciertos miembros de la comunidad, como los abuelos o especialistas rituales:

Quando tú quieres tocar un cerro, un monte o algo que lleva años sin que nadie lo haya tocado, lo primero que tienes que hacer es darle respeto. Mandarle a hacer una misa o mínimo llévale una veladora, préndele una veladora y vas a la iglesia, y vas a pedir que no se te aparezca una víbora grande, que no me espante nada (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024).

Hablar del respeto en la cosmovisión totonaca implica entender su vínculo profundo con el cosmos y su manifestación en todas las dimensiones de la vida, desde el trabajo agrícola hasta las interacciones con otros seres, humanos y las entidades que habitan el territorio. En este contexto, el respeto se convierte en una forma de mediación con las fuerzas del entorno, incluso frente a situaciones que generan miedo o peligro. En ocasiones, la relación con ciertos seres puede ser conflictiva o incluso amenazante para el ser humano. Por ejemplo, la presencia y modos de habitar de las serpientes (*Jukilu*) o de entidades como *Aksinin* pueden ser “peligrosas” para la comunidad. En estos casos, el respeto no solo implica un reconocimiento simbólico, sino también acciones concretas, como ofrendas o rituales que buscan establecer un equilibrio, intercambio o acuerdo.

En este marco, el *takaknin* se extiende a todos aquellos seres o elementos que poseen una representación comunitaria y simbólica, en particular aquellos asociados con la longevidad. La permanencia en el tiempo otorga autoridad y respeto, como ocurre con los abuelos, los padres, los árboles viejos, los cerros antiguos y los montes habitados por serpientes o entidades consideradas "dueños" del territorio. Practicar el *takaknin* implica una relación dinámica en la que se reconoce el rol dominante de estos seres o entidades, así como su capacidad de influir o determinar aspectos de la vida. Este acto de respeto está ligado a una aceptación del lugar que uno ocupa dentro de un tejido social y cósmico más amplio. En este sentido, el *takaknin* no solo es una práctica de veneración, sino también una afirmación de pertenencia y reciprocidad hacia aquello que sostiene y da sentido a la existencia. Se convierte en una práctica que articula el respeto, la veneración y la conexión con los elementos esenciales del cosmos y la comunidad, consolidando un equilibrio entre el individuo y su entorno. Articula el pensamiento y la acción, la responsabilidad que tiene un respeto hacia algo, se puede llegar a la intermediación de posibilidad que benéfica a los humanos.

III.2.3 *Jukilu*: La serpiente del maíz

En el desmonte, pueden surgir encuentros con animales, más si se trata de espacios que hace años no eran trabajados, estos espacios pudieron volverse la casa de algún animal de monte o serpientes longevas. Estas serpientes pueden generar miedo o impresión al ser vista por los

humanos, representan un “peligro” tanto físico como espiritual, pero este peligro es ambivalente. De acuerdo con la creencia, debe haber un respeto o se puede actuar por miedo e impulso. En el caso de la serpiente *jukilu* o masacuata existe una ambivalencia, la presencia de esta serpiente puede significar abundancia en el cultivo, sí se sabe el “secreto” esta serpiente puede dar dinero o riqueza, al saber hablarle, pero si se le mata esta serpiente puede reaccionar de forma agresiva de acuerdo con la forma de actuar del ser humano. El miedo es una sensación negativa al interactuar con esta entidad, ya que puede generar afecciones como susto o actuar bajo impulso.

Las señales de una buena producción en el cultivo de maíz pueden observarse en el entorno mismo y en la presencia de ciertos seres en el maizal. Un ejemplo es la aparición de la serpiente *jukilu*, cuya presencia se considera un augurio de una buena cosecha. Esta serpiente está vinculada a la prosperidad y la abundancia, y su avistamiento se interpreta como un indicio de que el cultivo será exitoso. En su aspecto femenino, se cree que la *jukilu* puede incluso otorgar riqueza material. Es interesante destacar que algunas personas que poseen conocimientos tradicionales al respecto mantenían estas serpientes en sus hogares, considerándolas como símbolos de fortuna y prosperidad económica. Algunas de las personas que “saben”, las tenían en sus casas, porque daba dinero, como se menciona:

La *Jukilu* (mazacuata) supuestamente esta víbora no es buena matarla, mi hermano lo mato y dejo de ir al rancho. Se salo porque mato a la víbora, mi hermano lo mato porque mi papá lo provoco. La víbora no iba a hacer nada, dicen que si la víbora es hembra no te hace nada, le pides que te ayude para que te de dinero, que te ayuda. Que ande en tu rancho, como la víbora come plagas, que te da mejor cosecha (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024).

Las dinámicas cambiantes en la agricultura han afectado las relaciones tradicionales que las comunidades mantenían con su entorno natural. Un ejemplo de esto es la percepción de la serpiente *jukilu*, que, aunque históricamente se asociaba con la prosperidad y la buena cosecha, ahora es vista simplemente como una “creencia” que cuando se les avista se decide eliminarlas: “yo no creo en eso, cuando veo una serpiente yo la mato” (Habitante de Santiago Ecatlán, 2023).

Esto se refleja en la actitud de algunos individuos, que, aunque la serpiente no represente un peligro real para el ser humano, optan por eliminarla al considerarla una

molestia o un riesgo potencial, algo que puede asustar. La transición de la agricultura tradicional a la moderna ha modificado las relaciones que el ser humano mantenía con las plantas y los animales presentes en su entorno. Con la introducción de prácticas agrícolas mecanizadas y el uso de químicos, se ha transitado por diferentes acercamientos hacia ciertas especies vegetales y animales que antes eran reconocidas como parte integral del ecosistema agrícola. Existe un cambio, en la inmersión sobre las interrelaciones entre plantas, animales, suelo y clima, que ha llevado a la transformación de las relaciones tradicionales en otras más distantes y desconectadas del entorno natural.

III.2.4 *Masipijna*: el Dueño del cerro

El Dueño del cerro, a veces denominado como el “rey de las rocas”, el “hacedor del cerro”. En totonaco, se le conoce como *masipijna*, es la parte espiritual del cerro, él lo habita, el propio cerro es su casa. Tanto el cerro como la entidad espiritual llamada *masipijna*, se comprenden como una unidad, y cualquier alteración en el cerro se percibe como una alteración a él. Cuando los seres humanos entran en el cerro, en su morada, el ser humano debe regular sus comportamientos, pues es el invitado de un lugar que ya tiene dueño. Se puede presentar como apariciones, principalmente de naturaleza visual o "*lakalapinit*". Esta experiencia visual puede tomar formas diversas, como la de un catrín o una mujer atractiva, un “viejo calzonudo” de características poliformes y antropomórficas.

Los cerros, como elevaciones que forman parte de su dominio, son vulnerables a las alteraciones humanas si no se respeta el ritual de pedir permiso. Un ejemplo claro de esto es lo que ocurrió con la apertura de la carretera que conecta Santiago Ecatlán con Jonotla. La intervención humana generó deslizamientos y derrumbes, interpretados en la comunidad como expresiones de descontento por parte del *masipijna*. Estos eventos son vistos como señales o presagios de que algo grave puede impactar al cerro. El *masipijna*, como entidad espiritual, se manifiesta no solo ante desastres naturales como deslaves que afectan la casa de esta entidad, sino también cuando su territorio es modificado por la acción humana. Estas manifestaciones son tomadas como advertencias de que las intervenciones en el entorno deben realizarse con respeto. Las perturbaciones y alteraciones físicas que ha experimentado el Cerro Quemado han dejado una huella significativa en las narrativas y mitos que lo rodean. Este cerro tiene un Dueño que puede salir, al sentir perturbaciones entre sus dominios

causadas por el ser humano, entre estas irrupciones se encuentran narrativas que denotan como protege su dominio:

Estaba trabajando ahí (cerro Quemado) estaban poniendo la barda. Estaban destruyendo al cerro. Se le salió una muchacha guapa, güera, como todo hombre te atrae una mujer guapa. Te está saliendo para perderte y hacerte llevar a otro lado, para que no le hagas daño a su cerro. Lo que hizo fue mandar hacer una misa y una capillita para que no le saliera, le empezó a entrar miedo porque lo empezó a ver muy seguido. Ya cuando volteaba ya no veía a la muchacha... La piedra que estaban ocupando la estaba ocupando para bardear, como él es el que le estaba dando uso a la piedra, se le apareció... (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024).

Esta intervención humana alteró la relación tradicional que la comunidad tenía con el cerro y provocó una serie de transformaciones. Su presencia sugiere un malestar o advertencia ante los cambios que se están produciendo en el entorno natural y espiritual del Cerro Quemado, como lo expresan las narrativas:

Nos decía un señor que cuando empezaron a hacer la carretera, se encontraron a un señor, a un catrín se le puede llamar y dicen que les dijo que ya no pasaran, que ya no siguieran construyendo y que le pregunto al señor que trabajaba ahí, que quien había autorizado realizar la carretera y que dijo el señor pues que había un señor que era el que estaba a cargo de esa obra...y pues el catrín fue a ver quién es y ya el señor le pregunto de dónde eres, de dónde vienes, contesta el catrín, yo trabajo aquí cerca también. Pues el señor no se quedó con la duda y lo siguió, pero a la hora de mirar hacia arriba vio que tenía sus ojos rojos, ya el catrín se pasó y el señor lo siguió, dijo voy a ver quién es, anda bien vestido y no era un ingeniero que trabaja ahí, trato de seguirlo, pero ya no lo alcanzo (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

Las perturbaciones causadas por alterar la morada del dueño del cerro generan consecuencias ambivalentes que se manifiestan de diversas formas, entre ellas los deslaves que pueden interpretarse como una forma de inconformidad o respuesta por parte de la entidad espiritual. La relación entre los seres humanos y esta entidad depende en gran medida de la naturaleza de la interacción que los humanos tengan con el entorno natural, especialmente con el cerro y sus alrededores. El Dueño del cerro se presenta como una figura ambivalente en la cosmovisión local. Por un lado, está relacionado con la figura del catrín, una representación vinculada al diablo, dotado de una fuerza espiritual que puede representar un peligro para el ser humano. Por otro lado, el cerro es visto como un contenedor de tesoros, asociado a la

riqueza, la fertilidad y los recursos como el agua subterránea que fluye por sus entrañas. Los cerros, en este sentido, no solo guardan riquezas materiales, sino también tesoros naturales como animales y plantas.

Generalmente, las representaciones de sus apariciones se presentan como *luwan*, es decir, de piel clara, blanco y bien vestido, pero también puede adoptar otras apariencias. En algunas narrativas, toma la forma de una mujer hermosa o de una señora vestida con ropa bordada, de piel morena. Asimismo, puede manifestarse como un hombre adulto, arrugado, alto, con extremidades muy grandes y vestido con calzón de manta. Estas múltiples representaciones subrayan sus representaciones ambivalentes, ya sea como protector o como figura peligrosa para los humanos. Esta entidad es percibida como poderosa y capaz de influir tanto en el plano físico como en el espiritual, lo que conlleva peligros tanto tangibles como espirituales. Las narrativas y testimonios de la comunidad reflejan esta dualidad, donde se entrelazan aspectos de la vida cotidiana con creencias y experiencias relacionadas con lo espiritual:

masipijna, te va a espantar, ese es muy peligroso, *masipijna*, es el cerro... cuando ya se dio cuenta que le tienes miedo te va a llevar hasta allá y ahí te vas a aquedar... vas a decir que te va perder, vas a estar encerrado en la cueva... cuando vayas a escuchar al *masipina* todo te va dar escalofrío (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

III.2.5 *Xaluchuchut*: El dueño del agua

El *Lhninkit* es un manantial que tiene dueño, conocido como el *Xaluchuchut*, representa el espíritu de esta oquedad o *takuxta*. Se le considera el cuidador de esta fuente de agua potable. La manifestación antropomorfa visual de esta entidad lo describen como un "señor güero" o "*luwan*", que se presenta como una figura externa a la comunidad, a menudo con cabello rubio y, en algunos relatos, llevando consigo una cámara fotográfica. Se entiende que es: "un ser que cuida los tesoros que guarda el entorno, incluye los cerros, los ríos, manantiales, los animales que habitan en ella como peces, camarones..." (Onesima Valencia Ramirez, 2024).

En totonaco, el espíritu del agua se conoce como *xaluchuchut*, un término compuesto por *xa* (suyo), *lu* (gusano o víbora), y *chuchut* (agua). Esta entidad habita en los manantiales, pero su relación con el concepto de *luwatapalajni* es significativa. *Luwa* significa víbora o serpiente, y *tapalajni* hace referencia a la transformación o cambio de forma, sugiriendo que

es un ser “misterioso”, cuya verdadera naturaleza es incierta. Se manifiesta como un hombre rubio, de piel blanca, con cabello y barba claros. Es interesante la conexión con el término *luwan*, que se utiliza para referirse a personas mestizas o no indígenas, asociándolas con figuras de poder, ya sea por su forma de pensar, vestir, el tono de su piel o por lo que consumen.

III.2.6 *Aksinin*: el sonido del mar

Tal como señala Barabas (2017), los territorios globales están conformados por edificaciones que abarcan amplios espacios compartidos por grupos afines. Estos territorios se identifican con un macroambiente ecológico que es interpretado y gestionado colectivamente por diversas subregiones geográficas y etnoculturales (p. 62). En la cosmovisión de muchas comunidades totonacas, la figura de *Aksinin* es una entidad profundamente ligada a la observación y al entendimiento del territorio vinculada al mar. En Santiago Ecatlán, se cree que hay lugares donde esta entidad deseaba asentarse. Esta entidad posee múltiples simbolismos relacionados con el mar, la sal, la inmensidad oceánica y el anuncio de las lluvias. Desde las vistas de Santiago Ecatlán, ofrece una geografía que muestra una "ventana al mar", un punto en el horizonte donde los cerros parecen aplanarse, revelando una vasta planicie. Desde allí, según se menciona, se puede escuchar a *Aksinin*.



Foto 10. La ventana al mar. Nótese el declive del relieve. Manuel David Bautista Domínguez, 2024.

El fenómeno de *Aksinin* es percibido hacia el lado de Veracruz. Desde esa ventana natural, abierta por las precipitaciones montañosas, en donde el entorno cambia drásticamente: las elevaciones disminuyen gradualmente hasta que se divisa la planicie a lo lejos. Se escucha al *Aksinin* fenómeno particularmente notable entre los meses de junio y julio, cuando las lluvias son intensas. *Aksinin* se manifiesta en el cielo, hace vibrar o temblar el cielo y la tierra, en la comunidad se percibe principalmente como un estruendo potente y distintivo. La gente comenta que:

Aksinin, yo pienso que es sonido del mar, porque el *Aksinin* no es el *jilina* (sonido de los rayos) solo hace un sonido de *tssin* nunca trueno como los rayos, solo se escucha ¡*tsin!*!, el *Aksinin* es lo que suena, siempre suena en la parte de abajo (la parte de Veracruz), cuando ves que está sonando, seguro va a llover. Y el *Aksinin* a veces suena en la tierra, ¡*tsin!*!, debajo de la tierra, también te das cuenta porque salen las hormigas arrieras (Habitante de Santiago Ecalán, 2022).



Foto 11. La ventana al mar, después de la lluvia. Manuel David Bautista Domínguez 2023.

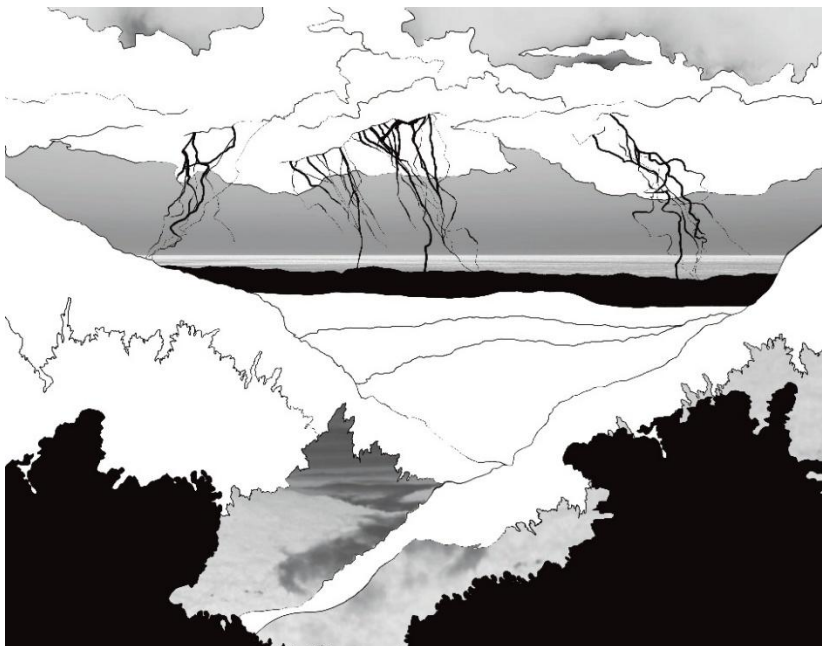


Diagrama 1. *Aksinin*. Nota: adaptado de foto 11, representación visual del “sonido del mar”- *¡tsin!*, por José Alberto González Lendecky, ilustrador, 2025.

La relación entre el *Aksinin* y el mar es profunda en la cosmovisión de la comunidad. Hay un lugar llamado *xthuathwua*, es una oquedad donde se encuentra una corriente poderosa de agua que atrae peces grandes y otros animales marinos. Este lugar está vinculado con la figura de la sirena, cuya presencia se asocia con la fuerza del mar. Se resaltan sus simbolismos vinculados a la fertilidad, y a la abundancia. Existe una red fluvial que conecta las aguas celestiales y subterráneas, lo que refuerza el vínculo entre el lugar y la influencia del mar. En relación con la sirena, se dice que:

xthuathwua, es el sonido del aire que pega en el agua... yo pienso que ha de ser la sirena que ha de querer salir...pero no deben de salir, a nosotros nos da gusto que llueva, pero si pasa lo que no debe de pasar, entonces se va a hacer feo el agua (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

La figura de la sirena es asociada a *Aksinin*, una entidad a veces con forma femenina envejecida, esta entidad trata de expandir su dominio vinculado al mar, habita en los pozos, manantiales para agrandarlos, para así inundarlos, hacer otro mar. En el pueblo existe un lugar llamado *Aksinin* en las narrativas de la comunidad, esta entidad deseaba establecer su

hogar en el pueblo, pero la gente que ya vivía allí no lo permitió. *Aksinin* se manifiesta en una oquedad de la cual brota “agua salada”, lo que establece una conexión entre el mar, el agua celestial y la subterránea. Las representaciones visuales de esta entidad varían, ya que se dice que podría adoptar formas femeninas: “El *Aksinin* se quería quedar aquí, de la señora, porque el *Aksinin* también es una señora... esa señora se quería quedar en el pueblo, como no se lo permitieron” (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

En el caso del manantial de uno de los manantiales se representa una mujer anciana, que es el espíritu del agua del pozo, una vinculación territorial con el mar, amplia, conectada simbólicamente con el mar, la sal y esa relación entre el sudor salado y el mar. Esta entidad si se quedaba en el pueblo podría hacer de todo el mundo un mar, de donde el viene, esta entidad quería que el pueblo fuera la casa de *Aksinin*. No se es claro si todos los manantiales están conectados con el mar o si algunos con ciertas características como conjuntos donde abundan:

Según se dice vivía una señora ya grande en la orilla de *Kgalha* (nombre que se le da a un manantial de la comunidad). Un día vino un cura de muy lejos a realizar una celebración eucarística, los fiscales no tenían que darle de comer, querían sorprenderlo con algo rico, pero no tenían. Se dice que las personas fueron a ver a la viejita a que ella se encargase de preparar la comida para tan importante señor. Ella acepto con la condición de que lo iba hacer solita sin ayuda de nadie... ella trajo la comida y lo entregó a las personas, entonces se la ofrecieron al sacerdote y este gustoso la probó y al quedar sorprendidos, quiso conocer a la cocinera, entonces la llamaron, pero no quiso asistir, le dijo que le daba pena ir, pero al salir el cura les dijo a los fiscales que la esperan para saber su secreto. Espiaron a la señora, se dieron cuenta que cuando estaba a punto de terminar su comida, ella se tocaba las axilas y lo que tomaba lo echaba a la comida, enseguida, entraron a la casa de la señora, ella les entrego la comida, una vez más, el señor cura probó la comida y dijo que estaba muy rica. Entonces decidieron llamarla y llevarla a la iglesia, cuando la llamaron ella no quiso ir... entonces se dieron cuenta que ella al oscurecer se metía entre las piedras donde brota el *Kgalha*...le contaron todo al cura, él dijo que esta mujer era un espíritu del agua, por eso ella no quiere salir más allá del manantial. La gente se puso a orar día y noche al patrón de la comunidad (Santiago Apostol), cuando terminaron de orar se escuchó en el cielo el sonido de un tambor y una flauta acompañado del trote de un caballo, de pronto la extraña mujer se volvió a asomar y desde el cielo cayó un meteorito que tapo la entrada, dicen que la envió hasta el mar. La gente se enteró que la extraña cosa que sacaba de sus axilas era la sal, esta sal provenía del mar, cuando esta se le añadía a la comida, cuando se le echaba a la comida esta adquiría un sabor

exquisito, entonces se acabó la hambruna y nuestro pueblo no desapareció (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

Esta narrativa refleja la relación con *Aksinin*, una entidad ligada al mar, a la sal marina y a las secreciones saladas del cuerpo humano, como el sudor. La sal tiene un valor especial: no solo "enriquece" el sabor de la comida, sino que también posee cualidades que simbolizan la fertilidad y la capacidad de acabar con el hambre. *Aksinin* está vinculado a esta dualidad, ya que anuncia las lluvias, necesarias para la agricultura y para la frondosidad de la tierra que sostiene la subsistencia. Sin embargo, también posee un carácter ambivalente. Aunque el agua es vital para la agricultura y la vida, el exceso de ésta puede ser peligroso para los modos de vida de las personas. Las inundaciones, provocadas por un exceso de agua, tienen el potencial de devastar comunidades enteras. Para los animales marinos y para *Aksinin*, el agua es esencial, pero para los humanos en exceso representa un gran peligro.

Aksinin es una entidad poderosa relaciona con el mar, tiene relación con el agua celeste que anuncian las lluvias, pero también está relacionado con el agua subterránea, presente en algunos manantiales, estos espíritus pueden expandir los manantiales a lagunas. Representando un peligro para el pueblo. Sin embargo, Santiago Apóstol, vinculado al aire y protector del pueblo, intervino en este momento crítico. Se relata que su presencia se manifestó cuando, sus asociaciones al sonido del tambor, y la flauta con su caballo, la sonoridad vinculada a la fracción de las lluvias, el sonido de los tambores que anuncian el agua que es bien valorada para la comunidad.

III.2.7 Dueños en el territorio: Desde las cartografías

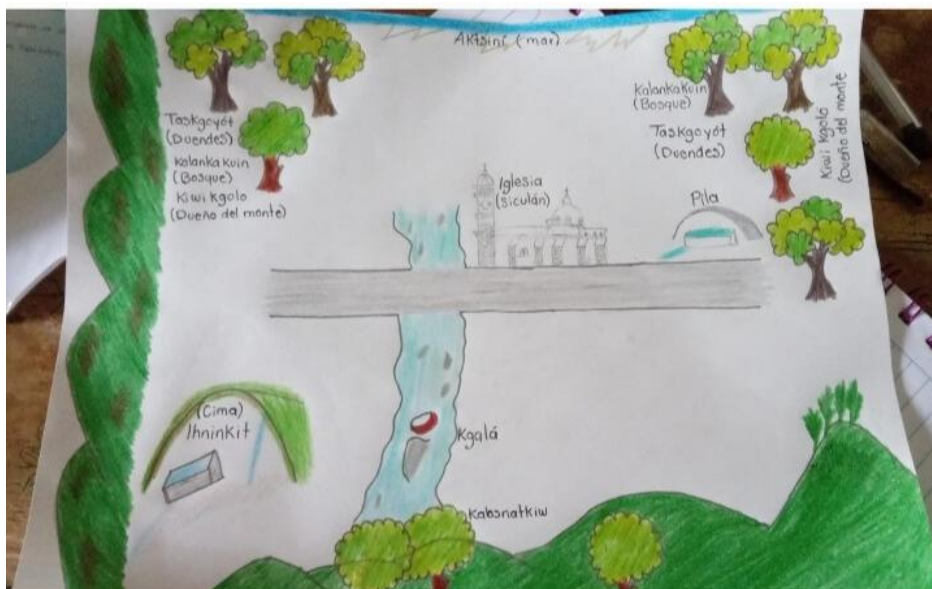


Foto 12. Nota: Cartografía de entidades dentro de Santiago Ecatlán, por Elideth Valencia Ramírez, 2023.



Foto 13. Nota: Cartografía de entidades dentro de Santiago Ecatlán, por Mariana Torres Bautista, 2023.

A partir de las cartografías elaboradas por miembros de la comunidad, se hizo evidente el interés por representar a las entidades que habitan en lugares específicos del territorio. Si bien

nos enfocamos en el Señor del monte y los duendes, es importante señalar que la cosmovisión local reconoce la existencia de una gran diversidad de entidades que regulan el comportamiento de los seres humanos, ya que existen horarios y circunstancias específicas en las que estas manifestaciones pueden ocurrir. En la cartografía elaborada por Elideth, se representa el lugar llamado *Ihninkit*, un manantial en la comunidad donde abunda el agua para consumo. Este sitio también es conocido como “cima” y está habitado, según las narrativas locales, por un Dueño conocido como *Xaluchuchut*, quien es el guardián del agua. Además, entre el declive geográfico, se representó a una entidad conocida como *Aksinin* o “el sonido del mar”. Se puede observar que el dibujo está ubicado en el cielo, aspecto que remite a una noción del territorio de arriba y su vínculo con el mar, es decir, en la imagen se destaca una conexión con el océano, lugar de origen de *Aksinin*. Las zonas boscosas son el sitio donde se ubica el Dueño del Monte (*Kiwikgolo*), el cual únicamente se representa con el lugar donde se puede encontrar, que es entre árboles alejados de la casa; el dibujo refleja la forma particular en que se organiza el territorio y los aspectos que caracterizan a cada lugar. En este mismo tenor, se menciona que, en la espesura del monte, *Kiwikgolo* comparte su espacio con otras entidades, como los duendes (*Taskgoyot*), quienes, para la dibujante, aparecen en ciertos puntos del bosque y son conocidos por jugar con los límites de la percepción humana. Algunas de estas entidades se encuentran en espacios claramente identificados dentro de la comunidad, por ejemplo, en la iglesia (*sikulan*) —como Santiago Apóstol—, mientras que otras habitan en el territorio circundante, reforzando la noción de un entorno animado.

Por otro lado, en la cartografía realizada por Mariana Bautista, se representan elementos simbólicos que reflejan la memoria y las narrativas de la comunidad. Uno de estos elementos son los huesos, colocados simbólicamente por los fundadores del pueblo como una forma de protección y delimitación territorial. Estos huesos están ubicados en los límites del pueblo, reforzando la idea de un espacio protegido y definido por prácticas rituales y de resguardo. En la misma cartografía, aparece la figura de un árbol viejo ubicado en una casa, sobre el cual circulan relatos que señalan que cerca de él “se escuchaban cosas”. Estos árboles viejos están asociados con *Kiwikgolo*. La presencia de estos árboles refuerza la percepción de que el monte es un espacio animado y controlado por la figura de *Kiwikgolo*, cuya voluntad y poder definen las dinámicas de interacción con el entorno. Otro sitio es un manantial dentro

de la comunidad donde, según las narrativas locales, aparecen jícaras coloridas adornadas con atavíos que llaman la atención de quienes las observan. Sin embargo, seguirlas puede ser peligroso, ya que estas jícaras son consideradas entidades que prueban la voluntad y la fortaleza espiritual de las personas. Finalmente, otra entidad representada en las cartografías es *Tasapuskat* (la Llorona), quien se aparece cerca de un puente bajo el cual corre agua. Según las narrativas, *Tasapuskat* suele manifestarse a altas horas de la noche y es vista principalmente por personas que han bebido alcohol. La aparición de esta figura está relacionada con el agua.

Las entidades representadas en las cartografías varían, aunque algunas comparten similitudes, como la relación entre el Señor del monte y los árboles dentro del territorio, especialmente aquellos ubicados en las áreas circundantes. Es interesante observar cómo las experiencias personales, las narrativas familiares, el lugar donde se vive y los modos de habitar influyen en las representaciones. Los lugares que se frecuentan, las calles que se transitan, se proyecta una imagen del territorio específica. Un ejemplo de ello es la representación de los huesos en el límite de la comunidad, que funcionan como protección y que se representan en su cartografía como parte de narrativas familiares. En este sentido, nos interesa resaltar las representaciones del Señor del monte y los duendes dentro del territorio, así como sus ubicaciones específicas. Algunas representaciones los ubican en el territorio circundante, fuera de los límites del espacio cotidianamente transitado por las personas. Otros lugares donde se les representa se ubican en lugares específicos dentro del territorio, como los árboles viejos, tanto dentro del poblado, como en los ranchos. Muchos de esos árboles fueron removidos dentro del territorio con el tiempo han sido talados y están presentes dentro de las narrativas como parte del territorio.

En este capítulo se abordó cómo la cosmovisión de la comunidad de Santiago Ecatlán se plasma en modelos del territorio, íntimamente ligados a las formas en que se organiza y se interactúa con el mismo. Esta cosmovisión incluye la presencia de seres sobrenaturales con los que los seres humanos cohabitan. Este modelo de territorialidad define las formas en que los seres humanos delimitan y se apropian de su espacio. Las características y significados de los lugares donde moran estas entidades están intrínsecamente vinculados, compartiendo interpretación y relación. Se analiza cómo estos espacios se configuran como una unidad material y espiritual, interpretada como indisociable. Estas entidades son

concebidas con cualidades superiores a las de los seres humanos, con habilidades que trascienden a una persona común. Son personificadas y animadas, algunas con características polimorfas y antropomorfas que pueden variar según quién las observe y la forma que adopten en ese momento. Estas entidades, vistas como "dueños" o "reyes", desempeñan un papel protector sobre el entorno y refuerzan la idea de que el territorio está vivo y dotado de significados espirituales y simbólicos. Desde esta perspectiva, la territorialidad indígena es una proyección de la forma en que se estructura el mundo, en el que se incluyen espacios no inmediatos y lejanos, por ejemplo: el mar y el universo. Las interpretaciones y valorizaciones surgen de la manera en que históricamente se ha observado a la naturaleza.

El siguiente apartado profundiza sobre las características y vínculos entre el lugar donde habita el Señor del monte y el monte que es su morada. Se encuentran vinculaciones de un esquema de conocimientos íntimos sobre el entorno, esas interacciones vinculadas con las prácticas agrícolas, devenidas del trabajo en el rancho, de las áreas transitadas. La relación entre los espacios arbolados y la densidad vegetativa de un entorno en la que el ser humano no se adentra con frecuencia es muy fuerte, al igual que la vinculación entre los árboles viejos y la entidad del Señor del monte.

Capítulo IV. –La atmosfera cultural del monte- *Kalankakuin*.

La relación entre la naturaleza y el ser humano en la comunidad se funda en una profunda interacción que se observa en términos culturales y se expresa en los conocimientos sobre el entorno, mismo que se construyen a partir de experiencias vividas que provocan efectos sensoriales. En resumen, el monte (*Kalankakuin*) es un lugar cargado de significados que se proyectan a través de las sensaciones, percepciones y conocimientos acumulados por generaciones que devienen de la práctica agrícola. El reconocimiento y entendimiento de lo que hay en él —plantas, árboles, animales, tierra, recursos climatológicos (humedad), etc. — que a través de los usos se relacionan y desbordan en las experiencias individuales y colectivas.

Es así como el monte se interpreta mediante las lecturas, que se le da producto de experiencias acumuladas y de la relación que se entabla con el entorno, en la comunidad se reconoce como una vastedad inefable. Aunque los habitantes parten de ciertos elementos visibles o tangibles que lo edifican, tiene características que permanecen ocultas y son desconocidas e inaccesibles y permanecen en los elementos constitutivos de la cosmovisión. En resumen, el monte es una complejidad que relaciona elementos tangibles observables con elementos abstractos invisibles, que se traducen en tres formas que van desde lo más específico a lo más general, por un lado y en primer lugar, el monte puede llegar a ser un elemento tangible y manipulable como parte de la agricultura; en segundo lugar ese espacio del territorio conocido y experimentado que permite suponer lo desconocido; y finalmente, es ese lugar intangible que forma parte de las representaciones y se piensa gracias a las experiencias y conocimientos que se tienen sobre los dos primeros. En esta perspectiva, la palabra monte remite a la interconexión que estos tres escenarios tienen a través de la relación del ser humano con la naturaleza, que se sintetiza en creencias específicas cuyo contenido se vincula al conocimiento donde se destaca la construcción de un territorio cuyos elementos se conectan de modo que ensamblan un ambiente particular dotados de significados culturales, bajo esta característica, en este capítulo se pretende pausar en términos analíticos, buscando paradas rítmicas para destacar las interconexiones que configuran al monte como una atmosfera cultural que forma parte de la territorialidad de los totonacas, para ello se pretende

profundizar en las diferentes relaciones que se muestran en las representaciones y que forman parte de un conocimiento sistemático vinculado a la agricultura.

IV.1 *Xalakkalankakuin*- lo que hay en el monte

En Santiago Ecatlán, el conocimiento sobre el entorno del monte se ha construido a través de la observación constante y la experiencia vivida, tanto en el ámbito individual como en el colectivo. Esta relación cercana y práctica con el monte forma parte de la vida cotidiana de la comunidad, donde se integran elementos fundamentales para la subsistencia y la construcción del entorno humano. El monte es concebido como una fuente de recursos indispensables para la subsistencia, desde su sustrato vital para la agricultura (tierra negra, tierra de monte), lo que se come (hongos y bejucos), hasta lo que se utiliza para construir casas y otras estructuras (madera). Este conocimiento es el resultado de una lectura e interpretación detallada que integra la comprensión de los ciclos naturales, las propiedades específicas de las especies y sus múltiples interacciones con el entorno y la vida humana.

Para comprender el monte, recurrimos al concepto de atmósfera, entendido desde la observación y el conocimiento local. Este término permite explicar cómo la comunidad concibe este entorno desde su dimensión cultural, conocido en totonaco como *Kalankakuin* (lugar de árboles grandes). En la experimentación fluida de sensaciones donde la relación con la naturaleza propicia formas de apropiación y significados que orientan la conducta, moldeando sus prácticas, percepciones y sentidos. La abundancia vegetativa formada por elementos asociativos entre los árboles, plantas, orquídeas, hojas, sus ramificaciones y la tierra misma; un conjunto tangible que conforma el escenario físico. Árboles de distintas especies, crean un escenario de una densa frondosidad de capas ensimismadas y correlacionadas. La interpretación del ser humano, de su habitabilidad sensitiva puede verse abrumada por todos los estímulos que hay. No hay caminos visibles, la motricidad se ve en contacto constante con la vegetación. De un todo latente, el monte no solo es un espacio físico, es ante todo un hábitat compartido. Donde el humano es un transeúnte. Es el hogar de plantas, animales y seres sobrenaturales, y ya está habitado antes de cualquier interacción humana. En esta visión, los árboles no solo forman parte del entorno, sino que también generan un ambiente particular a través de las asociaciones y relaciones que se le atribuyen. Los árboles más longevos, por sus características conectan directamente con la figura del Señor del monte, quien es reconocido como el Dueño y cuidador de este lugar, y cuya

presencia resalta la dimensión espiritual del monte. Es un escenario dinámico donde convergen historias, sensaciones y asociaciones. Todo está relacionado con todo: los árboles, la vegetación, los animales, los seres sobrenaturales y las prácticas humanas forman una red interdependiente que define el *Kalankakuin* como un lugar cargado de significaciones.

El monte, en su densidad vegetativa, se presenta como un espacio donde convergen correlaciones entre especies, sus enmarañadas asociaciones, compuesta por plantas y árboles nudosos, limita la visión humana, creando un entorno de coexistencia en todo momento. La característica sonora del monte —ritmos de animales, susurros de hojas, crujidos de ramas, y el “aire”— amplifica esta sensación palpitante. Es la cohabitación de animales y plantas específicas, aquellas que prosperan en este lugar. Es también el alojamiento de entidades sobrenaturales como *Kiwikgolo* o el Señor del monte y los duendes, se suelen presentar entre las áreas cultivadas-maizal, chilar, cafetal- y el monte. Debido a todo esto, las personas regulan su actitud hacia la naturaleza.

IV.1.1 Las plantas de monte: características y usos

La vegetación del monte se distingue claramente de la de otras partes del territorio, en este espacio, las plantas crecen y se desarrollan de manera autónoma, siguiendo sus propios ritmos de crecimiento, sin la intervención humana. Este desarrollo continuo da un entorno único donde conviven especies conocidas y otras que forman parte de la vegetación característica del monte. No todas las plantas son fácilmente reconocibles o identificables, lo que puede resultar abrumador para quienes no están familiarizados con la diversidad de esta vegetación. Este mosaico de especies y texturas convierte al monte en un espacio singular, donde la vida vegetal refleja su plena autonomía y complejidad. Entre la vasta vegetación, algunas plantas son conocidas por su utilidad, mientras otras permanecen en el anonimato o se confunden entre la abundancia de plantas, hojas y tallos.

En totonaco, el término *tuwan* se usa para referirse a las plantas que crecen en el suelo, comúnmente son de tamaño pequeño o mediano, distinguiéndose de los árboles, conocidos como *kiw*, que son más altos y poseen troncos leñosos. En el monte, las plantas se clasifican según su textura, su color y otros criterios que responden a la observación de la naturaleza que permiten reconocer propiedades específicas, entre estos parámetros se destaca principalmente su forma de crecimiento, los lugares donde se encuentran o en palabras de los

habitantes “dónde les gusta estar” y sus usos. Respecto al primer punto, se reconoce que existen aquellas que crecen en el suelo, estas se identifican como maleza. También se encuentran las que germinan desde una estructura para sostenerse, por ejemplo: las orquídeas o las enredaderas, conocidas como *mayak*, estas tienen su hábitat en los troncos, en las ramas más altas de los árboles e incluso en las piedras, algunas son utilizadas como comestibles. Se dice que es el lugar donde “les gusta estar” porque una peculiaridad de estas plantas es que muchas solo pueden crecer y prosperar en el monte, se explica que son “de allá”, lo que se dice en totonaco como *xalakkakiwin*, es decir, aquello que pertenece al monte. Existen intentos de plantas que son cultivadas o trasladadas a otros entornos más domésticos; sin embargo, los intentos en su mayoría fallan porque no sobreviven fuera del monte.

En lo que refiere a sus usos, sobresalen aquellas que se identifican y valoran por ser comestibles, como el *Kgatsilih*, conocido en español como “bigote de acamaya” parecida a una enredadera que nace de la tierra, su consumo puede ser crudo o cocido. Esta planta ha resistido los intentos de trasplante a otros lugares, como se explicaba “sólo se da en el monte”. Sus brotes son especialmente apreciados cuando está tierna, aunque su consumo ha disminuido con el tiempo. Sin embargo, actualmente, algunas personas aún la recolectan en sus ranchos después del desmonte, pero siempre en las áreas donde prospera de manera natural. Cabe agregar que, como parte de los productos que se llegan a utilizar como alimento del monte y que no son propiamente plantas, son los hongos, denominados *malhat* en totonaco, tienen una afinidad especial por la humedad y suelen encontrarse en el suelo, en troncos caídos o en plantas en descomposición, los conocimientos que se tienen sobre estos últimos también se reflejan en la distinción entre los que pueden llegar a ser venenosos y los que no.



Foto 14. Brotes de *Kgatsilih*. Manuel David Bautista Domínguez, 2023.

La observación del entorno en el monte permite acceder a un conocimiento íntimo y particular, como se evidencia en el caso de la *tankilipatux*, una orquídea que florece entre junio y julio, que gracias a la observación y experiencia de los habitantes se pudo trasladar del monte a los hogares y a los cafetales. Esta planta habita en la hojarasca o en árboles en descomposición y su flor tiene un aroma similar al chocolate, también detona saberes sobre las condiciones necesarias para cultivarla fuera de su entorno natural. Aspectos como el tipo de tierra, la humedad o el estado de descomposición de los troncos han permitido su incorporación en cafetales, reflejando cómo el conocimiento del monte puede transformarse en prácticas adaptativas.

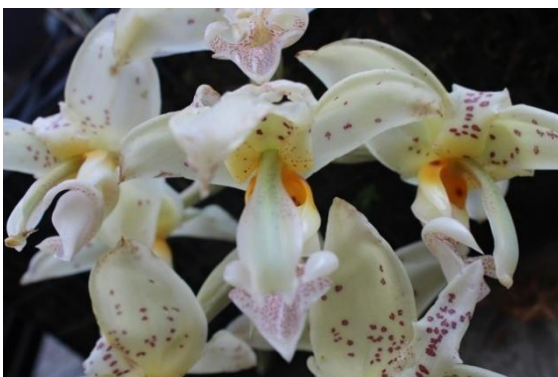


Foto 15. Orquídea *tankilipatux*, ubicada en una casa. Manuel David Bautista Domínguez, 2023.



Foto 16. Orquídea ubicada en un cafetal. Manuel David Bautista Domínguez, 2023.

Lo anterior permite observar que los elementos constitutivos del monte no solo fluctúan entre lo conocido y lo posible, sino también en la proximidad entre el reconocimiento y la omisión que pesa sobre algunas de sus especies, aspecto que tiene su base en la observación de la

naturaleza que históricamente ha propiciado la agricultura. Para ciertas personas, plantas como la *Kgatsilih* se convierten en meras “plantas del monte”, relegadas al desconocimiento por la pérdida de su uso, se desdibuja la forma y características de identificación y de su nombre. Por otro lado, las orquídeas son buscadas activamente, y en torno a ellas se generan saberes para cultivarlas, motivados por razones estéticas y de apreciación. Este espacio está cargado de una tensión constante entre ambos horizontes: el monte conocido que, con el tiempo o el cambio de intereses, se torna desconocido; y el monte que, en su vastedad, responde a un contexto histórico, a dinámicas sociales y económicas, y a los procesos de recuerdo y olvido. Es también un espacio donde lo desconocido puede transformarse en conocimiento cercano: una planta que inicialmente se confunde entre la densidad del monte puede llegar a ser identificada y valorada. Dentro de este espacio, no todas las plantas son reconocidas, y mientras algunas destacan por su utilidad, otras permanecen como parte del paisaje sin ser intervenidas, en esta línea se suma la presencia de árboles que quizás es la característica más emblemática del monte, aspecto que se desarrolla en el siguiente apartado.

IV.1.2 Los árboles del monte y la temporalidad

Los árboles como parte del territorio están profundamente vinculados a su carácter aparentemente estático dentro del entorno, su presencia constante, extendida a través del tiempo, les confiere un papel como marcadores de los ritmos del tiempo en la atmósfera cultural del monte. Existen variaciones del tipo de arbolado según la zona del territorio; en la más alta, hay menos diversidad de árboles grandes en comparación con la zona baja que destaca por su vegetación exuberante y una mayor diversidad arbórea. Los árboles, en particular, son señales clave para interpretar los procesos culturales de interacción entre el ser humano y la naturaleza vinculada a un sistema de producción dominante. Sus características, aparentemente estables en el territorio, se convierten en indicadores de los cambios en el entorno y de las relaciones entre los distintos elementos que lo habitan. En el monte, también actúan como puntos de encuentro entre plantas, animales y seres humanos, enredando sus huellas en un entramado de conexiones ecológicas, simbólicas e histórica. En la comunidad de Santiago Ecatlán, la observación de la naturaleza, especialmente de los árboles, ha desempeñado un papel crucial en la generación de conocimientos y demarcación del territorio. Los árboles funcionan como indicadores cíclicos, marcando ritmos y procesos

dentro de este espacio, que, aunque puede parecer alejado o desarticulado, está profundamente vinculado a las prácticas humanas y a su historia ecológica.

En la zona baja, predominan especies de árboles como el *matankan*, el *susunat*, el *kins*, el *puxnankiw* (cedro rojo) y el carboncillo. Los árboles del monte destacan por su durabilidad y la calidad de su madera, que es altamente valorada en la construcción debido a su dureza, resistencia a la humedad y a agentes externos, tal es el caso de las polillas. Además, algunas maderas poseen una diversidad de tonalidades que resulta atractivo en términos estéticos. Para los totonacas la taxonomía de las especies de los árboles del territorio se demarca a través de la longevidad, es decir, del tiempo que tarda en crecer y no siempre corresponde al tamaño, en el caso de los árboles mencionados para que alcancen un tamaño adecuado para su aprovechamiento, deben pasar décadas. Este crecimiento lento los convierte en indicadores temporales: un árbol de gran tamaño, medido en brazadas, es un testimonio del paso de los años y del tiempo necesario para su aprovechamiento. La tala de un árbol de estas características implica no solo un acto de aprovechamiento, sino también el reconocimiento de un ciclo natural que puede tardar generaciones en repetirse para poder verse de nuevo en el territorio. En el pasado, estos conocimientos eran fundamentales para la construcción de viviendas en las que se utilizaba madera.

En contraste con los árboles longevos de crecimiento lento, existen en el territorio especies de crecimiento más rápido, como el jonote (*xunitkiw*), el chalahuite (*kalam*) y el *sukokokalam* (o chalahuite rojo). Estas especies, debido a su rápido crecimiento, se les puede ver de manera más frecuentes en el entorno del monte tras algunos años. La diferencia en el tiempo que tarda un árbol en alcanzar cierto tamaño pone de manifiesto la diversidad de ritmos naturales que coexisten en el monte. Mientras que los árboles longevos requieren décadas para alcanzar un tamaño y calidad óptimos, las especies de rápido crecimiento facilitan la observación de ciclos más cortos de regeneración. Este contraste evidencia cómo el monte integra y entrelaza temporalidades distintas, desde los ritmos acelerados de algunas especies hasta la paciencia y estabilidad asociadas al crecimiento de los árboles más longevos.

No puede haber mejor ejemplo de la percepción del paso del tiempo y los cambios inscritos dentro del territorio que el envejecimiento de los árboles, conocidos en totonaco como *kolokiw*. Las personas mayores, como los abuelos, recuerdan haberlos visto desde su

juventud, casi iguales a como están ahora, consolidando así su percepción de permanencia y resistencia en el tiempo. Sin embargo, muchos de estos árboles han sido removidos debido a cambios en el uso del suelo. Algunos espacios que antes eran montes fueron convertidos en ranchos para áreas de pastoreo o adaptados a otros intereses agrícolas, lo que ha llevado al desplazamiento de algunos *kolokiw*. Existe una lectura de la vegetación arbórea, de acuerdo con la identificación de la especie, el tamaño, las brazadas, la zona de avistamiento de los árboles pueden interpretarse como indicadores temporales, formas vivas de medir y comprender la posible temporalidad del monte. A través de ellos, es posible determinar cuánto tiempo ha pasado sin que el ser humano haya intervenido en un área, aspecto que da cuenta de la fertilidad de la tierra y marca la pauta para el trabajo agrícola “lo que sea que vayas a sembrar se va a dar”. Las asociaciones de árboles son elementos característicos de este entorno, estas agrupaciones forman una especie de barrera visual y funcional, creando un "entrepiso" ya que actúan como habitaciones departamentales, hospedando vida en sus troncos, raíces y en el suelo que los rodea, donde las plantas, hongos y otros organismos que se alojan y que están una constante relación.

IV.1.3 Asociaciones vegetativas

Las exuberantes asociaciones vegetativas del monte dificultan su interpretación a primera vista (Foto 17 y 18). La complejidad de este entorno, con sus múltiples capas de interacciones, requiere un enfoque pausado y detallado para comprender el papel que desempeñan los árboles en su dinámica. Con este objetivo, se diseñó un diagrama basado en la foto 19, que permite descomponer y analizar con mayor claridad las relaciones que configuran el monte. Este diagrama se construyó a partir de una fotografía de un monte que alguna vez fue un cafetal, pero que lleva entre 15 y 20 años sin ser trabajado. En esta representación se destacan las transformaciones del lugar, mostrando cómo, en ausencia de la intervención humana, el monte tiene su estructura y dinámicas, dando lugar a nuevas asociaciones vegetativas, ya no es el mismo monte que se desmontó hace muchos años, ahora hay marcas de la presencia humana. El diagrama 2 permite identificar los elementos principales del monte, como las distintas especies de árboles, bejucos y otras plantas que se han establecido en el espacio. También pone en evidencia las formas en que estas asociaciones se relacionan entre sí, formando un entorno denso y una atmosfera específica.

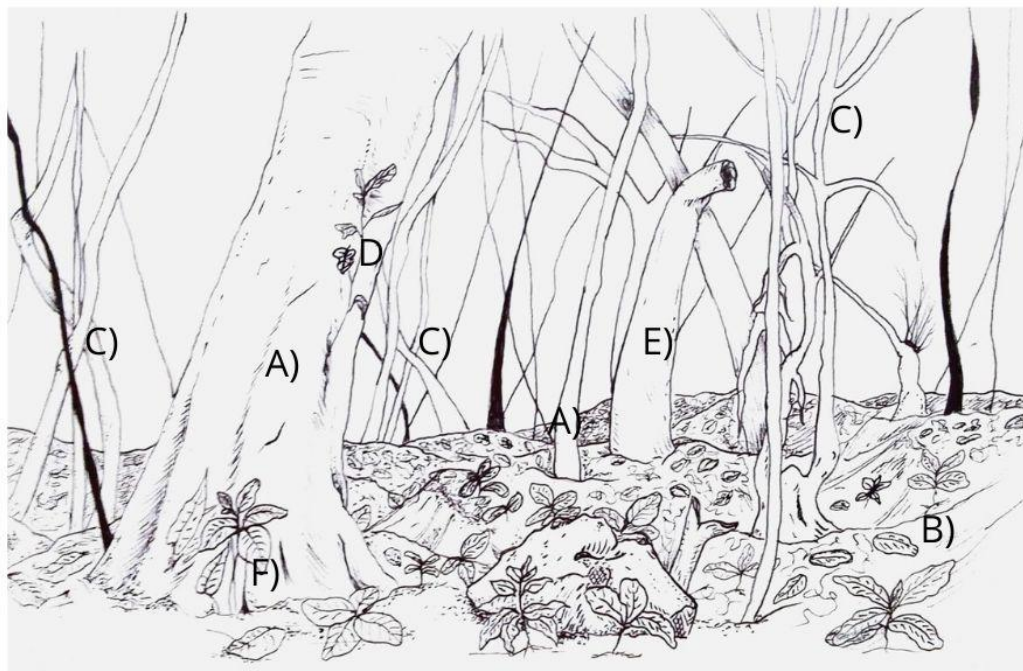


Foto 17 y 18. El monte ubicado en un rancho conocido como *stiputamat*. Nótese la abundancia vegetativa del monte. Manuel David Bautista Domínguez, 2023.



Foto 19. Ranchos que se vuelven montes. Manuel David Bautista Domínguez, 2023.

Diagrama 2: *Kalankakuin*- Lugar de árboles grandes. Ranchos que se vuelven montes.



Nota: Adaptado de foto 19, por Stephanie Velázquez Cervantes, estilógrafo y hojas en blanco, 2024.

***Kalankakuin*- Lugar de árboles grandes. El monte como un lugar fluido.**

Los árboles no solo son componentes del entorno, sino también son coincidentes como agentes de territorialización vegetal, definidos por los hábitos y expresiones que la comunidad reconoce y observa. Su estructura entre lo ascendente y lo descendente, actúa como un puente que conecta lo aéreo con la tierra, a través del tronco, se establece esta conexión, mientras las raíces se expanden en el suelo y las ramas se proyectan hacia el cielo, creando una territorialización que se apropia tanto del espacio terrestre como del aéreo. En el nivel intermedio, compuesto por el tronco, permite que hongos y plantas se aferren a ellos (A-D), generando un sistema de interacciones, de modo que no solo actúa como un soporte físico, sino como un puente que facilita las dinámicas entre los diferentes estratos del monte.

La copa de los árboles, sus frutos, semillas y ramificaciones de hojas, configura un entorno que regula la percepción que las personas tienen acerca del monte. Las asociaciones vegetales —incluidos los bejucos y plantas que se integran a esta red— contribuyen a consolidar un espacio denso donde la luz del sol apenas penetra. Esta superficie ganada ha generado una diversidad de formas, entre ellas que sus hojas y su follaje planean un escenario donde la luz no pasa impune. “Es oscuro” como se menciona a comparación de otros lugares dentro del territorio. Además, la presencia de los árboles interviene directamente en la creación de un entorno húmedo característico. El monte se convierte en un escenario de correlaciones dinámicas, donde el dominio del área etérea, vinculado con las copas y ramas, se complementa con las transformaciones del suelo, marcadas por lo descendente: hojas caídas. Esta interacción entre lo ascendente y lo descendente da lugar a una experiencia climática específica, definida por una humedad constante que envuelve tanto a los elementos del entorno como a quienes transitan por él.

Las interacciones entre la copa y el suelo se materializan, entre otros aspectos, a través de la caída de hojas (B) formando capas de hojarasca que cubren el suelo y actúa como abono natural al descomponerse, al mismo tiempo que obstruye el crecimiento de algunas plantas. Como lo menciona Don Benito (2023): “las hojas que sueltan no dejan crecer la yerba”. Esto explica por qué, bajo los árboles del monte, suele haber menos crecimiento de plantas en comparación con otros lugares dentro del territorio, como los “chaparrales¹²”. Esta asociación

¹² Donde abundan los arbustos espinosos, la ausencia de grandes árboles crea un ambiente más abierto que permite el crecimiento de una vegetación baja y densa.

vegetativa propicia la fertilidad de su suelo, que se clasifica según su textura, uso y capacidad de sustentar la vida. Uno de los tipos más ricos es el suelo en proceso de descomposición de materia orgánica, compuesto por troncos, madera y restos de árboles, conocido como *mustam*. Concluido el proceso de putrefacción se obtiene la tierra negra, llamada *tsitseketiyat* que se caracteriza por su tonalidad oscura, su alta fertilidad y porque su materia orgánica no es visible al ojo humano, además tiene una textura más delgada. En esta perspectiva, en la tipificación del suelo del monte se observa el papel de la hojarasca y del *mustam* como abonos naturales, respecto al segundo se agrega que en este se puede englobar a la hoja y que sus nutrientes son tan bastos que incluso es calificado como caliente ya que aplicado de manera directa puede llegar a quemar las plantas, aspecto que no sucede con la tierra negra.

Las densas asociaciones de árboles y vegetación en el monte generan estímulos abrumadores que dificultan la percepción más allá de esta barrera vegetal (C-E). El tumulto de árboles configura un escenario envolvente, con una potencialidad de afectar en quienes se sumergen en él. Este entorno puede llevar al ser humano a desorientarse, ya que la densa vegetación crea una especie de barrera visual que dificulta ver más allá y diluye el sentido de ubicación. Estas interrelaciones, con su complejidad de formas y sombras, dilatan la percepción y pueden suscitar a la experimentación del miedo, especialmente cuando no se cuenta con puntos de geo-referencia, como los cerros conocidos dentro del territorio, aspecto que amplifica la sensación de vulnerabilidad físico- espiritual del humano frente al enigma del monte, donde lo conocido y desconocido se diluyen. En este espacio, los estímulos sensoriales son constantes y abrumadores: el crujir de hojas bajo los pies, los movimientos imperceptibles de ramas, o los sonidos de animales escondidos en la espesura, conllevan a que la vista no sea una herramienta de confianza absoluta. Aquí, la experiencia sensorial se amplía y se reconfigura; los sonidos, olores y texturas que se condensan en las percepciones toman un papel fundamental para interpretar lo que habita aquí. En este lugar, es el hogar de numerosos animales e insectos huidizos a la vista humana, seres que, aunque difíciles de percibir directamente, se hacen presentes a través de sonidos, ruidos y marcas: heces, restos de pelaje o huellas en los árboles. Los animales que habitan en esta parte del territorio, que abarcan desde aquellos avistados y reconocidos por los habitantes en las áreas agrícolas y en el poblado, como tejones, zorros y tigrillos, hasta otros cuya existencia se construye a partir

de relatos de encuentros fugaces, como la presencia de “monos”, el conjunto de interpretaciones, funciones y características de estas criaturas también son esbozadas mediante su actitud frente a las actividades agrícolas, su comportamiento con las cosechas y bienes humanos, tema que se desarrolla en el siguiente apartado.

IV.1.4 Animales del monte

Los animales del monte, como las serpientes (*luwa*) y los tejones (*xkun*), forman parte de un espacio que alberga criaturas tanto emblemáticas como misteriosas. Entre ellos, destacan animales de gran simbolismo, como los tigrillos (*lapanit*), a los que se les atribuyen características visuales impactantes y a veces descritas como "monstruosas" por su presencia imponente. También, se mencionan otros animales como el puercoespín (*lhtukunixtan*), los coyotes, armadillos, conejos, tlacuaches y la *cuactuz*a o tuza real, que representan la diversidad de especies que habitan este entorno. En las narrativas locales, se habla de monos y osos hormigueros, que, aunque menos comunes, forman parte de los posibles encuentros del monte y refuerzan la idea de un espacio habitado por seres de otro orden. Estos animales, a menudo difíciles de ver o de prever, contribuyen a la percepción del monte como un lugar cargado de misterio y potencial peligro, donde cada encuentro puede ser inesperado y transformador para quien lo experimenta.

En el monte, los animales están sujetos a una jerarquización que responde, en gran medida, a las perspectivas de los agricultores. Esta jerarquización no solo depende de la biodiversidad del entorno, sino también de las características que los animales manifiestan en su interacción con los cultivos y los espacios habitados por los humanos. Algunos animales son percibidos como una amenaza directa a los cultivos. Especies como los tejones, lagartijas o ciertas aves son frecuentemente señalados por su capacidad de dañar sembradíos, afectando la subsistencia de las familias campesinas. Como medio de protección está la caza o el envenenamiento del animal. Otros animales, en cambio, son vistos como peligrosos para la integridad física de los humanos, como ciertos felinos o serpientes venenosas, cuya presencia puede generar narrativas de cuidado y precaución en torno a su hábitat.

Los animales del monte son percibidos bajo órdenes distintos a los seres humanos y los animales domésticos. Mientras que algunos salen de noche para alimentarse y explorar territorios, a menudo penetrando los espacios humanos como los ranchos e incluso llegando

a las casas, los animales domésticos, por el contrario, tienen sus territorios claramente delimitados por cercas y mallas. Estos animales de casa, como gallinas, cerdos y vacas, dependen directamente de los humanos para su alimentación y cuidado. Están acostumbrados al contacto humano, pueden ser tocados y observados fácilmente, y forman parte de una relación cotidiana en la que el ser humano los reconoce y regula su comportamiento. En cambio, los animales del monte, como los tejones, no respetan estas fronteras impuestas por los humanos, se alimentan de maíz y esto puede ser un problema. Habitan un territorio regido por otros órdenes que no obedecen las limitaciones impuestas por cercas o mallas, lo que puede generar tensiones, especialmente cuando estos animales invaden las milpas y se alimentan del maíz, poniendo en peligro las cosechas.

Los conflictos entre humanos y animales del monte, como el tejón, son un reflejo de la interacción constante entre las prácticas agrícolas y la de los animales de monte. El tejón, un animal emblemático de este entorno, conocido por su consumo de maíz, puede representar una amenaza para las cosechas. En respuesta a este desafío, los agricultores recurrían a distintas estrategias para proteger sus cultivos, como el uso de veneno, aunque esta práctica era mal vista por los abuelos y cazadores. La razón detrás de este rechazo tiene que ver con la cosmovisión, ya que todos los animales que se cazan deben ser consumidos, y el uso de veneno hace imposible aprovechar la carne del animal. La figura del tejón no solo se asocia a su impacto en la milpa, sino también a prácticas culturales que resaltan su relevancia en la memoria colectiva. Un ejemplo destacado es la danza de los "matarachines" o tejoneros, una representación ritual que solía practicarse en la comunidad, aunque ahora se recuerda únicamente a través de las narraciones de los abuelos. Esta danza escenifica la caza del tejón y estaba profundamente imbricada en el tejido cultural de la comunidad. Como lo describen las narrativas orales:

Tenían vestidos como visten de mujeres, pero son hombres. Tienen también un perro y un payaso... El payaso lleva su escopeta. Bailan los muñequitos, pero primero matan al tejón. Después va el pájaro carpintero, lo suben en un tarro y empieza a picotear, hasta llegar a la punta. Tienen una cuchara, le ponen confetis, y cuando la pájaro pica, se abre la cuchara y caen los confetis. Cuando va el tejón, lo mata el payaso con su escopeta. Luego empieza a revolcarse el perrito, que se viste como perro pintito, y comienza a jugar. Pero primero bailan los muñequitos (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024).

Estas prácticas culturales no solo evocaban la relación entre humanos y animales del monte, sino que también destacaban la importancia de la milpa como núcleo de la vida comunitaria. Aunque la danza de los “matarachines” ya no se practica, permanece viva en la memoria oral de algunos abuelos, reforzando la conexión entre el monte, los ciclos agrícolas y las tradiciones culturales. Esta representación recrea la escena de la caza del tejón como una expresión de la jerarquización de los animales, al inscribir al tejón como un peligro para el cultivo de maíz. La narrativa culmina simbólicamente con la muerte del tejón, un acto que refleja el esfuerzo humano por proteger la milpa y reestablecer el orden en el equilibrio entre la comunidad y el monte. Esa irrupción entre animales de monte se puede nombrar de varios ejemplos, como el de los tlacuaches comiendo “los plátanos” del rancho, así como las zorras comiendo gallinas. Las características de los animales de monte se oponen a los territorios puestos por el ser humano. Los animales del monte poseen hábitos distintos, se alimentan de otras cosas y a menudo presentan una imagen huidiza. Los encuentros con ellos son generalmente efímeros, caracterizados por su tendencia a evitar la presencia humana. Muchos de estos animales no se muestran de inmediato, y sus avistamientos suelen ser ocasionales.

Los tejones (*xkut*) se tipifican en dos, uno que camina solo (*akstuxkut*) y otro que va acompañado de varios tejones, se le conoce con el nombre de (*tayaxkut*), algunas narrativas mencionan que alrededor de 15 miembros. Dentro de la observación se hacen asociaciones, en el caso del tejón, hay una planta conocida como “Higuera”, tiene las características de adherirse en la copa del árbol, empieza a crecer desde ahí, hasta llegar a las raíces del árbol, suple sus hojas a las de su anfitrión hasta llegar a la base. En alguna temporada del año tiene una frutilla que le gusta a los animales de monte, muchos de ellos van a comer ahí, se convierte en un centro del territorio, donde van a alimentarse. No hay fecha específica donde sale esta frutilla, varía de cada higuera. Los animales del monte poseen una característica fundamental: “hay que tenerles miedo”. Esta expresión hace referencia a la potencialidad afectiva que pueden ejercer sobre el ser humano y viceversa, lo que la presencia humana puede causar en los animales. Su comportamiento impredecible y su presencia en el territorio son percibidos como portadores de una fuerza que puede afectar las percepciones humanas, lo que los convierte en seres respetados y temidos. Se parte que ellos son de ahí, el monte es su casa y el ser humano, a través de la agricultura incide en ella, por ello en algunos casos resulta en conflicto.

El reconocimiento de animales se basa en la observación sistemática del entorno, durante el trabajo en el rancho, pero también de la práctica de la caza, se sabe que existen aquellos cuyos hábitos se desarrollan en la nocturnidad, temporalidad en la que extienden los límites de sus andares. Dentro de la vista del cazador, cada animal tiene rastros específicos en el territorio, sus conocimientos le permiten seguir las pistas, con ayuda de un perro como catalizador sensible, que escucha y olfatea mejor.

La conducta animal es parte que permite signarlos, finalmente ante los ojos de los sujetos, son impredecibles en su comportamiento lo que los hace dignos de respeto. La imprevisibilidad de su comportamiento, junto con la conexión que tienen con el mundo espiritual y su entorno natural, refuerza la idea de que los animales del monte pertenecen a un orden diferente, ajeno al control humano. En el caso de las serpientes (*luwa*) existen varios tipos con diferentes cualidades, las cuales determinan su grado de peligrosidad, la potencialidad de encontrar estos animales en el monte aumenta, porque “aquí casi no pasa gente”. Es decir, no se desyerba y se generan las condiciones propicias para su hábitat, se dice que “les agrada” y anidan en piedras, cuevas, entre las plantas o las copas de los árboles, como es el caso de la *kuxilu* serpiente que “vuela”, al respecto se menciona que planea cuando pasa entre las copas o ramas altas de los árboles, simulado un “vuelo”. La víbora, dependiendo de su tamaño y su veneno representa un peligro para el ser humano porque te puede dañar, en el caso de la *kuxilu* no se sabe si es portadora de veneno y en caso de un ataque te puede pegar “se para con la punta de la cola, te pega y te tira”, por otro lado, la serpiente conocida como nauyaca (*Kilhtsimunks*) que se caracteriza porque puede llegar a medir hasta 2 metros, es especialmente temida debido a la alta peligrosidad de su veneno, que puede ser mortal. En las narrativas locales, se resalta la dificultad de enfrentarse a ella, se necesitan al menos dos personas para aniquilarla, subrayando que tiene fuerza, es larga y no se sabe sus reacciones. La combinación de su letalidad, su presencia silenciosa en el entorno natural y la dificultad de enfrentamiento refuerzan el respeto y el temor hacia este animal del monte, volviéndolo parte de las narrativas de cuidado y precaución en la vida cotidiana en los ranchos y el monte.

Los conocimientos sobre los comportamientos de los animales en general reflejan una transición agrícola, una selección que territorializa entre las áreas aprovechadas y aquellas que pertenecen a un ámbito donde el ser humano apenas incide mediantemente. Se resalta que

el tejón regresa a donde vivía y se provee del maíz; o que las víboras aparecen en los ranchos como una forma de regresar al lugar donde anidaron y es ahí, en su enfrentamiento con el ser humano que se vuelven peligrosos, pues su comportamiento es ambiguo. En este orden de ideas, también se incorporan aquellos conocimientos cuyo contenido reconoce la necesidad de enverdecer al rancho, es decir, de permitir una regeneración vegetativa a partir de abandonar el trabajo, aspecto que se refleja en palabras como “hay que dejar descansar la tierra”.

IV.1.5 Los parches del territorio: De ranchos a montes

El monte en esta región está marcado por un vaivén con las actividades agrícolas, se trata de un proceso en el que las áreas de cultivo, rodeadas por montes, guardan huellas de sus transformaciones a lo largo del tiempo. En muchos de estos montes, es posible observar rastros de plantas domesticadas que revelan su antiguo uso agrícola: arbustos de café, plátanos, árboles de pimienta, mamey o mango.

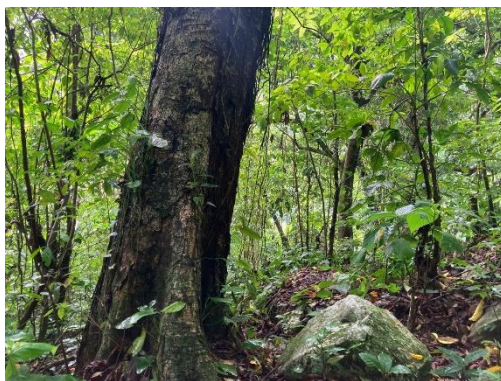


Foto 20. Huellas de la presencia humana. Manuel David Bautista Domínguez, 2023.

El rancho ubicado en *Stiputamat*, ejemplifica un proceso común en el pensamiento de la comunidad: la transición de un área agrícola a monte. En la imagen se presenta un rancho que dejó de ser trabajado hace unos 15 o 20 años, no representa un entorno ajeno, sino una manifestación natural de las dinámicas del territorio y el ciclo agrícola. El cafetal, como espacio diseñado por el ser humano, era mucho más que un lugar de cultivo de café; también albergaba árboles frutales como mangos, mameyes y cítricos, entre otros. Las plantas de café, que ahora se asemejan más a arbustos, han sorprendido a Don Belisario, quien observa cómo se han mantenido bajo el dosel forestal. Este monte, que alguna vez fue cafetal, conserva todavía las marcas: los restos de caminos apenas visibles y las huellas de las prácticas humanas que moldearon el espacio. A medida que las especies y sus relaciones se

transforman con el tiempo, este lugar es un archivo histórico materializado en la vegetación que hay en su interior. Las temporalidades anidadas en lo material del entorno —las plantas que fueron cultivadas, los surcos hechos para el tránsito y los claros abiertos para la siembra— revelan cómo el monte es, en muchos sentidos, una aprobación de las actividades humanas. Es así como, gracias a las actividades agrícolas como el monte además de ser una extensión física enorme, es también un parche en el territorio.

En este entorno aparecen los segmentos de otros ranchos, rodeados por terrenos que varían en su uso. Algunos aún son trabajados activamente, mientras que otros han quedado en desuso recientemente. Así, el monte se refleja como parte de una territorialidad interconectada construida socialmente mediante decisiones agrícolas y su relación con la naturaleza, por lo tanto, el monte no se presenta como una vasta extensión continua de vegetación, sino como parches dentro del territorio, un mosaico que integra espacios de cultivo, áreas en transición y zonas forestales más consolidadas. La continuidad del monte, rodeada por las actividades humanas en este proceso es un explicativo de que el monte no se opone al humano; más bien, es un espacio donde las huellas del pasado y las dinámicas actuales dialogan constantemente, reconfigurando el territorio y las historias que lo habitan.



Foto 21. Lo que fue un área de cultivo rodeada por un monte. Manuel David Bautista Domínguez 2023

Se expresa en cómo hay áreas de cultivo que fueron aprovechadas rodeadas por montes, que en otro tiempo fueron zonas agrícolas. Estas dinámicas, reflejadas en el uso de la tierra, son interpretadas por la comunidad no solo como procesos ecológicos, sino como testimonios vivos de su historia colectiva y de la relación entre las generaciones pasadas y el territorio que habitan. Lo que se ve en la imagen muestra un proceso de regeneración vegetativa, se ven rastros de plantas domesticadas y otros cultivos: plátanos, arbustos de café, pimienta, mamey y mango que poco a poco se van ensamblando con el monte. De modo que dentro del ciclo agrícola la gente se apropia de este entorno a través de desmonte, de acuerdo con los cultivos varían el tiempo para que un rancho se vuelva monte, los cultivos de temporal donde para su producción es necesario talar todos los árboles como los maizales, chilar, caña de azúcar o cacahuete, el tiempo es mayor que en terrenos donde hay más presencia de árboles como el cafetal. Estas transiciones no solo reflejan procesos ecológicos, sino también decisiones humanas y formas de apropiación del territorio, que, no por dejar de ser trabajado quiere decir que se desvincula de la apropiación. Así, el monte no es un espacio estático ni desvinculado de la actividad humana, sino un testimonio del dinamismo entre el cultivo y la regeneración, un mosaico de pasado y presente que guarda las huellas de las generaciones que han interactuado con él.

En este escenario, la frontera entre el rancho y el monte está impregnada de significados tanto físicos como simbólicos, marcados históricamente por la actividad humana. El monte en esa dimensión física como una barrera natural, un limbo verde donde la vegetación exuberante forma asociaciones densas de plantas y árboles que habitan ese espacio. La interpretación del monte como frontera no la disloca de un modelo territorial más amplio; por el contrario, se encuentra conectado mediante caminos y veredas que enlazan ranchos y áreas cultivadas. Pero esta conexión se dilata más de la percepción de sus caminos visibles como este impreso en este modelo interpretativo del entorno. El monte no es únicamente un espacio físico, sino un concepto profundamente vinculado al devenir agrícola. Está articulado a los conocimientos que surgen del entorno, donde los animales, los árboles y las plantas poseen usos y funciones determinados por este devenir. El monte, además, es reflejo de la transformación continua del entorno; un espacio que emerge como resultado de la profunda modificación agrícola y de ranchos que, dependiendo de las circunstancias, se

convierten en montes. Así, el monte se configura como un producto social cambiante, fruto de la relación que el ser humano con la naturaleza.

Las características del monte, como su ambigüedad y su peligrosidad, son resultado de interpretaciones y conocimientos acumulados históricamente, moldeados por la experiencia de habitar el territorio que se condensan y se expresan en representaciones sobre entidades sobrenaturales denominadas como el Señor del monte y los Duendes. En este sentido, las entidades sobrenaturales que se cree que habitan el monte son parte de una cosmovisión derivada de la relación entre el ser humano con la naturaleza, donde las principales cualidades del entorno se abstraen, se sintetizan y se proyectan en las mismas, de forma que sus cualidades se entrelazan con la materialidad del lugar y establecen un modelo de relación que conforma una dimensión simbólica del monte, que traza una clara diferenciación entre las áreas agrícolas, cultivadas y modificadas por el ser humano, y las regiones en las que la agencia del ser humano no ha sido constante.

En este contexto, el monte no solo representa otros habitares, sino también lo desconocido y potencialmente peligroso, un lugar donde lo humano se diluye frente a fuerzas y dinámicas que escapan a su control. Lo que se encuentra más allá de ese limbo verde se percibe como una amenaza tanto para el ser humano como para la agricultura, donde el paso entre un territorio y otro requiere tomar precauciones rituales y prácticas. Este espacio fluctúa entre lo conocido y lo peligroso, entre lo posible y lo incierto, reforzando su carácter como frontera cargada de significaciones sobre el entorno. En esta perspectiva, se enfatiza que el monte como un parche verde es una forma de territorialización que también está dotado de profundos simbolismos, es así como a continuación se profundiza en el monte simbólico y en sus entidades como modelos de relación con la naturaleza que pertenece al modelo del territorio totonaca.

IV.2 Monte simbólico: “Debe haber árboles que no conozco”

Hay una característica del monte, que es pertinente resaltar, a saber, es que se encuentra no solo presente en un aspecto físico, sino también en ideas abstractas, producto de una atmosfera específica, de un escenario que ya se describió previamente. De lo que no se presenta de inmediato y se cree que esta en lo profundo, su extensión puede contener una expansión amplia dentro, se piensa en la presencia de barrancas y manantiales, allá donde el

ser humano no va, por lo tanto, las características del monte forman parte de una aproximación lejana y profunda, que se conforma como una idea abstracta y un horizonte de posibilidades. Aunque pueda estar compuesto por pequeñas extensiones de terreno rodeadas por ranchos trabajados, su significado trasciende los límites visibles, es un lugar vasto, profundo y enigmático donde los organismos vivos conocidos son una base interpretativa para proyectar lo que posiblemente se encuentra. En la cosmovisión se entiende como un espacio inacabado que se configura como un territorio que escapa a la intervención agrícola.

La relación con el monte está marcada por una ambigüedad: por un lado, es conocido a través de los conocimientos provistos por la observación profunda, acumulados en generaciones de interacción con su entorno; por otro lado, siempre es un espacio de posibilidades, aumentado por lo que debería tener. Las simbolizaciones que se tienen acerca de él son producto del conocimiento humano como una idea proyectada a partir de las dinámicas del trabajo agrícola. Es decir, lo que se sabe sirve para pensar lo que podría estar allí “debe haber árboles que no conozco”, pero también para reconocer las propias limitaciones, como un escenario de lo posible que nunca se agota, ni se delimita por completo. No es necesario verlo para comprenderlo: su presencia se asume como una consecuencia del abandono humano, una esencia que regresa en cuanto cesa el “trabajo”.

Los ciclos de uso y abandono del territorio permiten preverlo: si un rancho ya no se “cuida” ni se cultiva, eventualmente los árboles, arbustos y plantas propias del territorio comenzarán a emerger. El monte, entonces, no solo contiene árboles, animales y plantas; contiene también ideas, memorias y proyecciones. Es un contenedor donde lo conocido y lo desconocido se conjugan, donde la relación humana con la naturaleza es al mismo tiempo material y representada. Siguiendo los planteamientos de Broda (2012, 2018), la observación sistemática de la naturaleza propició la conformación de un corpus de conocimiento que fue revestido en las creencias y en las representaciones, esto permite comprender que el monte en su dimensión simbólica deriva de interacciones específicas que definen un modelo de relación con la naturaleza y de construcción del territorio. El monte, en este contexto, se construye y reconstruye a partir de las experiencias individuales y colectivas de los transeúntes: cazadores, campesinos y otros habitantes que, al atravesarlo, aportan sus intuiciones, creencias y recuerdos al corpus compartido de conocimiento.

En este escenario la cosmovisión de los habitantes de Ecatlán permite reflexionar sobre los elementos que lo conforman, por ello se explica "debe haber" palabra que refleja una certeza construida a partir de los conocimientos locales sobre los ciclos de crecimiento y las características de las especies forestales. Lo anterior, se observa en la interpretación de los animales de monte, cuya presencia, a menudo, se revela como escurridiza y huidiza. Los relatos de avistamientos de monos en ciertos ranchos, generalmente durante actividades agrícolas como el desmonte o el trabajo en el campo, son comunes en la comunidad. Estas experiencias, junto con el conocimiento del entorno, se proyectan hacia los montes donde el ser humano no transita habitualmente, generando la idea de potencialidad de habitar de los animales. En algunos casos, esta interacción intensifica la incertidumbre, especialmente cuando el animal no se muestra visualmente. Su presencia, en cambio, se insinúa a través de indicios sutiles: rastros, huellas, sonidos, olores o marcas en el entorno (excremento, rastros de pelo). Estas manifestaciones producen sensaciones de incertidumbre y por lo tanto representan un peligro, producto de la dificultad para discernir con claridad de qué se trata.

Dentro de la cosmovisión totonaca, los *kolokiw* son árboles viejos considerados seres con una existencia que antecede a la del ser humano, es decir, en la cosmología totonaca ellos llevan habitando el territorio desde hace décadas. Son pensados dentro del monte, evocando la idea de que deben existir en lugares apartados donde el ser humano no llega, se explica que "ellos solitos crecen", por lo tanto, su presencia, aunque no siempre física, se vuelve esencial en la construcción simbólica del monte como un espacio de temporalidades profundas ya que los árboles viejos son su indicador más emblemático. En sus características se destaca la compleja relación que se establece entre los elementos simbólicos y materiales del monte, por ello en el siguiente apartado se abordan sus principales cualidades.

IV.2.1 *Kolokiw*: El árbol viejo

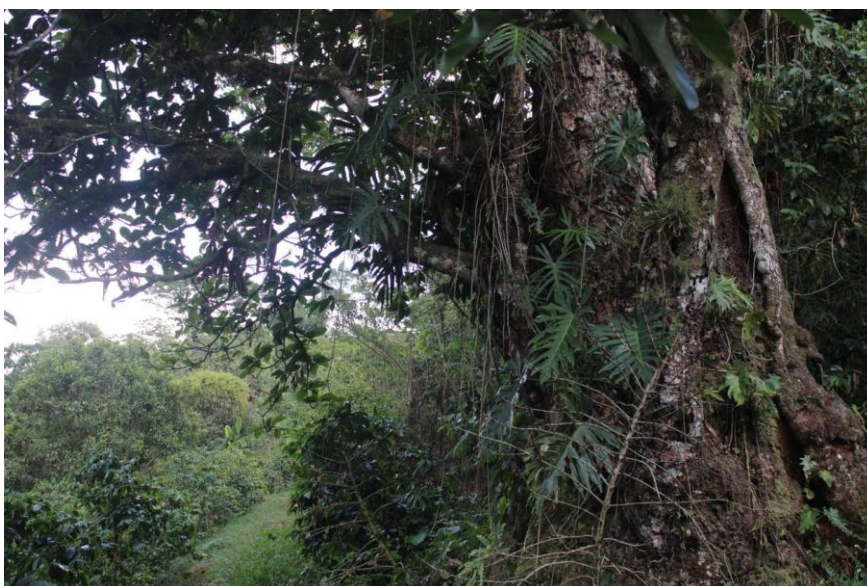


Foto 22. Árbol viejo dentro de un cafetal. Manuel David Bautista Domínguez, 2023.

Quisiera iniciar este apartado tomando como referencia un árbol viejo localizado en un rancho de la comunidad llamado *pokoxta* una pähua conocida en totonaco como *ihpú* dentro de las narrativas se dice que cerca de este árbol se “escuchan cosas” frase que hace referencia a las creencias acerca del Señor del monte y los árboles viejos, producto de la observación de la naturaleza enfocada en la temporalidad y longevidad de estos.

Para analizar los conocimientos derivados de la observación del entorno, tomamos como punto de partida la fotografía de un árbol viejo, a partir de la cual se elaboró un diagrama que representa las distintas partes del árbol en relación con el paso del tiempo y su impacto en la territorialidad. Este análisis nos permite explorar la tensión entre la fluidez de las relaciones vegetativas y los ritmos analíticos que utilizamos para comprender la compleja interacción entre la dimensión simbólica del árbol y el conocimiento empírico sobre el entorno. Las partes del árbol están enumeradas con letras de la A a la C, estableciendo una correlación con la narrativa que se desarrolla a continuación.

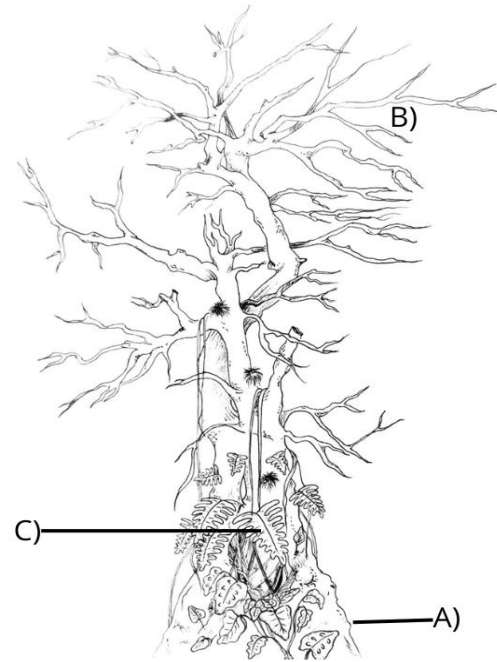


Foto 23. Árbol viejo y sus ramificaciones. Manuel David Bautista Domínguez, 2023.

Diagrama 3- Nota: Adaptado de foto 23, por Stephanie Velázquez Cervantes, estilógrafo y hojas en blanco, 2024. Árbol viejo.

A. El tronco

El corazón (*yanima*) y la presencia de un Dueño (rey, el que manda) se equiparan y se proyectan hacia el exterior, mostrando su influencia en el entorno. El corazón no solo reside en los humanos, también en el monte y en otros elementos de la naturaleza, este órgano vital en las creencias se traduce a tener “espíritu” y “fuerza” la cual incrementa con el tiempo. El árbol por lo tanto se considera como un ser vivo conformado por una parte material y otra sutil. En su tronco habita este espíritu cuya fuerza aumenta con el tiempo y que puede llegar a salirse de su envoltorio. Al respecto se relata:

Ya cuando crece, grueso, grueso...ya de cuatro brazadas, entos ya tiene su dueño. Entos ya sale como si fuera corazón, sale a andar, tumba los árboles, lo vas a escuchar y vas a ver cómo se caen los árboles. Como si fuera árbol... te puede parar, ya no vas a poder pasar donde hay *Kiwikgolo*, donde hay eso, ya no vas a pasar, te va a tapar el camino, porque es como si fuera aire. Pero sale del mismo árbol. (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024).

La idea del corazón desprende la concepción de poder y capacidad que tienen los árboles y que va incrementado en el transcurrir del tiempo, así temporalidad y fuerza espiritual se conectan y dotan de significado al árbol, la longevidad se esboza a través de las brazadas de las personas, por eso se dice que el corazón de un árbol es su tronco pues en él se marca la diacronía de la naturaleza (A), cabe mencionar que esta característica de los árboles viejos, se comparten con otras entidades¹³ aspecto que da cuenta de la importancia de la permanencia cíclica de la naturaleza. El tronco, en esta perspectiva es la materialidad de Kiwikgolo y el albergue de su corazón en los lugares donde estos sobresalen, por su presencia es común escuchar que él trabaja.

yo había sembrado mi frijol, había un árbol de carboncillo, antes ya lo habían cortado, estaba bien grueso, ese árbol era viejo, pero le había salido una rama que también ya era una rama grande. Ya estaba bien frondoso, agarraba lo de mi cocina hasta dónde está mi escalera. Era un árbol frondoso, agarraba todo lo de mi casa con su copa. Y estaba yo ahí cerca, donde yo había sembrado frijol. Empecé a escuchar, como ahí, donde está ese árbol, empecé a escuchar hachazos. Hachazos de que están cortando el árbol y veo la rama que se sacude. Yo dije entre mí, quien será ese que está cortando el árbol a esta hora...entonces yo estaba desyerbando mi frijol y escuché, pero como llevaba mi tabaco en la bolsa, pues le empecé a hablar, le dije ¿Quién eres tú que me quieres espantar? Yo estoy aquí desyerbando mi frijol, así empecé a decir, al poco rato volví a escuchar los hachazos, me acerqué poco a poco a donde estaba el árbol que te digo. Se escuchaba que cortaba, pero yo no veía al cortador, entonces me asomo, no alcancé a ver quién era el que estaba cortando... escuche que el árbol se calló y de veras el árbol de callo, no vi a nadie, pero el árbol se calló. (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

B. Ramificaciones

Las ramas de los árboles viejos se extienden hacia el cielo y desde ahí sueltan las hojas y la materia orgánica que alimenta el suelo, se deduce que, al estar conectadas con el corazón del árbol, sus hojas al desprenderse contienen fuerza vital de los árboles, aspecto que las hace nutritivas y suficientes para el suelo, también son tangibles en su interacción con el entorno, proporcionando un hábitat para otras especies, tanto animales, como vegetales.

¹³ Aspecto que se puede precenciar en la estadía y longevidad como el Señor del cerro (*Masipijna*) o el Dueño de los manantiales (*Xaluchuchut*) que habitan y tienen su casa desde hace muchos años, que se apropiaron de ese entorno.

C. El microecosistema del árbol

En sus troncos se observa una intrincada asociación con helechos, enredaderas (*mayak*) y una diversidad de vegetación, convirtiéndose en un microecosistema que conecta lo aéreo con lo terrestre. Esta modificación descendente del entorno, en su conexión con el suelo, revela cómo el tronco del árbol actúa como un punto de anclaje que, con el tiempo, se desgasta y se transforma en tierra. Este proceso cíclico refleja la naturaleza transformadora de los árboles viejos, que se convierten en parte del entorno que nutren y modelan. Los helechos, musgos y bejucos que se asocian a los árboles viejos son interpretados como elementos de un ecosistema propio, surgido del paso del tiempo y la interacción con el árbol.

El ciclo de vida del árbol viejo se inscribe en el territorio y la memoria colectiva de la comunidad. En las narrativas locales, se menciona que en el pasado existían dos árboles de pahua de gran tamaño, que daban una fruta conocida como "chininas". Se dice que estos árboles habían alcanzado esas dimensiones "hace más de ochenta años". Sin embargo, uno de estos árboles se desplomó a causa de una fuerte lluvia, dejando en su base los vestigios de su tronco, de tonalidad rojiza, como se puede apreciar en la imagen 9. Los miembros de la comunidad explican que este tronco se ha transformado en tierra, una tierra que es valorada por su fertilidad, especialmente para el cultivo del cafetal.



Foto 24. Árbol viejo caído, Manuel David Bautista Dominguez, 2023.

En lo que refiere a su constitución, en las explicaciones, los árboles tienen elementos que se relacionan en una suerte de analogía con el cuerpo humano en términos de función y de cualidades, resaltando una forma de conocimiento derivada de las percepciones y de la relación con la naturaleza, a partir de la cual se le otorga significado y se orienta la relación con el entorno. Ello se observa en los nombres que tienen algunas partes que los conforman, en el caso del tronco del árbol se dice *chaxpan*, que para el cuerpo humano es la espinilla, debajo de la rodilla, su relación está en forma y el uso dentro del propio cuerpo humano que es la de sostener. La copa del árbol se dice *Akgapokgsni*, *Akga*, tiene que ver con la cabeza y *pokgsni*, quiere decir encima, una traducción literal diría “La cabeza de encima”. La corteza de árbol se dice *Mak’kgoxkga*, *Mak* y deriva de la palabra *Makni* que significa cuerpo, *Mak* hace referencia al cuerpo externo del ser humano y *kgoxkga* se refiere a cáscara. Esta cáscara tiene que ver con la “costra”, como esencia de la piel que se desprende, la “envoltura” que caduca y se cae, mientras el árbol crece, tira y vuelve a crecer. La madera, una de las formas de decirla en totonaco es *lak’kiw*, *lak*, deviene de *lakni* el cual significa piernas, que hace referencia a las extremidades inferiores y *kiw* que significa árbol. Entonces, su significado sería como “las piernas del árbol”.

Cabe agregar que, así como el cuerpo humano sirve como base explicativa para la naturaleza, esta también influye en las explicaciones de este, interacción que revela como el ser humano no es impune a los elementos que lo rodean; más bien, su experiencia del mundo se construye a partir de esos elementos. Un ejemplo de esta relación es la expresión *lakakiw*, que proviene de *lakan*, que significa rostro o cara, y *kiw*, que significa árbol. Esta expresión se utiliza para describir a alguien que no sonríe y mantiene un semblante serio, posiblemente “enojón”, haciendo referencia a la rigidez y apariencia inmóvil del árbol (*kiw*). Así, *lakakiw* refleja cómo el carácter del árbol se transfiere al comportamiento humano, en una manifestación de la influencia mutua entre el entorno y el individuo.

En este sentido, el monte trasciende su condición de espacio físico para convertirse en un escenario de interpretaciones y un referente explicativo, donde los árboles se erigen como anclajes simbólicos y ecológicos. Según las narrativas de los abuelos, estos deben ser tratados con respeto, pues se dice que “ya tienen dueño”, refiriéndose a la presencia de *Kiwikgolo*, el Señor del Monte. Este ser es visto como el protector o guardián del árbol y su

influencia puede manifestarse si no se acatan las normas de respeto hacia lo que se considera su propiedad. Para talarlo, él leñador debe realizar un acto de respeto, generalmente encendiendo una veladora y pidiendo permiso antes de cortarlo. Este ritual no solo busca evitar consecuencias negativas, como accidentes o enfermedades, sino también reafirmar el vínculo entre el ser humano y el monte, reconociendo la capacidad que tiene la naturaleza para causar afecciones al ser humano. Según la tradición, no cumplir con estas prácticas puede resultar en que el leñador salga lastimado o que el *Kiwikgolo* intervenga de alguna manera para proteger el árbol, por ejemplo: se comenta que algunas personas de otras comunidades han llegado a soñar con él.

El Señor del monte no se agota en una figura mítica, su representación se constituye como una proyección de la comunidad en su entorno, una forma de entender y relacionarse con la naturaleza. En este panorama, las creencias sobre *Kiwikgolo* entrelazan las representaciones sobre la naturaleza y el conocimiento que la comunidad posee de la misma, por ello para aproximarnos a esta dimensión cultural de la interpretación y sistematización de esta, a continuación, se profundiza en la percepciones, representaciones y creencias que la comunidad tiene sobre esta entidad que reconocen como protectora del monte.

IV.2.2 *Kiwikgolo*: características generales y entidad del Monte

En la cosmovisión de los totonacas, la representación del Señor del monte se conoce en totonaco como *Kiwikgolo* palabra que se compone por dos términos *Kiwi* (árbol) y *kolo* (señor, viejo, recio), que hace referencia a la longevidad masculina que son señores con responsabilidades, poseen fuerza para trabajar, en el caso del Señor del monte este término también hace referencia a la temporalidad y su forma material de árbol, pues para llegar a ser un árbol viejo se dilatan muchos años. *Kiwikgolo* es el Dueño del monte, todo lo que hay en este espacio le pertenece, por ello puede disponer de todo lo que se encuentra ahí y a él se le pide permiso en caso de ocupar su espacio. Este sitio corresponde a su casa, por su longevidad esta entidad merece “respeto” al igual que los adultos, abuelos, padres o el santo patrón. Cuando se iba a talar algún árbol se acostumbraba a realizar una ofrenda práctica que expresaba como a los árboles viejos se les debe tratar con respeto, pues estos tienen “Dueño”.

Se le suele escuchar que trabaja, en la zona limítrofe entre el rancho (área de cultivo) y el monte, la presencia de los sonidos contribuye a demarcar su territorio y las fronteras de

este pues anda realizando y remarcando el límite entre el área trabajada por el ser humano y aquella que no. Se explica que esta entidad, al igual que el ser humano, posee una parte sutil que representa el espíritu (*takuxta*) del árbol viejo, mientras que su parte perceptible corresponde a todos los árboles viejos que se observan. Posee una “fuerza” que se vincula a su tiempo de crecimiento y se relaciona con el corazón, el cual se menciona que está ubicado en el centro del árbol, pese a que es diferente a los seres humanos, este llega a compartir algunas características, se alimenta de sustancias sutiles y etéreas, de olores y vapores. Dentro de las narrativas, algunas personas adultas recuerdan que cuando se iba a remover un árbol viejo (*kolokiw*) se le ponía “su mole y aguardiente junto con otras cosas”, estos elementos destacan por su fuerte aroma, en este sentido también existen olores que le disgustan a *Kiwikgolo* y que algunas personas ocupan para protegerse de su presencia, por ejemplo: el tabaco, por ello es común que los campesinos recomienden llevar tabaco durante su jornada. El Señor del monte, además, puede adquirir la forma de un hombre que trabaja en el rancho, hablar como el humano y comunicarse con las personas.

Las narrativas mencionan que algunas de las expresiones sonoras que hace el Señor del monte, es el sonido de -jejo|- que era un modelo del uso de la voz alta para comunicarse, saludarse entre personas que trabajaban en los ranchos y no podían verse, pero reconocían que alguien también estaba ahí trabajando a través del sonido “comunicarse de rancho a rancho”, en este sentido se observa que *Kiwikgolo* representa a un señor que realiza un trabajo pesado y que requiere fortaleza física y espiritual por ello también es percibido como un campesino habitante de Ecatlán.

IV.2.3 *Kiwikgolo* un campesino totonaquero

En las descripciones se observa que las características de *Kiwikgolo* corresponden a un modelo de producción agrícola, donde la entidad concatena las características de los trabajadores del campo. Este Dueño llega a externar su espíritu proyectándose como un “viejo calzonudo, que lleva un hacha” su vestimenta remite a la indumentaria tradicional e histórica de los abuelos vestido con ropa blanca de tela, que los hombres totonacos solían usar, evocando la figura del “totonaquero” de antaño, dedicado al trabajo en el campo. A diferencia de las otras entidades territoriales, el Señor del monte, en su forma visual solo se presenta como un señor totonaquero que anda desmontando, en comparación de las formas

en las que a veces son representados otras entidades dentro del territorio de características poliformes, como mujeres, hombres “güeros”, etc.

Interesa relatar que la figura de *Kiwikgolo* representa más a un campesino totonaco de la comunidad que trabaja y desmonta, incluso se subraya que el sonido que produce su hacha al cortar un árbol “tas, tas, tas” simboliza el trabajo del desmonte ya que implica cortar árboles. Respecto a esta herramienta, se explica que los “anteriores” la ocupaban para talar los árboles y por eso él utiliza un hacha. Esta cualidad del Dueño responde a un modelo de trabajo de antes, que contrasta con el uso de motosierra para realizar esta actividad, pues existe una divergencia, en la experiencia y lo observado, talar árboles con hacha hacía que volvieran a reverdecer. Al contrario que el uso de sierras mecánicas que no lo hacen, se trata de un modelo de trabajo, que “dañaba menos” al entorno.

IV.2.4 El sonido y las apariciones de *Kiwikgolo*

El Señor del monte o *Kiwikgolo* pese a que se percibe como un campesino totonaquoero mantiene una distancia con el ser humano, se explica “no es como nosotros”. Aunque en su forma visual puede aparecer como una persona, no lo es, ya que su principal cualidad es etérea; “es un aire”, dentro del pensamiento de la comunidad, esta característica es lo espiritual que se conecta con lugares en el entorno y se representan a través de sutilezas, como voces, roces, sonoridades que rompe con lo cotidiano o no encaja con los habitares humanos. Al respecto se relata:

mi papá, lo vio entre las piedras, se asomó y lo vio, ya le dice a mi abuelita. Ya que le dicen a mi abuelita que alguien andaba arriba y cómo era posible que alguien se colgara arriba en una pared de piedra. En ese tiempo, no había arnés, ni nada. Y mi papá vio que andaba como hombre araña y ya que le habla y que le dice, ¿quién eres? Y que el cuate respondió -quién eres- lo que él dijera también volvió la palabra, lo regreso (Habitante de Santiago Ecatlán, 2023).

La expresión de la espiritualidad que emana del árbol viejo se manifiesta en una “fuerza” que es capaz de afectar al ser humano de diversas maneras, puede “hacerte escuchar” sonidos, como el de un hacha golpeando un árbol, una experiencia audible que conecta con lo espiritual. Pero también puede “hacerte ver cosas”, manifestándose como una aparición: un señor adulto vestido con “calzón de manta” que lleva consigo un hacha. Ambas experiencias, tanto, lo audible como lo visual, están profundamente ligadas a lo espiritual.

Kiwikgolo, es un aire, que solo se manifiesta en el monte. Es un espíritu que está cortando en el monte, lo vas a ver, pero no hay nada. A mí ya me paso...iba al rancho donde tenía mi frijol y escucho que alguien empezó a cortar un árbol, me subí a la parte de arriba, pero no veía nada (Habitante de Santiago Ecatlán).

Haciendo la diferenciación entre las sonoridades de la cotidianidad y las que pertenecen a la dimensión espiritual, en totonaco existe una categorización específica para estas experiencias auditivas etéreas, conocida como *Akalapanit*. Este término se traduce como "escuchar cosas que no son de este mundo". La palabra *akalapanit* se descompone en *akagan*, que hace referencia a la oreja o a lo que se escucha, y *lapanit*, que alude a algo de orden sobrenatural, capaz de generar un impacto en quien lo percibe. Estas sonoridades están ambientadas en escenarios concretos y modos de habitar específicos dentro de lo cotidiano, y su interpretación depende del reconocimiento del origen de los sonidos y de su contexto de emanación. Al respecto, se explica el significado de *akalapanit* de la siguiente manera:

Cuando escuchas algo que no está dentro de lo terrenal. Por ejemplo, estamos escuchando música y sabemos que hay un baile allá. Pero, de repente, estás en el monte y escuchas música. Entonces te preguntas: ¿por qué escucho música si no hay nada aquí? Puedes decir *akalapanit*. Es algo que escuchas y que no es de este mundo (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024).

La sonoridad que emite *Kiwikgolo* se comprende como un caso de *akalapanit*, se describe de la siguiente manera: "Lo escuchas, ¡tas!, ¡tas!, ¡tas!, escuchas los hachazos y escuchas el árbol; empieza a crujir el tronco y escuchas cómo suenan las ramas, ¡zas!, se agita" (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024). Este fenómeno suele ocurrir en el rancho, en los límites entre las áreas trabajadas y el monte. Lo característico es que, al escuchar el sonido de un árbol caer, quienes se asoman para verificar no encuentran nada: ni árbol derribado ni evidencia de actividad. Es como, si aquello no hubiese ocurrido en plano de lo cotidiano. El reconocimiento de que se trata de un "aire" proviene de la experiencia de quienes trabajan en los ranchos. Con frecuencia, estas personas están solas, en horarios o espacios donde saben que no hay más seres humanos cerca; sin embargo, escuchan claramente los sonidos de alguien talando árboles, ya sea de noche o en momentos inesperados, reforzando la percepción de una presencia etérea. Otra experiencia sonora relacionada con *Kiwikgolo* es su característico grito: "¡ejo!". Esta sonoridad asociada a cómo, antiguamente, las personas que

trabajaban en el rancho solían saludarse o anunciar su presencia. Responder al grito o intentar buscar el origen del sonido puede llevar a las personas a adentrarse en el monte, impulsadas por la curiosidad o la inquietud, acercándose así a una dimensión de índole espiritual.

A diferencia de las manifestaciones audibles, *lakalapanit* se refiere a una experiencia visual que altera lo que normalmente se percibe como parte de la realidad cotidiana. Este término encapsula la idea de presenciar algo que no debería estar ahí, algo que transgrede los límites de lo considerado habitual. Compuesto por las palabras *laka*, que significa 'cara' o 'rostro', y *lapanit*, que se refiere al tigrillo o pequeño felino (ocelote), *lakalapanit* literalmente se traduce como "cara de tigrillo". Sin embargo, su significado simbólico es mucho más profundo: alude a la visión de algo de índole espiritual, como cuando se observan seres que no pertenecen a este mundo, tales como fallecidos, duendes, o el Señor del monte (*Kiwikgolo*).

Como ya se mencionó *Kiwikgolo* suele manifestarse con la apariencia de un anciano que viste la indumentaria tradicional y porta un hacha para cortar árboles. Sus apariciones están marcadas por habilidades que trascienden las limitaciones humanas; puede presentarse en barrancos o lugares inaccesibles, y aunque su forma sea la de un hombre, posee cualidades que superan lo humano. Además, es capaz de agenciar sobre los humanos que experimentan una alteración en el estado anímico con el peligro de dominarlos a quienes lo ven, llevándolos hacia las profundidades del monte, a través de su espesa vegetación, incitando a estados alterados de la conciencia donde el ser humano puede fallecer sino se cura al enfermarse de “susto”, al respecto se relata:

Kiwikgolo, es un aire, que solo se manifiesta en el monte. Es un espíritu que está cortando en el monte, lo vas a ver, pero no hay nada. A mí ya me paso...iba al rancho donde tenía mi frijol y escuché que alguien empezó a cortar un árbol, me subí a la parte de arriba, pero no veía nada... hasta que se cayó una rama, fui a ver, pero me dio miedo... entonces, como siempre llevo mi tabaco. Me defendí, eché dos bocanadas de tabaco y ya fui a ver dónde había caído la rama. No se veía nada, solo el árbol que había caído. Cayó encima de un árbol de pimienta que yo tenía (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

IV.2.5 Los duendes- *Taskgoyot*: donde encontrarlos

La presencia de los duendes en la cosmovisión totonaca está estrechamente vinculada a los árboles viejos. Se dice que estas entidades suelen habitar en las cercanías de estos árboles, especialmente en las oquedades de su base, desde donde pueden ser escuchados o incluso vistos, reforzando su conexión con los árboles viejos como centros donde habita el Señor del monte:

en esta casa había un árbol viejo de capulín, las ramas o sea el capulín se llegaba a cargar demasiado que las ramas se bajaban...En una ocasión pues ya me fui a cortar capulín, pues cortando la frutita y cuando traté de abrirme paso para alcanzar más frutas, alcance a ver la cabeza de un niño o lo que parecía ser un niño, mirándome a los ojos, tenía los ojos muy grandes. Yo recuerdo que los tenía como rojos y era totalmente calvo, como si fuese un bebe, más como grande y solo le vi la cabeza... Le conté a mi abuela lo que vi y mi abuela me dijo que eran duendes y se supone aquí se tiene la creencia de que los duendes... no sé si se roban a los niños, pero se dice que los pierden, a los niños o a los borrachos, los van a perder, como si te hicieran una maldad. Entonces mi abuela me dijo que me intentaron llevar... lo que hizo mi abuela fue ponerme tabaco, cuando te ponen tabaco o se empieza fumar, el humo del tabaco ahuyenta el mal aire (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024).

Los duendes son entidades de naturaleza etérea, asociadas al *akalapanit* (sonidos de origen espiritual). El término *taskgoyot* se utiliza para referirse a unos "hombrecillos" que se aparecen en el monte o en los cerros, se les ve a lo lejos portando luces semejantes a pequeñas llamas "como bolas de fuego, una especie de lámpara" ellos avanzan en fila como si estuvieran guiando un camino, se describen como pequeños seres arrugados, con una apariencia que mezcla lo infantil con lo anciano, como "niños viejos". Se manifiestan a través de risas o voces que recuerdan a las de niños jugando, suelen escucharse entre los árboles o arbustos. Poseen habilidades que superan lo humano, ejerciendo una fuerza espiritual y son capaces de desorientar a las personas para perderlas en el monte llevándolos hacia sus profundidades. Sus apariciones se interpretan como presagios de mal agüero, ya que ver a un duende se asocia con la inminente muerte de un ser querido en los días siguientes.

Los *taskgoyot* es una forma de nombrar a unos pequeños hombrecitos que habitan en el monte. Muchos dicen que tienen como bolas de fuego... Estos seres pequeños te pueden perder en el monte si tú no tienes la fortaleza mental y espiritual, porque hacen que los sigas y, cuando te das cuenta, ya estás perdido en el monte (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024).

Los duendes también están vinculados a una danza que se practicaba en la comunidad hace más de veinte años: la danza de los "matarachines", también conocida como la danza de los tejoneros. En la representación de la danza, se utilizan marionetas que simbolizan a los duendes, conocidos como "muñequitos", los cuales tienen una conexión con estas entidades. Es conocida como un "secreto", ya que representan una manifestación material de lo espiritual y su manejo requiere respeto y tiene su significado. El incumplimiento de este respeto puede tener consecuencias para quienes participan en la danza, ya que se cree que los muñequitos guardan un poder simbólico que debe ser respetado. Así lo menciona alguien que presenció la danza:

Primero bailan los muñequitos. Es secreto, pero primero bailan los muñequitos, pero esos muñequitos significan como si fueran duendes, no es bien eso, porque si también no lo cumples su relación como tiene, se van. El payaso o no falta quien va ir, se va perder, lo van a llevar los putas muñecos, porque como si fueran duendes, es del monte, por eso te llevan, te pierdes, no sé dónde te meten, en el tarro, donde tiene espinas, te mete en el monte para que te pierdas (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024).

Frente a este panorama se destaca que el monte a ser la morada de entidades con capacidades de afectar al ser humano, este se consolida como un sitio peligroso, conceptualización que da cuenta del vínculo que tiene el ser humano con la naturaleza, la cual es tratada con profundo respeto. Aspecto que se muestra en el siguiente subtema.

IV.2.6 El *Kalipecua*: lugar peligroso

El simbolismo asociado al monte se enriquece con los conocimientos, las narrativas y la vasta experiencia de la comunidad en su relación con este espacio, construyendo un escenario de presagio que entrelaza la esfera social y la natural. La densidad vegetativa actúa como una marca distintiva que señala la transición entre las áreas agrícolas y el monte, convirtiendo en un lugar de anuncio y potencial peligro, referido en totonaco como *kalipek'kua*, que puede traducirse como “cierto lugar o espacio que nos trasmite el miedo, como algo incierto, que abunda algo desconocido y posiblemente nos cause miedo” (Onesima Valencia Ramírez, 2025). En esta perspectiva, debido a sus características inacabadas, el monte es un lugar donde se corre peligro, el cual engloba diferentes tipos de accidentes, desde una caída por no saber pisar hasta la pérdida de la conciencia provocada por alguna de las entidades que ahí

se encuentran. Es un escenario de premonición que exige una preparación para enfrentar los estímulos del entorno, donde cada señal, ya sea visual, auditiva o del terreno, se interpreta como un posible peligro al no reconocer de donde deviene. Un especialista como un cazador, considerado de espiritualidad fuerte tiene la suficiente agilidad para andar en el monte y la experiencia necesaria para poder conocer los sonidos e identificar sus particularidades.

El exceso de estímulos que son interpretados de la atmosfera del monte puede desencadenar en la posibilidad de experimentar miedo o *likepua* que hace referencia a “cuando nos enfrentamos a una situación y dicha situación nos hace sentir miedo” (Onesima Valencia Ramírez, 2025). La experimentación del miedo modifica la percepción e interpretación del entorno, pero se reconoce que es provocado por la presencia de otros: puede ser una persona, la sonoridad del entorno, un "aire", la presencia de un animal, entidades suprahumanas como el Señor del monte, que generen una fuerte impresión en las personas. Un mediador clave en la regulación del acceso al monte es la espiritualidad fuerte, que se manifiesta en la fortaleza espiritual y física para enfrentar el miedo (*lipek'kua*) y reaccionar adecuadamente ante situaciones peligrosas, el saber qué hacer ante los estímulos del miedo, cómo reaccionar en caso de ser paralizado por el temor que conlleva a estados alterados de la conciencia hasta su pérdida. La sonoridad del monte (sonido de animales, del entorno) pueden ser interpretados de diversas maneras, pero es la percepción del miedo, la que puede provocar la experiencia de "escuchar cosas que no existen", conocida como *Akgalaplanit* en totonaco. En esencia el riesgo más grande que se corre al interior del monte es la pérdida de conciencia desencadenada del miedo experimentado por entrar al lugar que no se conoce, a este estado se reconoce como “ser dominado”.

IV.2.7 Ser dominado: Sentir mucho miedo- *akgjalhmaniyan-makgtsankgeyan*

En términos generales, ser dominado refiere a un proceso de pérdida de la conciencia que puede ser provocada por animales como el coyote y la serpiente; y, por *Kiwikgolo* y los duendes. Se explica que el espíritu sutil del ser humano (*takuxta*), situado en la cabeza tiene un vínculo con la mente y la conciencia, mismo que se debilitan frente a una sensación de miedo o situación de amenaza que puede provocar que otra fuerza o entidad tome el control del cuerpo. Este riesgo se intensifica en el monte al escuchar o ver entidades suprahumanas,

como el Señor del monte (*Kiwikgolo*) o los duendes que producen un miedo profundo sobre todo a las personas que se consideran de espiritualidad débil:

El famoso *Kiwikgolo*, te digo que yo también lo he escuchado, cuando andaba yo en el rancho, a lo lejos escuche que empezaron a cortar palo, cuando escuche eso, como a los 5 minutos que se cae el árbol, se escucha como se cae, eso lo escuche muchas veces, pero como sé que es él *Kiwikgolo*, no le hacía yo caso. Si tú tienes miedo se te viene, se te acerca, porque le tienes miedo, pero si no le haces caso, ahí que ande (Habitante de Santiago Ecatlán, 2023).

En la visión del mundo de los totonacos, tener mucho miedo desestabiliza la conciencia y causa la salida del *takuxta*, exponiendo al individuo a ser dominado por estas fuerzas. Si la persona tiene un “espíritu débil”, es más propensa a “asustarse” o a sucumbir ante la fuerza de otros seres, ya sean animales, personas, “Dueños” o caídas. La experimentación del miedo conduce a una flaqueza de lucidez, se trata de una alteración del estado anímico. En este estadio, tanto el cuerpo como la mente son vulnerables a la influencia de entidades sobrenaturales, las cuales pueden tomar el control de la "mente" del individuo. La persona ve disminuida su "fuerza", quedando inmersa en una simultaneidad donde el entorno se percibe no solo como un escenario pasivo, sino como un agente activo que interviene directamente en su experiencia. Esta condición desencadena en una enfermedad espiritual conocida como "susto" padecimiento que, de no tratarse a tiempo puede concluir con la muerte.

Comienza con una intensa afectación emocional, desencadenada por estímulos del entorno al tener un miedo penetrante, cuando se experimentan emociones fuertes se genera un debilitamiento del espíritu -conciencia- como es el caso de experimentar un miedo profundo y arraigado. En este estadio de flaqueza espiritual se induce al individuo a experimentar lo que en totonaco recibe el nombre de *akgjalhmaniyan*, un término que deriva de *akg* (cabeza), *jalh* (atraer por el vapor de su aliento o fuerzas vitales), y *yan* (estar de pie en segunda persona). En este punto se comenta, que la entidad o el ser espiritual te llama para que vayas a su lugar, soplando con su aliento en tu cabeza, atrayéndote y haciéndote vulnerable a su influencia. Este debilitamiento conduce a un estado donde la conciencia comienza a tambalear, afectando la capacidad de estar presente en el entorno y volviendo a la persona susceptible de ser dominada. En palabras de la comunidad, describen esta

experiencia: “Esas entidades o espíritus, que es como si te echara airesito de su boca en tu cabeza, te pierdes, como si te dejara guiar a donde te lleve. Hace que me pierda. Su cosa esa de llamar” (Habitante de Santiago Ecatlán, 2024).

Después de ser atraído o llevado por la influencia de alguna entidad, se inicia un proceso que culmina en la pérdida total del control como una forma de trance en la que se dice “ya no estás aquí” referida a la conciencia porque el cuerpo si está presente físicamente, esta etapa se conoce como *makgtsankgeyan* (él que me está perdiendo). Lo que sigue es un estadio conocido en la cosmovisión como *Maksagenan* se caracteriza por una inmersión profunda, influenciada por otros seres cuya presencia puede ser tan poderosa que la persona pierde su sentido de sí misma. Este estado alterado de conciencia puede manifestarse de manera ambigua; algunos lo describen como una experiencia agradable o fascinante, mientras que otros lo perciben como un acto de dominio en el que la persona, debido a la debilidad de su espíritu, es "perdida" por fuerzas externas (*Kiwikgolo*- duendes). La conciencia se desvanece, y la persona deja de ser consciente de su propio cuerpo, moviéndose sin saber hacia dónde, guiada o atraída por algo o alguien:

Algo que te hace que te pierdas, ya sea desde que cometes un error y actúes erráticamente o algún espíritu haga que te pierdas o te extravíes en un lugar. Y al hacerlo pierdas la conciencia y no recuerdes nada más que al finalizar del trance te das cuenta de que una parte de lo que pasó no está en tu memoria y solo estas perdido en algún lugar desconocido donde alguien te ha llevado sin sentir y sin pensar, puedes haber realizado algo bueno o malo (Habitante de Santiago Ecatlán,2022).

Al ser atraído por la presencia de *Kiwikgolo* o los duendes, después de perder la conciencia y estar en un lugar desorientado, las personas afectadas mueren pronto, aunque también existen algunas que pueden recuperarse. Al respecto se explica que aquellas que pierden la vida se debe a que en este proceso perdieron su *takuxta* para siempre. Al respecto se relata:

Un señor que había sembrado su maíz, su maíz estaba siendo comido por los tejones y en la noche iba a cuidar ya muy en la noche, empezó a escuchar que empezaron a como a cortar leña, después de un rato se escuchó que cayó el árbol, después el señor que estaba cortando el árbol, empezó a gritar ¡ēju!, ¡ēju!, después del grito, se empezó a dar cuenta que el señor que grito se empezó a acercar, se empezó a acercarse al señor que tenía su sembradío, hacia a donde estaba la hoguera. El señor que estaba cuidando la milpa, empezó a tener miedo. Ese señor se acercó con su hacha en el hombro, se empezó a apagar la hoguera, hasta que se apagó. Después de un tiempo, ya en su casa, se empezó a enfermar,

hasta que falleció. Eso que vio es lo que llaman *Kiwikgolo*, es el Señor del monte (Habitante de Santiago Ecatlán, 2022).

Este capítulo se centró en establecer los elementos clave de la relación ser humano-naturaleza, partiendo de un modelo que integra lo humano y el entorno, profundamente vinculado con el sistema de producción agrícola y el cúmulo de conocimientos que se desprenden de las actividades humanas. Para ello, analizaremos la compleja interacción entre el ser humano y su entorno, tomando como eje central el monte y la figura del Señor del monte como su Dueño y protector. Exploraremos cómo la representación del monte dentro del territorio, que irreductible solo a lo físico, se configura como un espacio intelectualizado a partir de lo "posible", cuyas bases se asientan en conocimientos contruidos a través de la amplia experiencia y observación de la naturaleza. Es también un territorio apropiado desde la lejanía, desde lo que no se presenta de inmediato se vincula con las creencias, representaciones y esbozos del monte con estos conocimientos, abriendo la posibilidad de hablar de la existencia de un modelo específico de lo humano y del entorno.

Para comprender mejor esta relación, analizaremos la figura del Señor del monte (*Kiwikgolo*), que conjuga el conocimiento animado sobre el entorno. Una de las manifestaciones de esta relación se observa en esta entidad, que forma parte del esquema del entorno basado en la interacción entre el ser humano y la naturaleza. Representa tanto el monte como su vínculo con la actividad agrícola, constituyendo un modelo de conocimiento y ecológico. Por lo tanto, consideramos fundamental comenzar con una interpretación que abarque lo simbólico, que se desprenda de la observación del entorno. En este sentido, exploraremos cómo las dimensiones simbólicas del monte se sustentan en la observación sistemática del entorno, condensando un cúmulo de conocimientos sobre la naturaleza. Esta dimensión material y de experiencias históricas. El monte, por lo tanto, no se presenta de inmediato en su plenitud, sino que se va develando a partir de la acumulación de conocimientos, producto del devenir de la agricultura y la potencialidad que surge de ello.

IV.3 El monte en la cosmovisión totonaca: Reflexiones finales

El monte, suele manifestarse bajo lógicas occidentales como un lugar desordenado o inalterado culturalmente que desde una vista ajena y lejana puede pensarse como no transformado por el ser humano y desaprovechado productivamente. Pero en la visión del

mundo totonaca el monte (*Kalankakuin*) no lo es, este es concebido como el lugar de la diversidad vegetal y animal, habitado por entidades poderosas que pueden afectar al ser humano sino se actúa con respeto y cuidado, es así como este conjunto de concepciones destaca la construcción social de una naturaleza viva y determinan la interacción del ser humano con la misma. El monte es concebido como producto de conocimiento sobre el entorno, donde se reconoce su papel para sustentar la vida, como una red y colaboración que el ser humano entabla con su entorno, desde el suelo y la materia orgánica que es vital para la agricultura. Bajo este orden se emplea una ecología particular desde el trabajo agrícola, se vive de un modo particular, se reproduce una atmosfera específica del monte donde existe una mixtura de elementos, donde la vegetación crea ambientes donde emerge la vida. Una vida diferente y particular que se proyecta en el orden del territorio, lo que hay en el monte construye y se construye en comparación con otros lugares a través de la agricultura.

La cosmovisión, derivada de la observación sistemática de la naturaleza, contiene un cumulo de conocimientos sintetizados en aspectos simbólicos que se condensan en las creencias, ideas y representaciones de los grupos sociales que se estructuran de forma que permiten identificar una estructura de pensamiento propia, desde este punto de vista se resalta una lógica totonaca donde el territorio es organizado en términos agrícolas. El monte mítico y su mixtura que se hace observable como producto de diseño agrícola desprendidos del cafetal que se deja de trabajar, muestra los cambios donde se reconoce la correlación entre los árboles conocidos y esa densidad vegetativa que permiten un entendimiento de lo que no se conoce descrito como inmenso y abundante, en el que se encuentran árboles que no se conocen, como una ambigüedad ambivalente que permite una apropiación de lo desconocido mediante lo conocido, es una potencialidad del conocer. En este panorama el *Kalankakuin* difiere de las características que se le dan desde una visión capitalista, en el pensamiento de los totonacos este es producto del conocimiento sustentado de las prácticas agrícolas y su relación que se tiene con el entorno.

El monte como concepto es, también una construcción diseñada de los habitares agrícolas que la comunidad de Santiago Ecatlán se ha correlacionado con la tierra, el agua, los árboles, la vegetación y los animales. Es como la agricultura, ante todo una relación con otros, con el entorno mismo, con una atmosfera con la que el ser humano a aprendido, formas estructuradas de reaccionar y accionar en relación con el medio ambiente con que trastocan

y transforman. La idea mítica de los montes viejos no intervenidos, oscuros por la alta vegetación, donde los humanos poco transitaban, plasmados en las narrativas de la comunidad, eran habitados y apropiados como lugares peligrosos, que plasman la exuberancia y riqueza ambiental. Se diversificaron los montes con la compenetración del cafetal y las circunstancias actuales sobre la agricultura. Es otro monte, con árboles y registros materiales de especies del cafetal que ahora son montes viejos. Evidencia como las prácticas agrícolas ejercen influencia de los espacios y su biodiversidad. Estos modos de habitar han dejado huella en el entorno, desde ese monte que vieron, habitaron los abuelos a los cambios presentes y que siguen fluyendo, configurando diseños en las asociaciones vegetativas de estos espacios. Son testigos presentes también del cambio climático con la movilidad de las especies animales que habitan sus montes como conocimiento regional sobre otros montes y los hábitos de estos animales. Como intentamos plasmar en ese trabajo de investigación, sostenemos que el monte es un concepto intelectualizado históricamente y que sigue en construcción, donde la práctica agrícola juega un papel importante en esta configuración.

IV.4 *Kiwikgolo*: Una representación visual de una entidad etérea

El ejercicio de representación visual con fines explicativos implicó una exigencia particular: la de mostrar un acercamiento sensible y comprensible al fenómeno que se investiga. Esta necesidad surgió del interés por encontrar formas más dinámicas de presentar el tema de la tesis a la comunidad, más allá del uso exclusivo de textos o conceptos. Así, la ilustración se convirtió en una herramienta que no solo acompañaba la explicación, sino que también posibilitaría otras vías para el diálogo. El andamio de estas ilustraciones son las narrativas que las personas de Santiago Ecatlán comparten sobre el Señor del Monte, relatos que se encuentran dispersos en el territorio, asociados a lugares específicos, árboles viejos o experiencias de encuentro. Al principio, el objetivo fue simplemente compartir los avances de la investigación de manera diversa. Sin embargo, con el tiempo, comprendí la potencialidad especulativa y creativa que esta estrategia ofrecía: no solo facilitaba la comprensión del tema, sino que también activaba memorias, permitía reconstruir historias y

abría espacio para la imaginación colectiva. Cada representación buscó respetar las características físicas del entorno, como la vegetación, los árboles viejos o lugares reconocidos por los habitantes. Al mismo tiempo, estas imágenes funcionan como reconstrucciones históricas de espacios que ya no están de forma física dentro del territorio, que se vuelve especulativo y creativo cuando se trata de representarlos, como es el caso del árbol viejo de capulín que se ve en la imagen, que forma parte de una representación en conjunción de las características que se resaltan en las narrativas y una forma imaginada.

En algunos casos, los árboles aún se les puede encontrar dentro del territorio, como el árbol viejo de pahua, que fue representado en la ilustración y al que se intentó personificar, destacando su importancia como punto de referencia en las narrativas. Los duendes, por su parte, fueron representados desde una libertad creativa de las narrativas por José Alberto González Lendecky (2025) quien da vida a estas replantaciones. Ya que no existe una imagen consensuada sobre su apariencia. Finalmente, también fue un reto especulativo intentar darle una apariencia al Señor del Monte. Las limitaciones son evidentes, pues no se trata de establecer una imagen definitiva o “real”, sino de transmitir visualmente una entidad profundamente “etérea” y situada en la mixtura entre lo que visible y lo espiritual. Para ello, se nutrió la representación con las referencias disponibles en las narrativas locales, incluyendo testimonios sobre avistamientos y encuentros con esta entidad plasmados en la tesis.



Ilustración 1. *Kiwikgolo*, el Señor del monte. Nota: es una representación visual de la tradición oral de Santiago Ecatlán, sobre *Kiwikgolo*, por José Alberto González Lendecky, ilustrador, 2025.

Conclusiones

La investigación presentada evidencia que el monte es una construcción compleja en la que convergen la territorialidad y la cosmovisión agrícola, a través de la relación íntima que el ser humano establece con su entorno y la observación minuciosa de la naturaleza en el marco de una sociedad agrícola. Se destacó la interconexión entre el monte y el modelo de territorialidad totonaca, mostrando cómo el monte, aunque concebido como un espacio diferenciado, está profundamente influenciado por las características territoriales circundantes. Este espacio posee una atmósfera cultural, pero interrelacionada con el entorno, configurada por conocimientos agrícolas sobre la interacción entre plantas, suelos y climas, así como por creencias en entidades poderosas vinculadas a la naturaleza que marcan códigos de conducta. Elementos que funcionan como puentes entre la cosmovisión y las prácticas humanas, influyendo en los modos de habitar, transitar, cuidar y comportarse en este espacio. De esta manera, la investigación subraya cómo el monte se constituye no solo como un territorio físico, sino también como un espacio que es dotado de simbolismos donde la cosmovisión estructura y guían las prácticas, así las plantas, los animales, el agua, los árboles tienen Dueño.

El *Kalankakuin*, desde un enfoque sociocultural, fue abordado mediante una perspectiva etnográfica que permitió resaltar los procesos de interacción, percepción, creencias y conocimientos que los totonacas de Ecatlán entablan con su entorno. Este enfoque contribuye a una propuesta teórico-metodológica para analizar los montes y zonas arboladas como una construcción cultural en la que se plasma los conocimientos que históricamente se han derivado de la relación cercana con la naturaleza y su sistematización, percibiéndolos como sistemas complejos de relaciones no solo ecológicas, sino también socioculturales. Aspecto que reafirma su característica como un espacio cargado de historicidad, cuya relación con el ser humano provee bienes materiales y simbólicos, convirtiéndose en una ventana para comprender el conocimiento totonaca sobre la naturaleza y su incidencia en la dinámica social de la comunidad.

La implementación del método etnográfico en el estudio del monte en la territorialidad de los totonacas permitió identificar cómo la agricultura es el eje de la disposición y ordenamiento del territorio material y simbólico. Se evidenció que, en la práctica agrícola de los ranchos, con el paso del tiempo se convierten en montes, al mismo

tiempo que los montes son desmontados para su aprovechamiento y, en este proceso de cambio constante, se vinculan a las transformaciones en las formas de habitar y trabajar el territorio. Estas dinámicas revelan que el monte, dentro de un modelo de territorialidad totonaca, se configura como un espacio que no se presenta de manera inmediata ni tangible. Más bien, su presencia puede ser ausente o imaginada, habitada también desde la idea del "debe de haber". Esto responde a una relación simbólica y práctica que trasciende lo físico, particularmente en un contexto donde muchas personas de la comunidad ya no trabajan directamente en el campo. En este contexto que se percibe no solo como un lugar físico, sino como un "deber ser" que continúa formando parte de las narrativas colectivas y de la cosmovisión, percepción que va más allá de la presencia material del monte, insertándose en un ámbito de posibilidades, expectativas y recuerdos, que conectan la comunidad con su entorno en términos culturales y simbólicos.

En el primer capítulo se presentaron los conceptos clave que orientaron la investigación, considerando las características del área y del objeto de estudio, con el propósito de destacar al monte como eje central para reflexionar sobre la cultura agrícola que estructura la vida social de la comunidad. Se emplearon nociones como cosmovisión agrícola, observación de la naturaleza, territorialidad y atmósfera cultural. La investigación adoptó una perspectiva que vincula los planteamientos de la cosmovisión desde un devenir mesoamericano con el concepto de territorialidad. Se propuso un enfoque que podría denominarse simbólico-forestal en el que se intenta articular diferentes campos de análisis para enfatizar los procesos de configuración cultural con el ecológico, integrando tanto las dinámicas sociales como las relaciones simbólicas que se establecen con la naturaleza desde las prácticas agrícolas.

En el segundo capítulo se presentó una aproximación territorial y sociocultural al contexto de la comunidad de Santiago Ecatlán, a fin de situar las particularidades y circunstancias que definen la práctica agrícola y los conocimientos de los habitantes. La sistematización de la información facilitó comprender las dinámicas internas de la comunidad y las relaciones que se establecen entre la agricultura con el monte. Los temas abordados revelaron cómo estas interacciones agrícolas están inmersas en un entramado de complejidades que incluyen fenómenos como la migración, el cambio climático y los retos económicos. Los datos ofrecen una visión integral de las dinámicas agrícolas y sus

implicaciones, destacando la importancia del monte como parte del sistema territorial y cultural de la comunidad. Asimismo, en el tercer capítulo, se demostró cómo la cosmovisión totonaca emerge de la observación de la naturaleza y contiene en sus representaciones y creencias conocimientos históricos generados en vinculación con las prácticas agrícolas que moldean el territorio e inciden en las formas de habitar y de "hacer mundo", estableciendo una relación constante y dinámica entre el ser humano y su entorno. Este proceso permitió, en el último capítulo, entrelazar y esbozar al monte o *Kalankakuin* como un concepto totonaco que está íntimamente vinculado de las prácticas agrícolas y al mismo tiempo por su ausencia, ese habitar de seres que en la cosmovisión son diferentes a lo humano, desde plantas, árboles, hongos, hasta entidades de la naturaleza. Todo ello reveló cómo las prácticas y creencias contribuyen activamente a la construcción del territorio, subrayando que la cosmovisión influye profundamente en la manera en que el monte es percibido, habitado y significado dentro de la territorialidad local. La investigación refuerza la idea de que la cosmovisión, a través de sus representaciones y prácticas, configura la forma de estar y relacionarse con el monte como un espacio de valor dentro del ciclo agrícola.

En este sentido, esta tesis representa una contribución a la antropología de Puebla, concretamente suma a los análisis etnográficos sobre los totonacos, también suma al conocimiento de la comunidad de Santiago Ecatlán, aportando desde un enfoque teórico-metodológico que articula a la territorialidad con la cosmovisión. Finalmente, el monte, o *Kalankakuin* en totonaco constituye un tema que no se agota, a lo largo del desarrollo de esta investigación. Se identificaron áreas que ameritan un mayor grado de profundización, debido a la relevancia de su presencia constante en campo y su estrecha vinculación con la cosmovisión local. Entre los temas que se sugieren explorar con mayor detalle se encuentran:

- La correlación cultural entre la figura del monte y las relaciones interétnicas que se configuran en las cercanías de Santiago Ecatlán, particularmente con Jonotla, la cabecera municipal y con comunidades totonacas y nahuas como el Tozan y San Miguel Tzinacapan. Esta interconexión invita a analizar cómo las narrativas y prácticas vinculadas al monte dentro de diferentes grupos étnicos expresan la interculturalidad y la delimitación de una región agrícola de la sierra norte.

- La articulación entre el monte y las dimensiones económicas, ecológicas y políticas, considerando fenómenos contemporáneos como el desplazamiento de personas, la transformación de las concepciones sobre el trabajo agrícola, el cambio climático y la transmisión de conocimientos. Estos factores no solo influyen en las prácticas locales, sino también en las percepciones y valoraciones del entorno.

- Los conocimientos especializados y las valoraciones culturales asociadas a elementos del territorio, como los árboles, animales del monte, plantas y hongos, los cuales conforman un entramado que hace al monte.

- Las particularidades en las concepciones humanas y como son entendidos los seres que "no son como nosotros", explorando cómo se construye la alteridad y correlación entre existencias frente a los animales, el Dueño del monte, las entidades que lo habitan, y las plantas. Estas concepciones son fundamentales para comprender las dinámicas de reciprocidad, temor y conocimientos que caracterizan la interacción con el monte.

- El monte como una dualidad, un espacio de peligrosidad físico-espiritual pero también de frondosidad donde se obtienen bienes, las valoraciones sobre el suelo que sustenta la vida agrícola, que se expresa en la forma en que lo perciben. Subrayando la amplia diversidad vegetal y animal, basado en el conocimiento sobre su entorno.

- Analizar el papel del colonialismo en la construcción de la territorialidad de los grupos indígenas y buscar conceptos que se aproximen más a sus formas de territorialidad.

Frente a este escenario es necesario promover la profundización acerca de las concepciones sobre la naturaleza desde las miradas indígenas, destacando las características culturales que construyen estos escenarios donde han habitado desde épocas milenarias.

Bibliografía

Agnieszka, A. (2013). Cultural and social meaning of the forest. Research using tools of the space anthropology. En *Prace etnograficzne*, tom 41, Numero 3, pp.189-201.

Asselin, J., & Konczal, A. (2013). *SHIFTING FOREST PERCEPTIONS: A COMPARATIVE CASE STUDY OF FOREST PERCEPTIONS IN YUKON CANADA AND THE TUCHOLA FOREST REGION OF POLAND*. Studia I Materiały Ośrodka Kultury Leśnej, 12.
<https://www.okl.lasy.gov.pl/documents/1004479/27615878/Jodie+Asselin.pdf/b3516eab-f24e-4e5b-b3bc-d6e87b1ee216>

Barabas, A. (2003). Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A. Barabas (Ed.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I (pp. 15-36). INAH.

Barabas, A. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. INAH, Miguel Ángel Porrúa.

Barabas, A. (2017). *Dones, dueños y santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca* (2a ed.). Instituto Nacional de Antropología e Historia: Miguel Ángel Porrúa.

Barbosa, C, M. (2012). *Las regiones naturales, étnicas y culturales de Puebla* (1ª ed). Benemérita Universidad de Puebla.

Becerril, A. (2021). Cuatro miradas sobre la religiosidad popular: Antropología, Historia, Arte, y Teología. En Gómez A, R et al (coords.) *Religiosidad popular campesina: de lluvias, cerros y ofrendas* (pp. 35-56). Universidad Intercontinental.
Religiosidad popular campesina: de lluvias, cerros y ofrendas

Blanco, R.J.L.(1996). Procesos rurales e historia regional: sierra y costa totonacas de Veracruz. En Chenaut, V. (coord.), *La muerte de Quihuikolo. Territorialidad de tres municipios totonacos del siglo XX* (pp.103-130). CIESAS.

Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto a los cerros. En *Aqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, editado por J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, pp. 461- 500, IIH, UNAM, México.

Broda, Johanna (2001a) Introducción (pp.15-45). En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA/ FCE.

Broda, Johanna (2001b) La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica (pp.165-237). En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA/ FCE.

Broda, J. (2012). La relación hombre- naturaleza: reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias En Brigida von Mentz (coord), *Observación de la naturaleza y ciencia en el México prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas*. (pp.102-135). Siglo XXI Editores: CIESAS

Broda, J. (2018). Cosmovisión y percepción del espacio en Mesoamérica y los Andes: Arqueología e Interdisciplina. En Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano- Series Especiales. Vol.6, Numero 1, (pp.1-20).

Castro, F. (2006). Colapsos ambientales – transiciones culturales. Editado por la Dirección General de Estudios de Posgrado, el Programa de Posgrado en Antropología y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Coccia, E. (2017). En pleno aire: ontología de la atmosfera. En *La vida de las plantas: Una metafísica de la mixtura* (pp.51- 67). Miño y Dávila.

Conabio. (s. f.). Selvas húmedas | Biodiversidad Mexicana. Biodiversidad Mexicana. <https://www.biodiversidad.gob.mx/ecosistemas/selvahumeda.html>

Ellison, N. (2007). Cambios agro-ecológicos y percepción ambiental en la región Totonaca de Huehuetla, Pue (Kgoyom). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.302>.

Gámez, E, 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*, núm. 44, julio-diciembre, pp. 57-80. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gámez, E, A. (2022) Territorialidad simbólica Ngigua. *Acercamiento Etnográfico a los Enoterritorios Locales del sur de Puebla*. En Martínez J, S et al (coords.), *Territorios indígenas, educación intercultural en la región del suroeste de Puebla y sur de Veracruz* (pp 51-74). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gaona, J., Hernández, S. (2012). Acercamiento al modelo de naturaleza de los totonacos de Puebla: el caso de Aktsini' y Kiwiqolo. En Valdez, M., et al. (coord.), Los recursos naturales suelo, agua y biodiversidad. Propuestas para su aprovechamiento y conservación (pp. 116-143). México: COLPOS, UIEP, Altares Costa-Amic Editores.

García, E., Santos, A. (2021). Tepezcuintle y seretes de México: ¿los últimos grandes dispersores de semillas del Neotrópico? CONABIO. Biodiversitas, 156: 13-16.

Giménez, G. (2007). Territorio, paisaje y apego socio-territorial. En J. Mac Gregor y A. Marcelli (coords), Estudios sobre la cultura y las identidades (pp.155 184). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Iteso.

Good, Estelman, C. (2015). Mesoamérica vista desde la etnografía: reflexiones críticas y propuestas. En Medina H, Andrés y Rutsch, Machthild (coords.), Senderos de la antropología: discusiones mesoamericanitas y reflexiones históricas (pp.147-164). Instituto Nacional de Antropología e Historia: Universidad Nacional de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Guber, Rosana. (2001). La etnografía. Método, campo y reflexividad, Argentina Grupo Editorial Norma.

Haesbaert, Rogério. C (2011). El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad / (1ª ed); Traducción Marcelo Canossa. Mexico: Siglo XXI.

Inegi. (2020, 4 marzo). México en cifras. <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=210880002#collapse-Resumen>

Ichon, A. (1973). Los Dioses y los Señores. En La religión de los totonacos de la Sierra (pp.102-170). Instituto Nacional Indigenista.

Lazos, C, E (2017). El arte de pedir: antropología de dueños y suplicantes. En Dapuez, Andrés y Tola, Florencia (Eds.), Los guardianes de Santa Marta. Los nahuas de Veracruz (México) buscan su retorno. Transformaciones territoriales, transformaciones rituales (pp.87-108). Universitaria Villa María.

López, A. (2008). Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, 3ra reimpresión, (Serie antropológica, 39), 2 t, México, UNAM/IIA.

López, A, & López, L. (2009). Monte Sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición mesoamericana. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas: INAH.

López, A. (2015). Cosmovisión mesoamericana: Reflexiones, polémicas y etnografías. En Gámez, E, Alejandra y López, A, Alfredo (coords.), Sobre el concepto de cosmovisión (pp.17-51). FCE, Colmex, FHA, BUAP.

López, J. L. (1998). Los dueños de ámbitos en la narrativa chaco-santiagueña. *Mitológicas*, 13(1).

Masferrer K, E. (2017). Los dueños del tiempo. Los tutunakú de la Sierra Norte de Puebla (Reimpresión).

Olarte, T, E. (2017) Norma de escritura de la lengua tutunakú = Xalimakgatsokni tutunakú. Instituto Nacional de Lenguas indígenas.

Pardos, J. A. (2020). Los Árboles. Vida, territorio, paisaje, arte y literatura. Penguin Random House.

Pennington, T.D& Sarukhann, J. (2005). Tipos de vegetación arbórea de la zona cálido- húmeda de México. Árboles tropicales de México. Manual para la identificación de las principales especies. Fondo de cultura Económica, UNAM.

Santamaría, A. E. (2020). La construcción simbólica del bosque como origen. En Un paseo simbólico por el bosque. Aproximación a su dimensión originaria (pp.23-31). Dykinson.

Rodríguez, B, E. J. (2011). El monte y la cacería: construyendo espacios, transformando prácticas. *Península*, V(5)

<https://doi.org/10.22201/cephcis.25942743e.2010.5.2.44420>

Tavares, Paulo. (2024). Botánica arquitectónica. En Limpo, G, Alejandro (compilación). La naturaleza política de la selva. Escritos sobre arquitectura, ecología política y derechos no humanos (pp.185-210). Caja negra.

Tino A, J. (2002). Mujeres que levantan flores. Cambios y continuidades en el oficio de las parteras Olintecas. 1940- 2000 [Tesis de licenciatura, Benemérita Universidad de Puebla]. Repositorio institucional Benemérita Universidad de Puebla.

Toledo, V., Ortiz, B., & Medellín, S. (1999). Los escenarios paradójicos del desarrollo: Sociedad y sustentabilidad en México. En Aragón, Fernando (coord.), Islotes de

biodiversidad en un mar de pastizales: Manejo de recursos indígenas en los trópicos húmedos de México (pp. 209-236). Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro.